LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 147

CÂU XÁ LUẬN KÝ

SỐ 1821

(QUYỂN 1 →16)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1821

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

Soạn Giả: Sa Môn Thích Phổ Quang

QUYỂN 1 (Phần Đầu)

Phẩm 1: PHẨM PHÂN BIỆT GIỚI (Phần 1)

1. PHẦN MỞ ĐẦU

Giải thích văn luận văn này chia làm ba môn: Một là nói về duyên khởi của luận, hai là giải thích đề mục của luận, ba là giải thích riêng lời văn.

Luận Câu-xá là tác phẩm của Ngài Phiệt-tô Bàn Đậu. Phiệt-tô, (Hán) dịch là Thế, Bàn Đậu, dịch là Thân. Ở Ấn-độ có vị trời được người thế tục gọi là Thế Thân, vị này được người đời gần gũi cúng dường, cho nên gọi tên như thế. Cha mẹ của Bồ-tát (Phiệt-tô-Bàn Đậu) đặt tên cho Ngài là lấy ý từ chỗ đã cầu sự được Ngài (ý nói từ chỗ thờ vị thiên thần Thế nhân - nd). Xưa dịch là Thiên, đó là dịch sai. Vì nếu dịch là Thiên thì (tiếng Phạm), lẽ ra là Đề Bà (deva).

Bồ-tát (Thế Thân) là người học hiểu nội điển và ngoại điển, thông đạt xưa nay, nổi tiếng khắp năm xứ Thiên-trúc, nổi tiếng là Tứ chủ cho nên đã mai danh ẩn tích trong nhiều năm để tìm hiểu nguồn gốc giáo nghĩa rộng khắp soạn luận trong nhất thời mà để lại tiếng thơm muôn thuở, ngầm bày tỏ những điều còn hoài nghi đối với các truyền thuyết Hữu bộ, xin giải thích văn tụng, mới dứt trừ được những điều dính mắc đối với luận kia. Bộ luận này về văn thì giống như cái mốc cái khóa

kết dẫn muôn mối, về nghĩa thì như vòng xích đầu cuối không dứt. Góp nhặt giềng mối của sáu Túc luận cặn kẽ không sót, nói lên một cách rõ ràng Diệu môn của tám uẩn như nhìn vào lòng bàn tay, tuy nói về nghĩa Nhất thiết hữu, nhưng có lúc cũng dùng Kinh Bộ để sửa lại cho đúng. Luận sư đã y cứ theo lý, làm tông chỉ, chẳng có tâm chấp trước bè phái, cho nên luận này được chín mươi sáu học phái đồng nghiên cứu, khiến mười tám bộ phái khác nhau cùng ưa thích mật Điển này, họ tự giải thích theo kiến giải của mình, mỗi bộ đều soạn luận, phân chia khác nhau, đều cho là Liên thành; đều khen bộ luận sáng tỏ như ngọc Chiếu Thặng.

(Ngọc Liên Thành Cổ Trung Hoa: Vua nước Tần là Chiêu, bảo Vua nước Việt là Câu Tiển: "Ta sẽ cắt cho nước Việt mấy thành phố liền nhau, nhưng với điều kiện nước Việt sẽ đổi cho Tần viên ngọc Biện hòa, nhưng khi nhận được ngọc bích rồi, ý vua Tần không muốn cắt thành cho Việt vương Câu Tiễn, nhưng sứ thần nước Việt lập mưu đòi lại được ngọc.

Ngọc Chiếu Thặng: Ngọc sau xe. Cổ Trung Hoa Vua nhà Ngụy bảo vua nước Tề, ta có mấy viên ngọc chừng một tấc soi mười xe phía trước xe phía sau mười, vua Tề bảo ta có bốn bề tôi soi ngoài một nghìn dặm, Tuệ vương đỏ mặt xấu hổ).(nd).

Chỉ có luận này mới là trác tuyệt, giống như núi Diệu cao (tiếng phạm là Tu di - nd) đứng giữa biển rộng, khác nào mặt trời rực rỡ ánh sáng lấn át muôn sao. Cho nên các học giả Ấn-độ gọi luận này là Thông minh luận. Trước kia có Pháp sư Tam Tạng Chân-đế dịch luận này ở vùng Lãnh Biểu, nhưng vì phương ngôn chưa thông, nên có sai lầm. Còn pháp hiện tại là phi đắc các bậc tiên triết đồngnghi ngờ, thường phủ nhận lý nhân quả mà các bậc tiên hiền cũng chưa ai giải thích. Những điều đại loại như vậy khó thể đầy đủ cặn kẽ, nay chỉ nêu một vài điều để làm sáng tỏ bản dịch này. Hòa thượng Tam Tạng pháp sư (tức Huyền Tráng) chí mở rộng (Phật pháp), thề đến Tây Vực, sưu tầm Kinh điển huyền ảo, thâu tập hết các lời di huấn (của Phật) ở, (núi Linh Thứu) nghiên cứu các pháp môn, xét thấu các thuyết khác của tiên hiền, sau đó còn chiêm bái các Thánh tích, hỏi đạo đầy đủ rồi quay xe trở về kinh đô (Trung Quốc), vâng chiếu phiên dịch luận này. Luận này được dịch tại chùa Đại Từ Ân vào niên hiệu Vĩnh Huy (đời Đường Cao Tông Lý trị), văn nghĩa đầy đủ, lý mầu không thiếu sót, cốt sao truyền đạt được những ý căn bản trong tiếng Phạm, ngõ hầu giúp cho những ai còn hoài nghi thì mối nghi ấy sẽ được cởi mở biến, ví như băng tan, những ai chờ

đợi được giải quyết điều thắc mắc, thì khi đọc luận này sẽ say mê đến quên ăn quên ngủ. Đây là môn thứ nhất: nói về duyên khởi của luận.

Nói về giải thích đề mục, thì A-tỳ-đạt-ma y cứ hai tạng để đặt tên (Ý nói danh từ này do hai thành tố mang hai nội dung ghép lại - nd). Câu-xá: là Nêu lên tên riêng của một bộ. A-tỳ dịch là Đối, chỉ cả hai phương diện Năng đối (công năng tóm thâu) và Sở đối (giáo nghĩa đối pháp được nói về trong Lục túc và pháp trí. Đạt-ma hán dịch Pháp nghĩa là giữ gìn tự tánh, làm khuôn phép giúp cho chúng sanh hiểu được. (Ý luật (nhậm trì tự tánh- nghĩa là muôn vật đều có đặc tính của chúng, để chúng không bị lẫn lộn. Quỷ sinh vật giải: Có nghĩa ngoài tự tánh hay đặc tính của các pháp, chúng còn có khuôn mẫu chắc chắn, nhờ đó chúng ta có thể định được chúng). Câu-xá: dịch là Tạng (kho tàng), vì nó thu nhiếp, nương tựa vào đó. Luận: là ngôn luận, dùng để dạy bảo người học. Quyển này là quyển, nên gọi là quyển một.

----

2. ĐI VÀO CHÁNH VĂN

Phẩm 1: PHẨM PHÂN BIỆT GIỚI

Dưới đây là thứ ba: giải thích riêng tùy lời văn. Trong đó có ba phần

1. Nói về việc y theo kinh mà soạn luận.
2. Giải thích riêng tên phẩm.
3. Y theo văn luận giải thích đúng.

I. Nói y theo kinh mà soạn Luận:

Ở tây vực soạn luận đều để giải thích kinh Phật. Kinh giáo tuy nhiều, nhưng sơ lược có ba loại, gọi là ba pháp Ấn:

1. Các hành pháp là vô thường.
2. Các pháp vô ngã.
3. Niết-bàn vắng lặng.

Đó là ấn chứng về các pháp, nên gọi là pháp Ấn. Nếu thuận theo ấn này thì đó là kinh Phật, nếu trái với ấn này thì chẳng phải Phật nói cho nên các Luận giả đời sau đều giải thích pháp ấn trong sự rộng hẹp không giống nhau qua sở thích của mình, hoặc có vị đi theo khuynh hướng giải thích về một pháp ấn, hoặc có vị chỉ nêu một pháp ấn mà rõ cả ba pháp ấn, như luận Ngũ Uẩn v.v... Chỉ giải thích các hành pháp là vô thường, như luận Niết-bàn chỉ giải thích Niết-bàn vắng lặng. Đó là khuynh hướng giải thích nghiêng về một pháp ấn, như Luận Câu-xá giải thích các pháp vô ngã, đó là nêu một để nói ba. Cho nên y theo giải thích này, thì các hành pháp vô thường chỉ nói về Hữu vi; Niết-bàn vắng lặng chỉ nói về vô vi; các pháp vô ngã là nói chung cả hữu vi và vô vi. Vì muốn nói lên luận này bao gồm mọi sự, cho nên nói rộng.

II. Về giải thích riêng tên phẩm, trong đó có hai:

1. Giải thích tên phẩm.
2. Nói về việc trước sau của các phẩm.

1. Giải thích tên phẩm: nghĩa dòng họ, nghĩa quỹ trì, nghĩa tính thì gọi là Giới. “Phẩm” là phẩm loại (tộc loại) thì “Giới” gọi là phẩm, nên gọi là phẩm Giới. Phẩm này nói rộng nên gọi là Phân biệt. Luận này từ đầu đến cuối gồm có chín phẩm. Phẩm này ở đầu, nên nói là Thứ nhất, hoặc nói thứ nhất, là giải thích kèm theo số. (đời số thích)

Hỏi: Trong phẩm này cũng nói về Uẩn, Xứ, vì sao dùng giới để nêu tên?

Giải thích: Giới là Tính. Tính là thể. Phẩm này nói về thể của các pháp, dùng Giới mà nêu danh. Uẩn, Xứ chẳng phải thể, cho nên chẳng

nói riêng. Lại giải thích: Trong ba thứ Uẩn, Xứ, Giới, thì Giới là nghĩa rộng, nên nói hẹp, xứ tuy nghĩa rộng nhưng vì nghĩa hẹp nên không nói. Uẩn và nghĩa đều hẹp nên chẳng nói. Lại giải thích: Căn tính Hữu tình, có ba loại thượng, trung, hạ khác nhau. Loại thượng căn ưa sơ lược, nói uẩn thì họ hiểu ngay. Loại trung căn hơi chậm hiểu, phải nói về xứ, họ mới liễu ngộ. Loại hạ căn ưa rộng, phải nói về giới, họ mới liễu ngộ.

Nói loại trên thì gồm loại dưới, lợi ích cả ba căn. Nói loại dưới thì chẳng gồm loại trên, nên nói xứ thì lợi ích cho hai thứ (thượng căn và trung căn). Nói Uẩn thì chỉ lợi ích cho một loại (Thượng căn). Lợi ích rộng là hơn, nên dùng giới để nêu tên. Lại giải thích: Phẩm này dùng các môn phân biệt nghĩa rộng của mười tám giới, nên dùng Giới mà nêu danh, còn Uẩn, Xứ thì chẳng như thế.

2. Nói về thứ lớp trước, sau của các phẩm: Cả luận này gồm có chín phẩm giải thích về các pháp vô ngã trong kinh Phật. Tám phẩm đầu nói về các pháp sự, tuy cũng nói về lý nhưng nói theo phần nhiều hoặc chẳng phải chính nói. Một phẩm cuối giải thích lý vô ngã, tuy cũng nói về sự, nhưng nói theo phần nhiều, hoặc chẳng phải chính nói. Sự thô, trước nói ; lý tế, nói sau. Lại giải thích: Sự là sở y , cho nên nói trước. Lý là Năng y, cho nên nói sau.

Y theo tám phẩm trước thì hai phẩm đầu nói chung về hữu lậu, vô lậu. Sáu phẩm sau nói riêng về hữu lậu, vô lậu. Vì đều là căn bản, cho nên nói trước. Dựa vào chung mà giải thích riêng, cho nên nói sau. Tức như các luận trước nêu chương chung, sau mới giải thích riêng.

Theo phần nói chung thì phẩm Giới nói về thể các pháp, tuy cũng nói về dụng, nhưng nói theo phần nhiều, hoặc chẳng phải chính nói; phẩm Căn nói về dụng của các pháp, tuy cũng nói về thể, nhưng nói theo phần nhiều hoặc chẳng phải chính nói. thể là cái căn bản, cho nên trước nói về Giới. Y vào thể mà khởi dụng, cho nên kế nói về Căn.

Trong phần nói riêng về sáu phẩm, thì ba phẩm đầu nói về pháp hữu lậu, trong đó tuy cũng có nói về pháp vô lậu, nhưng nói theo phần nhiều, hoặc chẳng phải chính nói: Ba phẩm sau nói về pháp vô lậu, ở trong tuy cũng nói về pháp hữu lậu, nhưng nói theo phần nhiều, chẳng phải chính nói. Pháp hữu lậu là thô, bởi vậy nói trước, pháp vô lậu là nhỏ nhiệm, cho nên nói sau. Như trong Bốn đế, trước nói về Khổ, tập, sau mới nói về diệt, đạo. Lại giải thích: Hữu lậu đáng nhàm chán, cho nên nói trước, chán rồi thì khiến ưa, cho nên vô lậu nói sau. Lại giải thích: Hữu lậu có từ vô thỉ đến nay, cho nên nói trước, còn vô lậu mới sinh, cho nên nói sau.

3. NÓI VỀ HỮU LẬU

Trong phần nói riêng về hữu lậu có ba phẩm, đó là phẩm Thế, phẩm Nghiệp và phẩm Tùy Miên, y theo ba thứ quả, nhân và duyên để nói về trước, sau. Phẩm Thế nói về quả hữu lậu, tướng thô dễ nhàm chán, cho nên nói trước, trong đó tuy cũng nói nhân và duyên nhưng nói theo phần nhiều, hoặc chẳng phải chính nói. Phẩm Nghiệp nói về nhân chiêu cảm quả, quả chắc chắn do nhân mà khởi, cho nên năng lực cao hơn, cho nên nói kế. Trong đó tuy cũng nói quả và duyên nhưng nói theo phần nhiều, hoặc chẳng phải chính nói. Phẩm Tùy Miên nói về duyên của Nghiệp, Nghiệp tự nói không thể chiêu cảm quả, phải nhờ vào duyên, tùy miên sanh ra quả hơi yếu kém, cho nên nói sau. Trong đó tuy cũng nói quả và nhân nhưng nói theo phần, nhiều hoặc chẳng phải chính nói. Theo phần nói riêng về pháp vô lậu có ba phẩm, là phẩm Hiền Thánh, phẩm trí và phẩm Định. Cũng y theo ba thứ Quả, nhân, Duyên để nói về trước sau, phẩm Hiền Thánh nói về quả Vô lậu, làm rõ lẫn nhau, rất dễ ưa thích bởi vậy nói trước. Trong phẩm đó tuy cũng có nói về nhân và Duyên, nhưng nói theo phần nhiều hoặc chẳng phải chính nói. Phẩm Trí nói về nhân chứng quả, Quả phải nhờ nhân, lại chứng quả mạnh, cho nên nói kế. Trong phẩm này, tuy cũng nói về quả và duyên, nhưng nói theo phần nhiều, hoặc chẳng phải chính nói. Phẩm Định nói về duyên của Trí, một mình trí không thể chứng quả, phải nhờ định làm duyên, Định đối với Quả kia, năng lực hơi yếu, cho nên nói sau. Trong phần này tuy cũng nói về Quả và nhân, nhưng nói theo phần nhiều, hoặc chẳng phải chính nói.

"Các Tất cả hạt giống cho đến "ta sẽ nói": Dưới đây là thứ ba: Dựa vào văn mà giải thích. Văn luận này chia làm ba:

1. Phần Tự.
2. Phần chính tông.
3. Phần Lưu thông.

Bậc Thánh soạn luận, là có lý do, nên đầu tiên nói về phần Tựa, phần Tựa đã sáng tỏ thì sẽ có sở thuyết, cho nên kế là nói về chính tông. Chính tông đã kết thúc thì khuyến học lưu thông, cho nên cuối cùng nói về lưu thông. Giải thích ba phần này, có ba giải thích khác nhau. Cách thứ nhất giải thích: Ba hàng tụng đầu gọi là phần tựa, từ "pháp gì gọi là" trở xuống tới phẩm Phá Ngã gọi là chính tông. Từ câu "Đã khéo nói điều này", ở cuối phẩm Phá Ngã trở xuống, gọi là phần Lưu thông. Luận này giải thích chung các pháp vô ngã trong kinh, cho nên Phẩm

Phá Ngã cũng thuộc về phần Chính tông. Tuy cuối phẩm Định có khen ngợi, khuyến học, nhưng vì ở trước phần Chính tông, nên cũng gọi là Chính tông. Cách thứ hai giải thích rằng: Phần Tựa thì cũng như trên. Từ câu "Pháp gì gọi là" trở xuống cho đến phẩm Định là Chính tông. Từ câu "Trước nay phân biệt" ở cuối phẩm Định trở xuống gọi chung là Lưu thông. Cho nên phẩm Phá Ngã cũng gọi là Lưu thông vì nương theo phần Lưu thông mà nêu câu hỏi, ngoài ra còn phẩm Phá Ngã là ở sau Lưu thông, nên cũng gọi là Lưu thông. Cách thứ ba: Giải thích rằng: Luận này giải thích các pháp vô ngã nói trong kinh. Tám phẩm đầu nói: các pháp có tự thể, trừ chấp "tổn giảm", có ba phần: phần Tựa phần Chính tông, đồng với sư thứ hai (Ý nói giống cách giải thích thứ hai - nd). Còn từ câu "Trước kia chưa phân biệt" trở xuống tới cuối phẩm Định là phần Lưu thông. Phẩm cuối cùng nói về Vô ngã, trừ chấp tăng ích, cũng có ba phần. Hai câu đầu: "Vượt đây, y vào thứ khác, há không giải thích gọi?" đó là phần tựa, Từ "Về lý chắc chắn không có" v.v... trở xuống, gọi là phần Chính tông. Từ câu "Đã khéo nói điều này" v.v... trở xuống, gọi là phần Lưu thông.

Để giải thích hai nghĩa trong kinh, cho nên đều chia làm ba phần khác nhau. Tuy nói, các luận chắc chắn đều có phần Chính tông. Còn các phần Tựa phần, Lưu thông có hay không chẳng chắc chắn, có khi có phần tựa mà không có phần Lưu thông, như luận Tỳ-bà-sa: Hoặc có phần Lưu thông mà không có phần tựa, như Nhị Thập Duy Thức, hoặc cả hai phần đều có, như luận này. Hoặc cả hai phần đều không, như luận Phát Trí. Vì tùy theo ý của người soạn luận, mà mỗi thứ đều khác nhau. Theo phần tựa: Một là nói về phần tựa, hai là tùy theo câu hỏi mà giải thích khác nhau. Ở đây (Luận Câu-xá - nd) một bài tụng đầu chính là nói về phần tựa. Trong đó ba cầu đầu nói về tựa Quy kính, câu bốn nói về tựa Phát khởi. Quy kính là quy kính Đức Thế tôn, Phát khởi là phát khởi Chính tông. Cho nên trước Quy kính, sau nói về Phát khởi.

4. KHEN ĐỨC QUY KÍNH

Hỏi: Vì sao luận đầu tiên lại khen đức, quy kính.

Đáp: Vì sợ có việc ma soạn luận chẳng trọn vẹn nên khen đức quy kính, xin được che chở. Cho nên luận hiển Tông chép: Dùng lời khen lễ bái để diệt các chướng xấu, nêu lên điềm lành. Lại giải thích rằng: Vì biết Thế tôn có công đức cao quý, cho nên sinh tâm tin tưởng, tôn trọng đối với pháp do Phật nói. Lại giải thích rằng: Như người con hiếu hễ

có làm việc gì cũng đều thưa với cha mẹ, luận chủ cũng thế, nay muốn soạn luận thì bạch trước với Thế tôn. Nói rộng các luận, phần Quy kính, Phát khởi có hay không chẳng chắc chắn. Có khi có Quy kính mà không có Phát khởi, như luận A-tỳ-đàm Tâm. Có khi có Phát khởi mà không có Quy kính, như luận Tạp Tâm. Có khi cả hai tựa đều có, như luận Câu-xá, có khi cả hai tựa đều không, như luận Phát Trí. Cũng tùy theo ý người soạn luận mà mà đều khác nhau. Trong lời tựa Quy kính, hai câu đầu nói về ba đức của Phật, câu thứ ba chỉ có đức Quy kính, trong hai câu đầu thì chữ "Chư" là để nói lên không có bè phái thiên vị, y theo đức mà với lấy người. Chữ "Chư" có ba đức, tôi đều quy kính. Vì các ngoại đạo đều cho rằng thầy mình là bậc Nhất thiết Trí, nếu chỉ quy kính Đức Thích-ca Mâu-ni thì sợ rằng họ sẽ sinh ra chê bai, cho nên mới dùng chữ "Chư" để dẹp bỏ những điều dị nghị của họ. Hoặc e rằng Phật giáo hóa hạng hữu tình căn cơ cạn thấp quyền nghi giả làm sư kia để dẫn dắt người về chính pháp, cho nên dùng chữ "Chư". Chữ "Chư" ở đây được khởi xướng tự Mẫu Nhi luận sư ở phương Tây, hễ muốn quy kính, đều dùng chữ Chư. Luận sư vì muốn cho lý lẽ thỏa đáng, nên cũng nói Chư. Trong đức do người tạo thành thì sáu chữ trong câu trên nói về đức tự lợi. Một câu dưới nói về đức lợi tha. Cho nên nói về tự lợi trước, sau mới nói về lợi tha, vì nếu chẳng Tự lợi thì làm sao lợi tha được. Kinh nói: "Bồ-tát là người tu hạnh lợi tha. Đó là y theo ý nguyện ưa thích mà nói. "Tất cả hạt giống chư minh diệt giả" (Tất cả hạt giống vô minh đều diệt): Đó là nói về đức Tự lợi. Minh (ngu si, tăm tối) có hai thứ:

1. Nhiễm ô vô tri.
2. Bất nhiễm vô tri.

- Diệt cũng có hai thứ:

1. Trạch diệt.
2. Phi trạch diệt.

Tất cả hạt giống vô minh dứt hết "Bất nhiễm vô tri" mới được Phi trạch diệt. Đó là làm sáng tỏ đức của trí. Các vô minh dứt hết nhiễm ô vô tri thì được trạch diệt. Đó là nói về đức dứt. Hai chữ "Minh Diệt" chung cho hai xứ. Bất nhiễm vô tri chủng loại rất nhiều nên nói là "tất cả".

Ô nhiễm vô tri chủng loại chẳng nhiều, nên chỉ nói "Chư". Hoặc tất cả và các Nhẫn mục mà có tên gọi khác nhau. Hoặc tất cả vả "các" tuy nhãn mục mà có tên gọi khác nhau. Trong đây lại cho rằng tất cả là nói về rộng, Chư là nói về hẹp. Cho nên nhiễm ô chẳng gọi là Chủng. Chủng là Chủng loại; Bất nhiễm vô tri chủng loại nhiều vô biên, cho

nên nói Chủng. Nhiễm ô vô tri chủng loại chẳng nhiều, nên không nói chủng. Hoặc lẽ ra nói là Chủng, nhưng lược bỏ không nói, hoặc có thể ảnh hiện, hoặc chữ Chủng này có ở cả hai xứ.

Trong đức Tự lợi, sở dĩ nói Trí đức trước, Dứt đoạn sau là vì Trí đức chỉ Phật mới có, cho nên nói trước; Dứt đoạn thì Nhị thừa, đều có cho nên nói sau.

Lại giải thích: Trí đức là Hữu vi, cho nên nói trước; Dứt đoạn là vô vi, cho nên nói sau.

Lại giải thích: Trí là nhân, nên nói trước. Đoạn là Quả, nên nói sau. “Cứu vớt chúng sinh ra khỏi vũng bùn sanh tử”. Đây là nói đức lợi tha. Nói cứu vớt chúng sinh ra khỏi vũng bùn sanh tử, đó là nêu rõ ân đức. Vì chịu nhiều sinh tử, nên gọi là chúng sinh. Xét ra có sinh thì có tử, nói sinh có thể gồm cả tử. Nên gọi là Chúng sinh. Tử chẳng cần sinh, như nhập Niết-bàn, cho nên không gọi là chúng tử. Hoặc nêu cái trước để nói lên cái sau, dù có văn khác nói là chúng tử thì đó là nêu cái sau mà bày cái trước. Sinh tử vô biên sâu rộng khó ra khỏi, cho nên ví như sình lầy.

5. CHÍNH THỨC ĐI VÀO CHÁNH VĂN

“Kính lễ bậc thầy đúng lý như vậy”. Chỉ cho đức quy kính.” “Như vậy” là chỉ cho ba đức trên. Hỏi: Vì sao văn xuôi nói rằng: Bậc Thầy đúng lý ý là nói lên đức lợi tha. Giải thích rằng: Chỉ nói lợi tha thì hiển rõ tự lời, vì người lợi tha thì hẳn là tự lợi. Lại giải thích rằng: Kính lễ ba đức như vậy, kính lễ bậc thầy đúng lý. “Như vậy” là chỉ chung cả ba đức. Câu bậc “thầy đúng lý” là nói riêng đức lợi tha. Hỏi: Vì sao luận này chỉ kính ba đức mà chẳng nói về ba ngôi báu? Giải thích: Vì nghĩa của ba đức và ba ngôi báu khác nhau nên tùy theo ý thích nói của việc soạn luận. Nói rộng các luận, ba đức ba ngôi báu, hữu vô bất định, hoặc nói ba đức, không nói ba ngôi báu như luận này. Hoặc nói về ba ngôi báu mà chẳng nói ba đức, như luận A-tỳ-đàm Tâm, hoặc cả hai thứ đều nói, lẽ ra cũng có văn, nhưng chưa tìm được. Hoặc cả hai đều chẳng nói, như luận Phát Trí. Lại giải thích: Luận này cũng kính Phật bảo, vì trong Trí đức đã nói gồm cả Phật rồi. Lại giải thích: Luận này cũng kính pháp bảo, vì quả pháp Niết-bàn tức là đức dứt. Chẳng nói Tăng là lược qua chẳng nói. Hoặc Bốn Hướng, Bốn quả, gọi đó là Tăng, Bồ-tát Thế Thân một A-tăng-kỳ hướng mãn, trí tuệ hơn họ, nên chẳng quy kính.

Hỏi: Vì sao trong Nhiếp Luận do Luận chủ soạn cũng kính

Tăng?

Giải thích: Tăng là chỉ số đông, Bồ-tát Đại thừa có số đông nhiều đồng thời nhập Thánh gọi là Quy kính Tăng. Bồ-tát Tông này chỉ có một, được nhập ba mươi bốn tâm, không gọi là Tăng, cho nên không quy kính. Lại giải thích: "Luận này cũng kính Tăng bảo, vì trong ân đức đã nói gồm cả Tăng. Cho nên ở dưới, luận này chép: "Cách tay giáo pháp chân chánh cứu vớt thoát ra khỏi sình lầy, cứu vớt chúng sinh ra khỏi ba cõi. Đó là đề cao Tăng bảo, Tam Tạng Chân-đế cũng giải thích như vậy.

Luận "Đối pháp Tạng chép: tôi sẽ thuyết": Đó là nói lời tựa phát khởi. "Luận Đối Pháp Tạng": ở dưới sẽ giải thích.

Chữ "Tôi sẽ nói" là năm uẩn giả, gọi đó là Ngã. Nói "sẽ nói" là phân biệt với đã nói, đang nói, quy kính Thế tôn đã xong, cho phép phát lời mở đầu luận rằng: "Tôi sẽ nói". Kế nữa, vì muốn soạn luận, cho nên trước phát khởi. Luận chép: cho đến mới bày tỏ ý kính lễ". Trong văn xuôi thì:

1. Nêu chung ý bài tụng.
2. Giải thích riêng văn tụng, đây là nêu chung.

Nay Luận chủ muốn soạn Luận Câu-xá, tuy là dùng đức mà với lấy người, nhưng bản ý cốt là để nêu lên Đức Thích-ca là thầy mình, đức thể tôn cao hơn các Thánh chúng Nhị thừa, Bồ-tát, cho nên trước khen ngợi công đức, rồi mới bày tỏ sự kính lễ. "Hoặc các Thánh chúng": Chỉ cho các ngoại đạo v.v... tự cho mình là Thánh chúng. "Ý nghĩa biểu thị chữ Chư ở đây là chỉ cho Phật Thế tôn". Dưới đây là giải thích riêng, dùng đức mà với lấy người. Những người khác không có đức, cho nên chữ Chư tuy mang nghĩa chung, nhưng lại tiêu biểu riêng cho Thế tôn. "Đức này phá được tối tăm, nên gọi là minh diệt": Đây là chung cho các thắc mắc, ý hàng phục rằng. Nói Chư là chung, vì sao lại tiêu biểu cho Phật? Cho nên nay nói chung: ở đây trí tuệ Phật, Thế tôn phá được hai thứ tối tăm nên gọi là Thế tôn. Hai thứ tối tăm đều diệt. Do Phật Thế tôn hai thứ tối tăm đều diệt, cho nên từ "chư tuy là nghĩa chỉ chung, mà lại biểu thị riêng Thế tôn."

Lại giải thích: Văn này nêu riêng người có công năng phá tối tăm. Đó là năng lực Phật có công năng phá hẳn các tối tăm nên gọi là Thế tôn minh diệt. Ý nói "Tất cả hạt giống" cho đến "... Nhất thiết phẩm minh", nghĩa là diệt, các cảnh minh, dứt nhiễm ô vô tri. Các cảnh tức là Bốn đế, Tu đạo. Mê cảnh này nên nói là Minh. Đây là giải thích Chư minh diệt. Cho nên Luận Chính Lý chép: Vì các cảnh giới minh cũng

diệt hẳn, cho nên đức dứt tròn đầy. Ý nói diệt Nhất thiết phẩm minh, dứt Bất nhiễm vô tri. Nhất thiết phẩm là tất cả phẩm loại pháp vì mê phẩm này, nên gọi là Minh. Ở đây giải thích tất cả các thứ u minh đều tiêu diệt. Cho nên Luận Chính Lý chép: Tất cả hạt giống minh đều diệt hẳn, nên trí đức tròn đầy.

Hỏi: Vì sao văn tụng trước nói "Nhất thiết", còn văn xuôi nói sau? Giải thích: Tụng vốn sắp xếp thứ lớp theo ý nghĩa, còn văn xuôi cốt lời sao cho tiện. Hoặc A-tỳ-đạt-ma cốt cầu Tính, Tướng, lời tiện thì nói, thứ lớp trước sau đâu có chắc chắn! Hỏi: Trí đức, Dứt đoạn lấy gì làm thể? Giải thích: Trí đức lấy trí tuệ trong thân Phật làm thể, nếu gộp thêm năm uẩn tuỳ hành làm thể. Thì đức dứt lấy trạch diệt làm thể. Hỏi: Nếu nói Dứt đoạn lấy trạch diệt làm thể thì vì sao luận Câu-xá quyển hai mươi bảy lại chép: Đoạn viên đức có bốn thứ:

1. tất cả phiền não dứt.
2. Tất cả định chướng dứt.
3. Rốt ráo dứt.
4. Gồm cả tập khí dứt.

Theo văn ấy luận, nếu tất cả phiền não chướng dứt thì được Trạch diệt, nếu Bất nhiễm vô tri định chướng dứt thì được Phi trạch diệt. Tức hai chướng trên đã dứt rồi chẳng lui sụt thì gọi là rốt ráo dứt, được cả trạch diệt và phi trạch diệt. Đây là phân biệt khác với độn căn. Như Lai chẳng những dứt được phiền não đó, mà ngay cả tập khí phiền não đó cũng dứt, được Phi trạch diệt, phân biệt khác với Nhị thừa lợi căn.

Lại giải thích: gồm cả tập khí phiền não cũng dứt, nghĩa là chẳng những dứt chướng phiền não, chướng Định mà ngay cả tập khí của hai chướng ấy cũng dứt. Xét Dứt đoạn ấy có ở cả Phi trạch diệt, vì sao chỉ nói Trạch diệt là thể? Giải thích: Dứt đoạn theo mạnh, Trạch diệt làm thể, nếu y theo việc nó làm chung cả Phi Trạch diệt, cho nên chẳng trái nhau.

Lại giải thích: Dứt đoạn chí lấy Trạch diệt làm thể, nhưng có định chướng.v.v... nên Trạch diệt chẳng hiển bày. Định chướng, v.v... nếu vô trạch diệt thì hiển bày. Năng hiển dứt, nên gọi là dứt viên đức.

Lại giải thích: Bốn dứt của văn đó đều là Trạch diệt, nếu phiền não dứt là Tự tánh dứt, nếu rốt ráo dứt gồm cả Tự tánh dứt, duyên phược dứt. Từ câu "Các thứ vô trí" "cho đến nên gọi là minh", chữ minh này nghĩa là tối tăm ngu dốt-nd). Ở đây giải thích nghĩa chữ Minh gồm nhiễm ô vô tri và Bất nhiễm ô vô tri, chẳng phải một, nên gọi là các vô tri. Nếu là nhiễm ô vô tri thì che lấp nghĩa thật của hai thứ lý và sự. Nếu

là Bất nhiễm ô vô tri thì làm chướng ngại hai thứ chân kiến Lý và Sự.

Lại giải thích: che lấp nghĩa thật là Bất nhiễm vô tri, làm chướng chân kiến là nhiễm vô tri.

Lại giải thích: che lấp nghĩa, thật là che lấp cảnh bên ngoài, làm chướng chân kiến, là chướng nội tâm. Năng phú, Năng chướng đều là nghĩa mê mờ, gồm có cả hai thứ vô tri. Hỏi: Nhiễm ô vô tri lấy gì làm thể? Giải thích rằng: lấy vô minh làm thể, cho nên chẳng nói đến các phiền não khác là vì vô minh chung cho cả các hoặc tương ưng. Nếu nói vô minh thì cũng hiển rõ hoặc khác. Hỏi: Bất nhiễm vô tri nghĩa đó thế nào? Giải thích rằng: Muốn giải thích nghĩa này thì sơ lược chia làm ba môn:

1. Nêu thể.
2. Giải thích tên gọi.
3. Phân biệt các môn.

- Trong nêu thể có ba:

a. Nêu lên thuyết khác.
b. Nêu lỗi.
c. Nêu nghĩa đúng.

a. Nói về thuyết khác: Người (soạn luận) và luận thuyết của đều có mười một vị Luận sư.

Luận sư thứ nhất nói: Khi chưa thành Phật thì thể của Bất nhiễm vô tri là pháp tâm, tâm sở của Độn dị thục Vô ký.

Luận sư thứ hai nói: Khi chưa thành Phật thì thể của Bất nhiễm vô tri là pháp tâm, tâm sở Độn bốn vô ký.

Luận sư thứ ba là Ngài Đức Quang ở Tây Vực nói: Khi chưa thành Phật thì thể của Bất nhiễm vô tri là pháp tâm, tâm sở Độn Tự tánh vô ký, chẳng thuộc bốn vô ký có ở cả ba cõi, thường thành tựu ở cả quá khứ và vị lai.

Luận sư thứ tư nói: Khi chưa thành Phật thì thể của Bất nhiễm vô tri là đồng phần của các Độn. Vì dựa vào Tuệ do đồng phần này sanh ra, nên cảnh quán chẳng rõ ràng.

Luận sư thứ năm nói: thể của Bất nhiễm vô tri là chẳng tự tại. Cho nên luận Chính Lý, quyển bảy mươi trong mục nói về thể của chướng Giải thoát này chép: có sư khác nói chướng giải thoát này chính là thể chẳng tự tại đối với các Định.

Luận sư thứ sáu nói: thể của Bất nhiễm vô tri là Phi đắc, cho nên luận Chính Lý, quyển bảy mươi chép: Có Sư khác nói: thể của chướng giải thoát này chính là các định Bất đắc.

Luận sư thứ bảy nói: thể của Bất nhiễm vô tri là (chẳng siêng cầu) v.v... Cho nên luận Chính Lý quyển bảy mươi chép: Có Sư khác nói: Đối với gia hành vì chẳng siêng cầu, chẳng nghe pháp, chẳng thường tu tập, cho nên giải thoát chẳng sinh. Đó gọi là thể làm chướng giải thoát.

Luận sư thứ tám chép: thể của Bất nhiễm Vô tri là Trí vô. Cho nên luận Chính Lý, quyển hai mươi tám trong mục giải thích về sự khác nhau giữa hai thứ vô tri có chép: Có thuyết cho rằng: Nếu Trí Năng chướng là Nhiễm vô tri Bất nhiễm vô tri chỉ có trí thì không có. Giải thích rằng: thể Vô Minh này Trí sáng tỏ Năng Chướng. thể Năng chướng ấy là Nhiễm vô tri. Chỗ “Trí vô” thì gọi là Bất nhiễm, lại giải thích: Đó là nghĩa của Luận sư Kinh bộ.

Luận sư thứ chín nói: Bất nhiễm Vô tri dùng tập khí chung của Pháp tâm, tâm sở làm thể. Cho nên luận Chính Lý, quyển hai mươi tám chép: Tâm và tâm Sở gọi chung là tập khí. Giải thích: Luận Chính Lý tuy không có chấp riêng, nhưng theo cổ sư mà phá thuyết “Trí hữu”. Thuyết này cho rằng tất cả các tập khí của pháp tâm, tâm sở đều gọi là Vô tri. tập khí Vô tri không có rộng hẹp.

Luận sư thứ mười nói: Bất nhiễm Vô tri thì gọi là tập khí. Trong pháp Tâm sở có thể tánh riêng. Cho nên luận Chính Lý quyển hai mươi tám chép: Có cổ sư giải thích tướng của tập khí rằng: Có sự khác nhau trong pháp tâm sở: bất nhiễm ô Pháp nhiễm ô và Bất Nhiễm ô thường do thói quen dẫn dắt, chẳng phải do Nhất thiết trí nối tiếp, hiện hành khiến tâm, tâm sở chẳng tự tại chuyển, đó gọi là tập khí. Giải thích: Cổ sư là chỉ Luận sư thời xưa theo Thuyết Nhất thiết hữu bộ. Các cổ sư này nói: Trong tâm sở có một tự thể riêng, gọi là tập khí, đó chính là Bất nhiễm vô tri. thể của tập khí Vô tri không có rộng hẹp. Như nhiễm ô vô tri có Vô minh riêng đều do tất cả pháp nhiễm và bất nhiễm của thói quen dắt dẫn, khi chưa thành Phật thì tất cả Tâm phẩm thường nối nhau sinh ra, khiến các pháp ấy đều có đủ trong tâm, chẳng tự tại chuyển, tuy tương ứng với ba tính, nhưng thể của nó là Vô phú, Vô ký.

Luận sư thứ mười một nói: thể của Bất nhiễm vô tri là tập khí. Cho nên luận Chính Lý chép: Đại đức Tiêm-ma nói rằng: Có pháp Bất nhiễm gọi là tập khí. Như Dị thục do nhân bất thiện chiêu cảm. Thế tôn xưa kia lúc còn làm Bồ-tát đã từng tu các Gia hành suốt trong ba Vô số kiếp, tuy có phiền não nhưng có thể dần dần dứt bỏ được các tập khí Bất nhiễm do phiền não gây ra, khiến cho tập khí pháp trắng dần dần thêm lớn. Sau tới lúc Ngài dứt hẳn được các lậu, thì các tập khí trên có thứ bị

diệt. Có thứ không bị diệt nhờ tu Gia hành trong thời gian dài, cho nên Ngài chứng được địa vị Vô thượng, các Lậu dứt hẳn. Nhưng Phật vẫn còn có tập khí pháp trắng cho nên tập khí có thứ diệt, có thứ không diệt. Giải thích: Vị luận sư này chấp có pháp khác là bất nhiễm ô, nhưng có thể gây ra chướng ngại Tuệ, như nhân Bất thiện chiêu cảm quả dị thục, vì có tự thể riêng. Nhưng Vô tri này chính là tập khí của tất cả phiền não. Các lời văn khác rất dễ hiểu được. Tiêm-ma, Hán dịch là Hỉ Lạc.

b. Nêu lỗi:

Phá luận sư thứ nhất rằng: Nếu thể tánh của Bất Nhiễm vô tri là pháp tâm, tâm sở Dị thục vô ký, thì Vô học Nhị thừa và Dị thục sinh tâm chẳng hiện tiền, chẳng thành tựu, nên lẽ ra gọi là Phật. Nếu nói vì chắc chắn khởi cho nên không gọi là Phật thì về sau khi khởi lên có thể chẳng gọi là Phật, khi chưa khởi, chẳng thành, lẽ ra gọi là Phật. Nếu nói vì có tập khí, nên chẳng gọi là Phật, nếu nói do có tập khí nên không gọi là Phật thì do đó chẳng gọi là Phật, thì còn quan hệ gì với phát tâm, tâm sở Dị thục nữa, cho nên thuyết này phi lý.

Phá thuyết của luận sư thứ hai rằng: Nếu Bất nhiễm Vô tri lấy bốn tâm Vô ký v.v... làm thể, Vô phú Vô ký ở cõi Dục và cõi Sắc chẳng hiện tiền, trở thành quá khứ, Vị lai, thế thì người Vô học ở cõi Vô sắc Dị thục sinh tâm chẳng hiện tiền, chẳng thành quá khứ, Vị lai, lẽ ra gọi là Phật, nên cũng là phi lý. Nếu nói sẽ khởi lên, vì có tập khí, nên chẳng gọi là Phật, thì y theo lý lẽ trước mà phá, nên cũng phi lý.

Phá thuyết của Luận sư thứ ba rằng: Nếu Bất nhiễm Vô tri lấy Tâm tự tánh Vô ký v.v... làm thể, thì trong ba cõi thường thành quá khứ, Vị lai, tuy không có lổi bất thành, nhưng trái với túc luận Thức Thân thứ mười bốn. Luận đó giải thích trong mười hai tâm sinh Vô sắc Dị thục sinh tâm chẳng hiện tiền, chẳng thành tựu tâm Vô phú Vô ký, trái với thuyết này, nên cũng là phi lý.

Phá thuyết của Luận sư thứ tư rằng: Nếu Bất Nhiễm Vô tri lấy các Đồng phần làm thể thế có một đường riêng, có khi chứa được thuyết này. Nhưng tra cứu các luận, thì hoàn toàn không có văn này, cho nên cũng phi lý.

Phá thuyết của luận sư thứ năm rằng: Nếu lấy chẳng tự tại làm thể của Chướng, thì luận Chính Lý, quyển bảy mươi phá rằng: phải có chút pháp có công năng làm Chướng ngại, khiến người đó ở trong Định chẳng tự tại chuyển, nếu chẳng như thế thì người đó vì sao chẳng được tự tại đối với các Định. Giải thích: phải có chút pháp Bất nhiễm Vô tri.

Phá thuyết của luận sư thứ sáu rằng: Nếu lấy Bất đắc làm thể của

Chướng, thì luận Chính Lý quyển bảy mươi phá rằng: Nếu chẳng đắc Định thì phải có nguyên nhân. Không thể nói chính là nhân Bất đắc, vì tự thể của nó chẳng thể tự làm nhân cho mình hoặc chướng Phiền não cũng có thể nói là lấy ứng quả bất đắc làm Tính. Đó đã chẳng đúng, vậy ở đây nói thế nào?

Phá thuyết của luận sư thứ bảy rằng: Nếu lấy không siêng cầu v.v... làm thể của Chướng, thì luận Chính Lý quyển bảy mươi chép: Quả A-la-hán cũng do không siêng cầu v.v... đối với Gia hành, nên thể chẳng được sinh, thế thì chẳng lẽ không có thể của chướng Phiền não khác ư?.

Phá thuyết của luận sư thứ tám rằng: Nếu Bất Nhiễm vô tri lấy trí vô làm thể, thì luận Chính Lý quyển hai mươi tám chép: Cổ sư phá rằng: Chẳng những Trí vô, mà còn vì không có pháp nào, chẳng được làm nhân.

Phá thuyết của luận sư thứ chín rằng: Nếu Bất nhiễm Vô tri tâm, tâm sở gọi chung là tập khí làm thể tánh, thì luận Chính Lý quyển hai mươi tám chép: Cổ sư phá rằng: Cũng chẳng nên nói có loại Tâm và Tâm sở như vậy gọi chung là tập khí. Vì Bất nhiễm Vô tri trước đã nói rồi: Nói rằng thứ Vô tri này là Tự tánh Trụ tâm v.v... làm thể là có sự sai khác. Nếu Tự tánh trụ Tâm là thể thì Phật cũng phải Bất nhiễm Vô tri. Nếu có sự sai khác và cái Năng sai khác, có thể là Vô tri ấy, chẳng phải Sở sai khác. Hiện thấy trong các phẩm loại tâm, tâm sở khác nhau như Thiện v.v... phải có pháp khác là cái Năng sai khác. Chẳng phải là tất cả, như trong Thiện phẩm phải có Tín v.v... trong Bất thiện phẩm có Vô tàm... trong nhiễm ô phẩm có buông lung... Trong các phẩm loại tâm, tâm sở như vậy phải có pháp khác có công năng gây ra sự sai khác. Cho nên trong đây cũng có pháp khác năng làm sai khác. Đó là Bất nhiễm Vô tri. (Giải thích: Y theo văn phá này thì biết là có nhà chấp chung).

Phá thuyết của cổ sư thứ mười rằng: Nếu Bất nhiễm Vô tri đối với Tâm sở có một tự thể riêng thì luận Chính Lý quyển hai mươi tám chép: Chính nghĩa gia (chỉ vị luận sư có cách giải đúng đắn) phá rằng: Nay xét kỷ thì thấy lời nói ấy là rất có lỗi. Vì các pháp tâm, tâm sở như Di sinh... đều cho rằng chẳng giác biết đúng như thật các tướng Vị, Thế, Thục v.v... (của chúng), nhưng chẳng thấy sinh tâm, tâm sở khác. Hơn nữa mỗi một niệm tâm, tâm sở đó đều sai khác mà sinh, lẽ ra trong niệm đều có pháp Vô tri khác nhau khởi lên.

Nếu cho rằng có tướng khác khiến cho Vô tri sai khác thì đó tức là Năng sai khác Tâm phẩm, đâu phải chấp rieng Bất nhiễm Vô tri.

Giải thích: Nếu vị Vị tri mà thường hành pháp này thì tất cả Dị sinh, các Thanh văn, Độc giác đều chẳng biết rõ, cho nên đều đều có Vô tri, nhưng thực ra chẳng thấy sinh ra tâm phẩm khác, mà chỉ có các Tâm sở Thiện v.v... sinh ra.

Nếu cho rằng: Pháp này chẳng trái với tất cả trong mỗi niệm thường tương ứng, phẩm tương ứng có sai khác, cho nên phải có sự sai khác. Do sự sai khác đó mà khiến cho phẩm tương ứng dị biệt sinh ra.

Nếu cho rằng: Dị tướng là sai khác thì tức là Dị tướng đó có thể khiến tâm phẩm biệt biệt Vô tri, đâu nhọc gì pháp khác?

Phá thuyết của Luận sư thứ mười một là Tiêm-ma rằng: Nếu Bất nhiễm Vô tri lấy tập khí làm thể, thì luận Chính Lý quyển hai mươi tám phá rằng: Thuyết giải như vậy thì về lý cũng có thể đúng, nhưng thuyết đó chẳng thể nêu rõ được thể tánh của nó. Vậy Bất nhiễm tập khí của nó là gì? Chẳng qua chỉ là nói suông để giúp cho thật hiểu. (Giải thích: Nói chúng là tập khí, về lý cũng không trái, nhưng chẳng nêu rõ được thể. Cho nen rốt cuộc thành ra nói sai.

c. Nêu nghĩa đúng:

Khi chưa thành Phật thì thể của Bất nhiễm Vô tri là tất cả mọi tuệ yếu kém Hữu lậu Vô nhiễm. Cho nên luận Chính Lý quyển hai mươi tám chép: cho nên, loại tuệ chẳng siêng cầu lý giải đối với Vị, thế, thục v.v... cùng với Di tướng pháp đều do nhân dẫn sinh ra, kia đồng loại với tuệ: Tuệ này đối với việc lý giải chẳng siêng cầu, lại làm nhân dẫn sinh ra Tuệ chẳng siêng cầu lý giải. Cứ xoay vần như vậy từ vô thỉ đến nay, tướng nhân quả vẫn huân tập thành Tánh. Cho nên, ngay ở trong cảnh của Vị v.v... đã thường huân tập thành ra cái Trí không thể kham nổi việc lý giải. Trí kém cỏi được tạo thành này gọi là Bất nhiễm Vô tri. Tức pháp tâm, tâm sở câu sinh này được gọi chung là tập khí. Về lý chắc chắn là phải như thế. Hoặc các hữu tình có giai đoạn phiền não, tất cả tâm vô nhiễm và sự nối tiếp (của chúng) do bị các phiền não xen nhau mà huân tập nên có khí phần năng thuận sinh phiền não. Cho nên các Tâm Vô nhiễm và quyến thuộc giống như hành tướng đó sai khác mà sinh. Do năng lực thường nối tiếp huân tập mà khởi lên, cho nên trong (Thân lìa lỗi) vẫn gọi là có tập khí. Bậc Nhất thiết trí thì dứt hẳn chẳng hành. Nhưng đối với giai vị đã dứt thì thấy Sở dứt thì có cả tâm nhiễm và tâm Bất nhiễm trong sự nối tiếp vẫn còn có tập tính thuận sinh phiền não còn sót lại. Đó là thấy khí phần của phiền não sở dứt. Trong đó, nếu là nhiễm thì gọi là Loại tính, nếu đạo Kim cương dứt được thì đều chẳng hiện hành. Nếu là Bất nhiễm thì gọi là thấy lập khí phiền

não Sở dứt. Cũng đạo ấy dứt, nhưng do căn sai khác mà có hành hoặc bất hành. Nếu đối với giai vị đã dứt mà tu vị Sở dứt thì chỉ trong tâm Bất nhiễm nối tiếp là còn có tập tính thuận sinh phiền não còn sót lại, thế là tu khí phần của phiền não bị dứt, gọi là tu tập khí phiền não sở dứt, vì đó là Hữu lậu, Vô học đã dứt, nhưng còn tùy theo căn cơ hơn kém mà có hành, Bất hành. Vì Thế tôn đã được pháp tự tại, cho nên phiền não đó rốt ráo bất hành. Cho nên chỉ có Phật được gọi là Thiện tịnh nối tiếp, là do đây hành không có lỗi, đắc pháp Bất cộng, Ba niệm trụ v.v... lại do đây mà mật ý nói, chỉ có Phật được gọi là đắc quả Vô học.

Giải thích: Ý Chính Lý luận cho rằng: Bất nhiễm Vô tri thì tuệ kém cỏi) là thể, Vô tri hẹp, tập khí rộng. Nhưng lý giải về tập khí thì có hai giải thích khác nhau. Một giải thích rằng: tuệ yếu kém câu sinh pháp tâm, tâm sở được gọi chung là tập khí. Giải thích khác là: tập khí chẳng những chung cho tâm pháp Tâm sở, mà còn chung cho cả thân nối tiếp.

Lại, Bà-sa quyển một trăm năm mươi ba, trong mục Giải thoát chướng thể nói rằng: Về giải thích chướng có thuyết cho vô tri ở dưới là thể, có thuyết cho ở trong định chẳng tự tại là thể, có thuyết cho rằng các định bất đắc là thể. Luận Bà-sa tuy không có lời phê bình, song luận Chính Lý thì cho thuyết của vị sư đầu tiên là đúng. Cho nên luận Chính Lý quyển bảy mươi nêu ra bốn Sư là thể của chướng Giải thoát. Vị sư đầu tiên nói rằng: Có tính Vô tri, Vô phú, Vô ký yếu thì có công năng chướng sự giải thoát, đó là thể của giải thoát chướng. Sư thứ hai cho rằng: Bất tự tại là thể (của chướng Giải thoát). Sư thứ ba cho Bất đắc là thể. Sư thứ tư thì cho không siêng cầu v.v... là thể (luận Chính Lý) lại nói rằng: Thuyết đầu tiên là đúng. Thuyết của ba sư sau có nói ở thuyết trên. Dùng văn này chứng minh, cho nên biết rằng: (Tuệ yếu kém) là thể của Bất nhiễm Vô tri.

Lại Pháp sư Nguyên Du trong giải thích luận thuận Chính Lý, chép: "Hoặc các hữu tình" trở xuống là nói: Vì các tâm Vô nhiễm và thân nối tiếp có các khí phần do phiền não huân tập mà thành, nếu vô minh này nhiều thì tâm thiện hiện hành cũng nhiều điều tối tâm thuận theo Vô minh. Ví dụ khác cũng thế. Dùng tập khí này mà gọi tên loại Vô tri này, vậy thể này là gì? Vì khi chưa thành Phật. Thì tất cả pháp thiện Hữu lậu, Vô ký đều thuận Vô minh, trái với Biến tri, nên đều gọi là Vô tri. Khí phần nhiễm phần như vậy cũng là hữu lậu thuộc về Nhiễm. Vì vậy ở đây chẳng nói. Cho nên ở giai vị đã dứt kiến bị dứt, nghĩa là từ người Dự lưu cho tới người Vô học, phẩm Nhiễm, Bất Nhiễm

đều có tính tập khí phiền não của kiến sở dứt, chỉ trừ vô lậu. Nhiễm gọi là loại tính, vì thuộc loại Phiền não. Bất nhiễm là tập khí, vì do phiền não huân tập thành. Ý này đều dùng các tâm Vô nhiễm hữu lậu, hoặc thân thuận theo Phiền não, tương tự phiền não gọi là tập khí. Bất nhiễm Vô tri, tập khí Vô tri không có rộng hẹp. Vì thân Phật rốt ráo chẳng thuận theo phiền não, dứt hẳn tập khí, gọi là Tịnh nối tiếp, vì chẳng còn học trí tuệ nữa, mới gọi là Vô Học, văn còn lại rất dễ hiểu.

- Giải thích tên gọi:

Thể chẳng phải nhiễm nên gọi là Bất nhiễm, đối với Cảnh. Chẳng liễu ngộ gọi là Vô tri. Vô tri tức là bất nhiễm, gọi là bất nhiễm vô tri thuộc về Trì nghiệp thích. (Cách giải thích theo nội dung vấn đề-nd) Hoặc gọi là tập khí. Nên luận Chính Lý chép: Thứ Bất nhiễm vô tri này thì gọi là tập khí. Gọi là tập khí thì tập là thường tập (huân tập luôn luôn), khí là khí phần, có khí phần thường tập của các Phiền não và trí yếu kém v.v... nên gọi là tập khí. Vì là khí của sự huân tập, nên gọi là tập khí. Thuộc về Y chủ thích (cách giải thích theo chủ đề-nd). Lại giải thích: Gọi là tập khí, vì có khí phần do các Phiền não huân tập, thuộc về Trì nghiệp thích. Hoặc gọi là Tuệ bất cần cầu tuệ giải, hoặc gọi là Vô kham năng trí, hoặc gọi là kém trí, hoặc gọi là kém vô tri như luận Chính Lý đã nói. Hoặc gọi là Hạ vô tri, hoặc gọi là Tà trí như luận Bà-sa chép. Các tên gọi như vậy, danh tuy khác nhau mà thể giống nhau, suy nghĩ sẽ hiểu.

- Các môn nói rộng, gồm:

1. Đối với Nhiễm thì nói về sai khác.
2. Đối với tập thì nói về rộng hẹp.
3. Chia ra ba tánh.
4. Nói về Đoạn phần vị.

Về Mục thứ Nhứt: Nói về sự sai khác đối với Nhiễm, luận Chính Lý gồm có ba giải thích:

- Giải thích thứ nhất nói rằng. Nay xét kỷ thấy hai thứ Vô tri khác nhau, nghĩa là do đó mà xác lập được sự khác nhau giữa Ngu và Trí, như vậy gọi là tướng Nhiễm Vô tri. Nếu do đó mà có trí trong Cảnh, thì Trí chẳng bằng Ngu, đó là tướng thứ hai. Giải thích: Ngu chỉ cho Dị sinh, Trí là là bậc Thánh. Hai thứ này khác nhau do Nhiễm vô tri. Nếu dứt được thì gọi là Thánh, nếu chẳng dứt được thì gọi là Phàm. Nếu do Bất Nhiễm Vô tri này có nặng nhẹ thì đối với Cảnh có khi có vị A-la-hán chẳng biết muối đỏ, nhưng có Dị sinh lại thông thạo cả Ba Tạng. Đó gọi là Cảnh, Trí chẳng bằng Ngu.

- Giải thích thứ hai rằng: Lại, nếu dứt rồi, thì Phật và Nhị thừa không khác nhau, đó là tướng thứ nhất. Nếu đã dứt rồi mà Phật và Nhị thừa vẫn còn có hành, Bất hành thì đó là tướng thứ hai. Giải thích: Nhiễm ô vô tri, ba thừa đều dứt, đều chẳng hiện hành thì gọi là chẳng sai khác. Hoặc cùng chứng Trạch diệt thì gọi là chẳng sai khác. Bất Nhiễm Vô tri tuy ba thừa cùng dứt duyên trói buộc, nhưng Nhị thừa thì hiện hành, còn Phật chẳng hiện hành.

- Giải thích thứ ba rằng: Lại, đối với Sự, Tự tướng, Cộng tướng đều ngu thì gọi đó là tướng thứ nhất của Nhiễm Vô tri. Nếu đối với các tướng các pháp như Vị, Thế, Thục, Đức, Số, Lượng, Xứ, Thời, Đồng, khác v.v... mà không hiểu đúng như thật thì gọi là Bất Nhiễm Vô tri. Giải thích: Nếu đối với các Sư mà mê Tự tánh, mê Cộng tướng thì đó gọi là Nhiễm vô tri.

Nếu đối với các sự nhỏ nhiệm khác nhau của các pháp như Vị (Vị của các pháp như vi đắng v.v...). Thế (Thế lực của các pháp dẫn tới Tự quả sau này, hoặc có thế lực thêm bớt v.v...). Thục (Lực chính khởi của các pháp có thể dẫn tới Tự quả, gọi là Thục, hoặc thành tựu thì gọi là Tựu), Đức (đức dụng của các pháp). Số (Chỉ các số như một, hai v.v...). lượng (chỉ cho lượng to, nhỏ). Xứ ((chỉ nơi chốn gần, xa). Thời (chỉ cho thời gian lâu mâu). Đồng (chỉ cho các pháp giống nhau). Dị (chỉ cho tướng sai khác v.v... của các pháp) mà chẳng thể giác biết được như thật thì gọi là Bất Nhiễm Vô tri.

Về mục thứ hai: đối với tập nói về rộng hẹp.

Vô tri thì hẹp, còn tập khí thì rộng, Bất Nhiễm Vô tri phải là tập khí, có tập khí này nhưng chẳng phải Vô tri. Nghĩa là Vô tri Câu sinh Tâm, pháp Tâm sở hoặc tất cả tập khí của thân nối tiếp.

Về mục ba: Nói rộng về ba Tánh.

Bất Nhiễm vô tri có cả Thiện, Vô phú, Vô ký. Đã gọi là Bất Nhiễm thì chứng tỏ đó chẳng phải là Bất thiện Hữu phú, Vô ký. Nếu có cả Thiện thì là bậc Vô học cõi Vô sắc, hằng thành tựu, cho nên có thể chẳng gọi là Phật . Nếu chỉ có Vô ký, thì bậc cõi Vô Học Vô Sắc, mà Dị thục sinh tâm chẳng hiện ở trước, chẳng thành tựu, nên lẽ ra được gọi là Phật. Lấy đó mà nói, thì cũng có cả thiện.

Hỏi: Nếu có cả thiện thì vì sao luận Bà-sa quyển chín chép: Hỏi Tà trí đó là gì?

Đáp là Vô phú, Vô ký, Tà hành tướng trí của cõi Dục trong tu Sở dứt. Như đối với "gốc cây cụt" mà lại tưởng là người, đối với người lại tưởng là "gốc cây cụt" chẳng phải đạo mà tưởng là đạo, hoặc là đạo

mà tưởng chẳng phải đạo, các thứ đại loại như vậy. Lại, luận Chính Lý quyển bảy mươi chép: Có tánh yếu kém vô tri vô phú vô ký làm chướng ngại giải thoát. Đó là thể của chướng giải thoát. Lại nói: Các vị đại luận sư đều nói: Luyện căn đều để ngăn chặn Vô phú, Vô ký, Vô tri do sức kiến tu dứt hoặc sanh ra không biết hiện hành. Theo hai luận đó thì chỉ nói Vô ký. Giải thích: Luận Bà-sa chỉ giải hành tướng Tà, trí chẳng thật tài hành nó chẳng thật biết, nên gọi là Tà. Vì vậy gọi là Vô ký. Trong luận Chính Lý nêu ra thể làm chướng giải thoát , và thể làm chướng căn, nên nói là Vô ký. Nay nêu chung có thể tính bất nhiễm vô tri, vì vậy cũng tất cả thiện. Hoặc Vô tri có hai, một là pháp lực chướng thiện kém hai là pháp lực chướng vô ký mạnh mẽ. Luận Bà sa, luận Chính Lý y theo mạnh mẽ mà nói. Cho nên nói về Vô ký. Nay nói về Thiện cũng là nói theo thứ yếu kém.

Lại giải thích: Các luận đều nói: bất nhiễm Vô tri, Vô phú, Vô ký, biết rõ là chẳng có thiện, tuy có lúc chẳng thành, Vô phú pháp tâm, tâm sở nhưng vì phải khởi lên, vì có tập khí cho nên chẳng gọi là Phật.

Tuy có hai giải thích, nhưng ý cho rằng cách đầu là hay hơn. Nếu còn thắc mắc về cách sau, thì nói theo giải thích đầu.

Về mục thứ tư: nói về Đoạn phần vị.

Nếu là Bồ-tát thì trải qua ba vô số kiếp Bất nhiễm Vô tri này mới tùy theo giai vị mà dứt dần, tới định Kim Cương dụ mới dứt hết tất cả. Nếu là Nhị thừa thì tuy có phần dứt, nhưng chẳng phải dứt lỗi. Nên biết trong đây, cái gọi là dứt rốt ráo chẳng sinh, đắc Phi trạch diệt. Gọi là dứt, chẳng phải y theo Trạch diệt. Nếu y theo thể Trạch diệt thì ba thừa cùng dứt tức, chẳng sai khác.

Hỏi: Bồ-tát dứt Bất nhiễm Vô tri, đác Phi trạch diệt. Vậy ở vị nào mới đắc?

Giải thích: Tới Định Kim Cương Dụ mới dứt hết tất cả, mới đắc Phi trạch diệt.

Hỏi: Nhiễm ô vô tri Thấy đạo sở dứt khi ở Tăng thượng nhẫn chắc chắn chẳng hiện hành, cho nên đắc Phi trạch diệt bất nhiễm vô tri, ba mươi bốn niệm cũng chắc chắn không hiện hành, vì sao không ở thấy đạo sơ vị mà đắc phi trạch diệt?

Giải thích: Việc đắc Phi trạch diệt chỉ y theo thiếu duyên. Lúc duyên hơn bị thiếu, mới đắc diệt đó. Khi đến Tam-ma-địa Kim Cương Dụ. Thì Thắng duyên bất nhiễm vô tri mới thiếu. Cho nên ở giai vị này mới đắc Phi trạch diệt. Như Hiện quán biên Thế tục trí v.v... tuy thể tánh rốt ráo bất sinh, ở giai vị trước cũng chẳng ngoài quán, nhưng đến

sau Ba đế Hiện quán, vì duyên hơn bị thiếu nên mới đắc Phi trạch diệt. Cho nên luận Chính Lý giải thích Ba hiện quán biên Thế tục trí nói: rằng vào lúc ấy khởi đắc tự tại. Vì các duyên khác chướng ngại, nên thể chẳng hiện tiền (trên đây là văn luận Chính Lý). Bất nhiễm Vô tri, so sánh cũng có thể như thế. Kiến nhiễm Vô tri tăng thượng nhẫn vị cũng thiếu duyên tốt, đắc Phi trạch diệt, nên chẳng thành ví dụ. Nếu y theo thuyết của các Luận sư Tây Vực thì ba mươi bốn niệm cũng được phép nằm ngoài quán. Nên chẳng thành nan nữa. Phải biết rằng luận này y theo chứng được Bất sinh thì gọi là dứt lại nói vị lai, nếu y cứ bất thành thì gọi là dứt cũng có cả quá khứ. Câu "chỉ có Phật Thế tôn cho"đến nên gọi là Diệt".

Đây là giải thích nghĩa của Diệt. Chỉ: phân biệt với Nhị thừa. Thành tựu gọi là Đắc. Bất thoái thì gọi là đối trị hẳn. Đối trị có hai: Một là Thánh đạo, hai là Như thật giác (giác biết đúng như thật). Tất cả cảnh: là bốn đế và Tu đạo. Tất cả chủng là: chỉ Tất cả hạt giống loại. Minh (u mê, tăm tối) có hai thứ là: Nhiễm và Bất nhiễm. Bất sinh cũng có hai thứ: Trạch diệt, Phi trạch diệt. Vô vi thể là thường, nên nói là Bất sinh. Chỉ có Phật, Thế tôn vì được đạo Thánh đối trị hẳn, mới chứng được pháp trạch diệt bất sinh nên gọi là diệt, được đối trị hẳn như thật giác đối với tất cả chủng loại Bất nhiễm ô minh, chứng pháp phi trạch diệt bất sanh nên gọi là Diệt.

Từ câu "Thanh văn, Độc giác..." cho đến "Phi Tất cả hạt giống": là Nếu kém để bày hơn. Nhị thừa tuy diệt các minh giống như Thế tôn, vì nhiễm Vô tri rốt ráo dứt hẳn, nên gọi là Nhị thừa. Nhưng vì Nhị thừa chẳng phải đã dứt được tất cả Bất nhiễm vô tri, nên chẳng gọi là Phật.

Câu "Vì sao là Hỏi: Vì sao biết được Nhị thừa chẳng phải đã dứt được tất cả hạt giống u mê tăm tối.

Từ câu "Do đối với Phật pháp cho đến vẫn chưa dứt là: Đáp: Phật pháp: Chỉ cho các pháp như mười lực v.v... trong thân Phật. Lại giải thích: Pháp mà Phật biết; tức là rất xa.

Thời rất xa: Chỉ cho thời gian ngoài tám muôn kiếp. Xứ cực xa chỉ chỗ ngoài Tam thiên Đại thiên thế giới. Các Nghĩa loại: là chỉ cho nghĩa chủng loại tất cả các pháp vô biên khác nhau. Thanh văn, Độc giác vì Bất nhiễm vô tri vẫn chưa dứt được. Bởi thế đối với việc rất xa v.v... họ không hiểu do không hiểu, điều đó nói lên Nhị thừa không có công năng dứt tất cả hạt giống. Nhưng các luận nói Nhị thừa có công năng dứt hết bất nhiễm vô tri, đó là nói theo Duyên buộc dứt.

6. PHẦN KẾT DẪN ĐOẠN VĂN TRÊN

Từ câu "Đã khen ngợi Thế tôn..." cho đến "đức lợi tha tròn đầy". Đây là phần kết dẫn.

Từ câu "Cứu vớt chúng sinh..." cho đến "bởi vậy ví với sình lầy". Đây là nhắc lại lời giải thích riêng về vũng bùn sinh tử (sinh tử nê). Do sinh tử là chỗ đắm chìm, của các chúng sinh khó có thể thoát ra được hoặc sâu nên gọi là chỗ chìm ngập, hoặc sình lầy nên gọi là chỗ đắm đuối, vì rộng nên khó thoát ra, bởi vậy ví với sình lầy. Nghĩa là nghiệp Dị thục là đất. Phiền não là nước, hòa quyện vào nhau mà gọi là bùn lầy sinh tử. Tức sinh tử gọi là bùn, đó thuộc về Trì nghiệp thích. Lại giải thích: thể của bùn sinh tử, là tất cả pháp Hữu lậu: do nó chịu nhiều vòng sinh tử, người Hữu học chỉ thoát ra được dần dần, còn nếu là người Vô học thì hết đời này chẳng còn thọ thân nữa, được gọi là xuất (thoát ra khỏi. Lại giải thích; Bùn lầy sinh tử gọi là vũng bùn sinh tử, sinh tử là quả Dị thục, bùn là nghiệp ác phiền não. Nếu người Hữu học thì thoát khỏi từng phần Vũng bùn sinh tử. Nếu là người Vô học thì thoát khỏi hoàn toàn Vũng bùn sinh tử. Lại giải thích: sinh tử Vị lai gọi là bùn, nếu là người Hữu học thì còn phải thọ nữa, nên chưa được gọi là xuất. Bậc Vô học chẳng còn thọ nữa, nên gọi là Xuất. Cho nên trong mười hai Duyên khởi, Vị lai gọi là Sinh già chết.

Từ câu "Chúng sinh ở trong..." cho đến "Cứu vớt cho họ thoát ra": Đây là giải thích nghĩa Cứu vớt. Vì chúng sinh bị chìm đắm không ai có thể cứu được, cho nên Thế tôn xót thương nghĩ cách nói pháp hợp với căn cơ, tùy theo duỗi tay Chính pháp giáo ứng với Ba thừa mà cứu vớt giúp họ thoát ra. Cho nên luận Chính Lý chép: (Phật) duỗi tay giáo pháp chân chính cứu vớt chúng sinh thoát khỏi Vũng bùn sinh tử, vì thế ân đức tròn đầy.

Hỏi: Ân đức ấy lấy gì làm thể?

Đáp: Lấy Đại bi làm thể. Nếu y theo tùy hành thì năm uẩn là thể, cho nên luận hiển Tông chép: "các hữu thành tựu Xảo trí đại bi, trao lời thích ứng thì gọi là cứu vớt cho ra khỏi. Luận đó coi Xảo trí và Đại bi là thể". Đã khen ngợi công đức của Phật rồi, sau đó còn bày tỏ sự kính lễ". Đây là kết dẫn.

Từ câu "Kính lễ như vậy..." cho đến "gọi là vị thầy đúng lý". Chữ "khể" nghĩa là tới. Chữ "Thủ" là đầu (đây là giải thích chữ Khể thủ: rập đầu lạy sát đất-nd). Lấy chỗ cao của mình (là đầu) để tiếp xúc với chỗ thấp của Phật (là chân), nên gọi là kính lễ. Chỉ chung cả ba đức, cho nên

nói là "như vậy". Dạy bảo chúng sinh đúng như thật tế không điên đảo, khiến họ thực hành pháp thiện, răn bảo chúng sinh khiến họ chẳng làm điều ác, đó gọi là vị thầy đúng lý. Cho nên luận Bà-sa quyển mười sáu chép. "Ngăn chặn những việc không có lợi ích thì gọi là Răn bảo. Cho những điều có lợi ích thì gọi là dạy trao". Như thuyết đó có nói rộng.

Từ câu "vị thầy đúng lý..." cho đến và nguyện thần thông": Trên đã trình bày đầy đủ về ba đức. Nay lại kính riêng đức lợi tha. Bài tụng này nên nói là: "Kính lễ đức tự lợi như thế". Kính lễ đức lợi tha của vị Thầy đúng như lý, đức lợi tha này có tính vượt trội là làm lợi ích cho chúng sanh, cho nên quy kính hai lần. Nhờ Chính giáo cứu vớt hữu tình giúp họ thoát khỏi vòng sinh tử, chẳng nhờ uy lực của Luân Vương, chẳng nhờ thiên thần v.v... ban cho toại nguyện, chẳng do thị hiện thần thông khiến họ thoát khỏi vòng sinh tử. Ba thứ này chỉ có thể cứu vớt tạm thời, chẳng thể rốt ráo giúp (chúng sinh) thoát khỏi vòng sinh tử.

Lễ vị Thầy đúng lý để làm gì? (là) hỏi về ý kính lễ.

7. NÓI VỀ LUẬN ĐỐI PHÁP TẠNG

Từ câu "Luận Đối Pháp Tạng" cho đến câu "nên gọi là Luận". Là nêu bài tụng để đáp, dạy học trò làm điều lành dứt điều ác, nên gọi là Luận.

"Luận là gì"? Là hỏi.

"Là Đối pháp tạng". Là đáp.

"Thế nào là Đối Pháp"?

"Dưới đây là phần hai: tùy theo từng thắc mắc mà đáp riêng". Trong đó có ba:

1) Nêu thể của đối pháp.

2) Giải thích danh từ Tạng.

3) Nói về ý thuyết, người thuyết.

Đây là nêu ra thể của đối pháp. Trước bài tụng là khởi vấn, từ câu "Tụng chép: cho đến" các Tuệ Luận: là tụng đáp. Tịnh tuệ tùy hành, gọi là Đối pháp, cùng các Tuệ các luận có thể đạt được Tịnh tuệ Vô lậu này cũng gọi là Đối pháp. Tiếng Phạm là "Già đà", Hán dịch là Tụng. Xưa dịch kệ, là sai.

Từ câu "Luận rằng... cho đến câu" "A Tỳ-đạt-ma": y theo văn xuôi, một là nêu thể, hai là giải thích tên gọi, dưới đây là nêu ra thể giải thích câu trên của bài tụng. Tuệ là phân biệt pháp Bốn Thánh đế. Tịnh là Vô lậu. Vì lìa hai phược, nên gọi là Tịnh tuệ.

Hỏi: vì sao trong tương ứng Câu hữu v.v... lại chỉ nói nghiêng về Tuệ?

Giải thích rằng: Vì chỉ có Tuệ có đủ ba hiện quán: suy tìm gọi là thấy, lự cảnh gọi là Duyên, thành xong gọi là Sự, Cho nên chỉ nêu tên Tuệ. Các tâm tâm sở khác có hai thứ Duyên và Sự, nhưng không có thấy hiện Quán. Các pháp câu hữu chỉ có sự hiện quán không có hai thứ thấy và Duyên. Cho nên không nêu danh. Hoặc trí tuệ dứt hoặc mạnh nên chỉ nêu tên.

Hỏi: Vì sao chẳng nói Tịnh nhẫn Trí kiến mà nói Tịnh Tuệ?

Giải thích: Có khi nhẫn chẳng phải Trí, như tám Nhẫn, có khi Trí chẳng phải là kiến như Tận, Vô sinh. Tuệ có đủ ba thứ, vì danh (nghĩa) rộng, cho nên lập riêng Tịnh tuệ. Quyến thuộc tức tương ứng, câu hữu của Tuệ và Đắc gọi là Tùy hành.

Hỏi: Tương ứng Câu Hữu, vì là nhân Câu Hữu, cho nên có thể gọi là Tùy hành. Đắc nhân phi Câu hữu, vì sao nói là Tùy hành?

Giải thích: Thuận theo thì gọi là Tùy, chẳng phải thành nhân. Hỏi: đi đôi với pháp hoặc sau pháp thì có thể gọi đó là Tùy. Đắc ở trước pháp thì vì sao là Tùy hành? Giải thích: Tính tương thuận nhau thì gọi là Tùy, chẳng phải cứ đi đôi, hoặc sau thì mới gọi là Tùy.

Hỏi: Nếu đắc Tùy hành đó, vì sao các luận giải thích trong nhân Câu hữu đắc phi tùy chuyển? Lại luận Bà-sa quyển ba trong mục giải thích về Đắc phi thế v.v... Đệ nhất pháp nói rằng: Đắc và pháp đó chẳng đi theo nhau. Theo các luận đó thì Đắc phi tùy hành.

Giải thích: Tùy chuyển có hai thứ:

1. Nhân Câu hữu, nên gọi là Tùy chuyển.
2. Thuận theo nhau, nên gọi là Tùy chuyển.

Tùy hành cũng có hai:

1. Nhân Câu hữu gọi là Tùy hành.
2. Thuận theo nhau gọi là Tùy hành, hay trong các luận nói Đắc gọi là Tùy hành, Tùy chuyển thì đó là nói về thuận theo nhau.

Hay trong các luận nói Đắc phi tùy chuyển, tùy hành là nói theo nhân Phi câu hữu y theo văn dẫn đó thì Đắc chẳng phải Tùy hành.

Hỏi: Tùy hành có thuộc về Tuệ hay không?

Giải thích: cũng thuộc về tịnh tuệ. Tịnh tuệ và quyến thuộc đều gọi là tùy hành, vì thứ này thứ kia xoay vần đi theo nhau. Vì vậy, luận Bà-sa quyển tám mươi mốt khi nêu ra thể của Hỉ vô lượng có chép: Hỉ lấy Hỉ căn làm Tự tánh, nếu gồm thủ tương ứng Tùy chuyển thì ở cõi dục, bốn Uẩn là Tự tánh, ở cõi sắc năm Uẩn là tự tánh lại luận Chính

Lý (luận) hiển Tông trong phần nói về Ba niệm trụ, khi giải thích tương tạp niệm trụ đều nói là bao gồm cả Tuệ, vì trong ba niệm trụ chỉ có tương tạp niệm trụ là dứt được hoặc. Tới phần Niệm trụ sẽ có trích dẫn giải thích.

8. DÙNG LUẬN ĐỂ GIẢI THÍCH VĂN-TƯ-TU

Lại giải thích: Tùy hành chẳng thuộc về Tuệ. Tùy Tuệ hành, nên gọi là Tùy hành. Bà-sa y theo sự sự tùy chuyển lẫn nhau: Còn luận Chính Lý, luận hiển Tông thì y theo sự đan xen lẫn nhau, mỗi sách y theo một nghĩa, nhưng đều chẳng trái nhau. Tuy có hai giải thích, nhưng giải thích trước là hơn. Như vậy nói chung, năm uẩn Vô lậu gọi là Đối pháp. Đó là Thắng nghĩa A-tỳ-đạt-ma, là Vô lậu, nên gọi là Thắng. Có nghĩa dụng nên gọi là Nghĩa. Thắng thì gọi là nghĩa, tức là Thắng nghĩa, gọi là A-tỳ-đạt-ma, thuộc về Trì nghiệp thích.

"Nếu nói Thế tục..." cho đến "A-tỳ-đạt-ma": là giải thích câu dưới của bài tụng: Nói thế tục là pháp Hữu lậu, ẩn chướng chân lý gọi là Thế. Sự tướng hiển hiện, thuận theo tục tình gọi là Tục. Lại giải thích: Vì pháp Hữu lậu có thể hủy hoại và có đối trị, nên gọi là Thế tục. Ngay nơi Thế gọi là Tục, Ngay nơi Thế tục gọi là A-tỳ-đạt-ma, thuộc về Trì nghiệp thích. Tức các tuệ các luận có thể đạt được đối pháp Tịnh tuệ này. Tuệ: là đắc tịnh tuệ đối pháp này. Các tuệ các luận, các Tuệ hữu lậu gồm: Tu tuệ: gồm bốn gốc lành như Noãn v.v... Tư tuệ: chỉ cho Niệm trụ chung và riêng. Văn tuệ: chỉ cho năm pháp quán dùng tâm. Sinh đắc Tuệ: nghĩa là Năng thọ trì Ba tạng giáo pháp. Y theo một tướng, mà nói về bốn thứ hương Tuệ. Dần nhập quán vị, thứ lớp trước sau chưa phải đã cùng tận lý. Nếu y theo cùng tận lý thì tướng, chung tướng riêng và giai đoạn năm pháp quán dừng tâm đều có cả Tu tuệ, Tư tuệ, Văn tuệ, văn dưới sẽ nói. Bốn Tuệ hữu lậu dần dần theo thứ lớp, lẽ ra nên giải thích dần dần thuận theo thứ lớp bốn thứ đó. Nay đối chiếu với Thánh đạo thân sơ, gần xa, cho nên thuyết về bốn thứ hương đó ngược với thứ lớp trên. Có vị cổ đức nói Văn tuệ duyện theo danh, cũng có thể thọ trì đọc tụng, giải thích này không đúng. Là với nghĩa chẳng đúng của luận Tỳ-bà-sa. Bà-sa quyển bốn mươi hai chép: Lời Bình rằng: Lẽ ra nói thế này: Nếu đối với ba tạng, mười hai phần giáo, thọ trì đọc tụng rốt ráo lưu hành thì đó là Sinh đặc Tuệ.

Hỏi: Vì sao chẳng chấp nhận Văn tuệ, Thọ trì Đọc tụng?

Giải thích: Nếu chủ yếu là chánh Văn (nghe pháp) thì chỉ là sinh

đắc Tuệ do Văn mà thành gọi là Văn Tuệ. Bốn Tuệ hữu lậu tự tánh đều là Tuệ, nếu kèm theo Tùy hành thì đều có cả năm uẩn. Tư, Văn sinh đắc đều có công năng phát nghiệp. Cùng một tính chất, cho nên Tánh tương thuận theo, cũng gọi là Tùy hành, cho nên chung cả Sắc uẩn.

Hỏi: Làm sao biết được hai thứ Văn tuệ và Tư tuệ có công năng phát nghiệp?

Giải thích: luận Chính Lý quyển bốn mươi hai chép: Các quả của luật nghi có thứ được sinh ra từ gia hành thiện tâm, có thứ được sinh ra từ Sinh đắc thiện tâm. Nếu được sinh ra từ Gia hành thiện tâm thì trước xả luật nghi, sau dứt gốc lành.

Lại, Bà-sa nói rằng: "Hỏi Tướng nghiệp dị thục lấy gì làm tự tánh? Là thân nghiệp, ngữ nghiệp hay ý nghiệp?

Đáp: cả ba nghiệp làm tự tánh.

Luận Bà sa chép: Hỏi tướng của nghiệp Dị thục là do văn mà thành, do tư mà thành hay do Tu mà thành?

Đáp: chỉ do Tư mà thành, chẳng phải do Văn, chẳng phải do Tu. Vì sao? Vì nghiệp này là hơn, nên chẳng phải do Văn mà thành, vì cõi Dục trói buộc, nên chẳng phải do Tu mà thành. Có thuyết nói nghiệp này do cả Văn, Tư, mà thành, nhưng chẳng phải do tu mà thành, vì dùng văn này chứng cho nên biết văn, tư có công năng phát được Thân, Ngữ. Hỏi: Nếu nói Văn, Tư có công năng phát Thân, Ngữ, đã có công năng phát Ngữ thì có thể thọ trì ba tạng giáo pháp, vì sao chỉ nói sinh đắc tuệ? Giải thích: Văn, tư có công năng phát Thân nghiệp Ngữ Nghiệp vượt hơn. Nghiệp đó chẳng phải hơn, nên chỉ là sinh đắc. Nhưng người xưa nói: Gia hành thiện tâm chẳng thể phát Thân nghiệp Ngữ Nghiệp.

Dẫn Bà-sa quyển bốn mươi bảy chứng minh rằng: Hỏi: thiện tâm cõi Sắc tất cả đều có tùy chuyển giới phải không?

Đáp: Chẳng phải tất cả đều có. Có nghĩa là Sơ tĩnh lự có sáu thiện tâm, không có tùy chuyển giới.

Sáu thiện tâm là:

1. Thiện nhãn thức.
2. Thiên nhĩ thức.
3. Thiện thân thức.
4. Thiện tâm lúc chết.
5. Khởi biểu thiện tâm.
6. Tuệ tương ưng với thiện tâm do văn mà thành.

Ý người xưa nói: luận Bà-sa ngoài Văn tuệ có nói riêng về Phát biểu tâm, nên biết là Văn tuệ chẳng thể phát nghiệp? Hỏi vặn rằng:

Qua đời là sinh đắc, nói riêng về Sinh đắc có công năng Phát nghiệp đâu ngại gì ngoài văn tuệ, nói riêng văn, tuệ năng phát nghiệp. Nếu nói tâm lúc chết yếu kém không thể phát nghiệp cho nên nói riêng về sanh đắc phát nghiệp tâm, thì đâu ngại gì văn, tuệ không phát nghiệp, nói tâm văn, tuệ có công năng phát nghiệp cũng thuộc về tâm phát nghiệp. Cho nên đó chẳng phải Định chứng, huống chi có văn làm chứng. Cho nên biết thuyết của người xưa là phi lý.

Lại giải thích: Bốn tuệ hữu lậu tương ứng với câu hữu, là do nhân Câu hữu này, mới gọi là Tùy hành. Luận cho rằng xoay vần truyền sinh Tuệ vô lậu nghĩa là Luận đối với Thánh đạo là xa xôi nhất, cho nên nói sau Tuệ.

Các tuệ luận này tuy đối với vị Gia hành trước Thánh đạo xa gần khác nhau, nhưng đều là Thánh đạo hơn tư lương, nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma. Nói các luận là chỉ cho sáu túc luận, Phát trí. Chỉ nói luận này cũng bao gồm Mạt luận. Hoặc có thể là các luận cũng bao gồm Mạt luận. Nói sáu túc gồm: Xá-lợi Tử soạn túc luận tập dị môn một muôn hai ngàn bài tụng, bản rút gọn gồm tám ngàn bài tụng (tiếng Phạm) là Xá-lợi, Hán dịch là bách thiệt điểu (chim trăm lưỡi). Tử là tiếng đời Đường. Đại Mục-kiền-liên soạn Túc Luận Pháp Uẩn sáu ngàn bài tụng. Mục-kiền-liên, Hán dịch là Thái thúc thị. Đại là tiếng đời Đường. Cho nên Túc Luận Pháp Uẩn gọi là Đại Thái thúc thị. Đại Ca-đa-diễn-na soạn túc luận Thi thiết một muôn tám ngàn bài tụng. Tiếng Phạm Ca-đa, Hán dịch là Tiễn Thế (cạo bỏ râu tóc). Diễn, Hán dịch là Chủng, Còn Na là từ tố chỉ người nam. Đó là một trong các dòng họ Bà-la-môn. Ba luận nói trên được soạn khi Phật còn tại thế. Trong vòng một trăm năm sau khi Phật Niết-bàn, thì Đề-bà-thiết-ma soạn Túc luận Thức Thân bảy ngàn bài tụng. Đề-bà-thiết-ma Hán dịch là Thiên Tịch. Tới đầu ba trăm năm sau, Phiệt-tô-mật-đa-la soạn túc luận phẩm loại sáu ngàn bài tụng (Tức Chúng sự phần A-tỳ-đàm cũ) lại soạn Túc Luận Giới Thân, quảng bản (bản nói rộng) gồm sáu ngàn bài tụng, lược bản (bản rút gọn) gồm bảy trăm tụng. (Phiệt-tô-mật-đa-la Hán dịch là Thế Hữu, chẳng phải là Bà-sa Hội Thế Hữu, tuy đồng tên nhưng khác thể. Tới cuối ba trăm năm sau, Ca-na-diễn-ni tự soạn Luận Phát Trí gồm hai mươi lăm ngàn bài tụng. Các bộ luận đời sau rộng, lược khác nhau một bản là mười tám ngàn bài tụng, một bản là mười sáu ngàn bài tụng. Bản này chính là do Hòa thượng phiên dịch. Nghĩa môn của sáu luận trước hơi ít, pháp môn của luận Phát trí rộng nhất. Cho nên các Luận sư đời sau nói sáu luận kia là Chân, còn Phát Trí là thân. Bảy bộ trên là luận

căn bản của Thuyết Nhất thiết hữu bộ, Chỉ có bộ Túc luận Thi thiết là Hòa-thượng chưa dịch, còn sáu luận khác thì đều đã dịch xong...

9. LẠI NÓI VỀ ĐỐI PHÁP

"Luận giải thích danh này cho đến nên gọi là Đối pháp", Đây là giải thích danh từ Đối pháp:

1. Giải thích Pháp,

2. Giải thích Đối,

Giải thích chung về danh của Pháp thì có hai ý:

1. Năng trì Tự tánh, nghĩa là tất cả pháp đều giữ Tự tánh, như sắc v.v... tính là thường chẳng thay đổi.

2. Quỹ sinh Thắng giải: như Vô thường v.v... sinh ra Thắng giải thân người là vô thường v.v... Văn này y theo Năng trì để giải thích Quỷ sinh Thắng giải, lược bỏ chẳng còn. Nghĩa lẽ ra cũng có. Hoặc rất dễ hiểu bày. Tướng gọi là Tính, vì có công Năng giữ gìn Tự tánh, nên gọi là Pháp.

Lại giải thích: ở trên một thể, Tính và tướng về nghĩa có sự phân biệt, đối với chính mình thì gọi là tánh. Đối với bên Tha duyên thì gọi là Tướng.

Nghĩa thuyết tính có công năng giữ gìn tướng. Nếu các luận nói năng trì tự tánh thì đó là tướng Năng trì tính. Các pháp ấy khác nhau, tóm lại có hai thứ:

1. Pháp Thắng nghĩa.

2. Pháp Pháp tướng.

Nếu là pháp Thắng nghĩa thì chỉ có quả Niết-bàn là thiện là thường, nên gọi là Thắng. Có tự thể thật nên gọi là Nghĩa. Tức Thắng nghĩa gọi là pháp, thuộc về Trí nghiệp thích. Niết-bàn, Hán dịch là Viên tịch. Nếu pháp pháp tướng chung với cảnh Bốn đế thì Pháp tướng ấy gọi là pháp, thuộc về trí nghiệp thích. Nếu y theo pháp Pháp Tướng Tự tánh duy trì nên gọi là Pháp thì cũng có cả hư không và Phi trạch diệt, vì hai thứ này chẳng bao gồm trong quả, chẳng cùng với tuệ Vô lậu làm Cảnh, nên ở đây chẳng nói. Vì thế gọi là Đối hướng; dùng nhân đối Quả, Xu hướng, gọi là nhân, (cái ưa thích), gọi là quả. Hoặc nói theo tánh nhân, Tánh quả, cho rằng tuệ Vô lậu cà Chân đối hướng, các tu tuệ khác v.v... sanh ra chân đối hướng, nên gọi là Đối hướng. Giải thoát Thắng tiến tuy đối với Đương phẩm, cũng chẳng gọi là Đối hướng. Đối với cái chứng được ở sau thì cũng gọi là Đối hướng. Lại giải thích: hoặc đối với Niết-bàn

vô dư thì bốn đạo đều gọi là Đối hướng. Tu tuệ vô lậu có công năng dứt hoặc từng phần, nên cũng gọi là Đối hướng. Các thứ khác như Tư tuệ v.v.. có thể sinh Đối hướng, nên gọi là Đối hướng. Lại giải thích: Tư tuệ Tán vị là hơn nên cũng gọi là Đối hướng. Ngoài ra Văn tuệ v.v... có công năng sinh ra Đối hướng, nên gọi là Đối hướng.

Lại giải thích: Lúc Văn tuệ Gia hành thiện, cũng gọi là Đối hướng. Ngoài ra sinh đắc v.v... có công năng sinh ra Đối hướng, nên gọi là Đối hướng. Lại giải thích: tuệ Sinh đắc vì có thể phân biệt hướng tới Niết-bàn, nên cũng gọi là Đối hướng. Luận giả có công năng sinh ra Đối hướng, nên gọi là Đối hướng. Lại giải thích: Tất cả các thứ tuệ Vô lậu, Hữu lậu v.v... và các luận đều có năng lực, đối hướng Niết-bàn, Quả pháp Thắng nghĩa đều gọi là Đối hướng. Hoặc có thể đối quán cảnh Bốn Thánh đế, nên gọi là Đối quán: Dùng Tâm đối Cảnh, nghĩa là tuệ Vô lậu là đối quán chân thật. Các Tư tuệ khác v.v... sinh ra đối quán chân thật, nên gọi là Đối quán, hoặc là Đối hướng mà chẳng phải Đối quán.

Lại giải thích: Tu tuệ có công năng quán đế, nên cũng gọi là Đối quán. Còn tư tuệ công năng sinh ra Đối quán, nên cũng gọi là Đối quán, hoặc là Đối hướng mà chẳng phải Đối quán.

Lại giải thích: Tư tuệ, Tán vị học quán Đế là hơn, cũng gọi là Đế quán. Còn văn tuệ v.v... có công năng sinh ra Đối quán, nên gọi là Đối qún hoặc Đối hướng chứ chẳng phải Đối quán.

Lại giải thích: Văn tuệ thuộc Gia hành thiện, học quán Đế hơn, cũng gọi là Đối quán. Còn sinh đắc v.v... có công năng sinh ra Đối quán, nên gọi là Đối quán hoặc Đối hướng, chẳng phải Đối quán. Lại giải thích: Tuệ Sinh đắc vì có công năng phân biệt học quán Đế, nên cũng gọi là Đối quán. Luận giáo có công năng sinh ra Đối quán, nên gọi là Đối quán hoặc Đối hướng chứ chẳng phải đối quán. Lại giải thích: Tất cả tuệ Vô lậu, Hữu lậu và các luận đều có công năng Đối với quán Đế, nên đều gọi là Đối quán, nên gọi là Đối pháp. Đây là kết, phải biết rằng: Trong đây Năng đối, Đối Thắng và Đối danh, nói theo thật thì Cũng gọi là Pháp, giữ tự tánh. Sở đối, Pháp hơn, và Pháp danh nói theo thật thì Cũng gọi là Đối, là sở Đối. Hoặc đều nêu một phía, lược ảnh, hiện lẫn nhau, hoặc y theo Y chủ thích cho rằng vì là Đối của Pháp, cho nên Năng đối gọi là Đối, Sở đối gọi là Pháp, do đó nên biết chắc rằng: Bốn đế gọi là Lý đối pháp, Niết-bàn gọi là quả đối pháp. Bài Tụng vốn nêu nghiêng về năng đối, bởi vậy chẳng nói về Lý quả. Văn xuôi nêu chung cả Năng sở, cho nên cũng gọi là Lý quả, hoặc có thể biểu hiện.

Hỏi: Vì sao nói Đối pháp mà chẳng nói Đối hữu pháp? Nếu theo tiếng Phạm, vì sao nói A-tỳ-đạt-ma mà chẳng nói A-tỳ-đạt-ma-mị?

Giải thích: Pháp là tướng chung của các Pháp, rộng sinh Thắng giải; Hữu pháp là Tự tướng các pháp, Phàm Thánh thường duyên, không sinh hiểu biết. Nên nói là Đối pháp mà chẳng nói Đối hữu pháp. Nhưng luận dùng Năng trì để giải thích Pháp. Pháp hữu pháp này, như trong nhân Minh có giải thích rộng. nhân nghĩa này mà nói lược về Đối pháp có sự khai hợp khác nhau, trong đó có hai:

1. Chánh là nói về khai hợp.
2. Giải thích sơ về danh.

Trong phần chánh nói về Khai hợp lại có hai thứ:

1. Nói về Tùy số tăng.
2. Nói về Tiệm số tăng.

Trong Tùy gia tăng lại có bốn thứ hương, đó là một loại Một, hai thứ Hai, ba loại Ba, bốn loại Bốn.

Nói một loại Một thì cái gọi là Đối pháp lấy tất cả pháp làm thể. Các luận chẳng nói về hư không và Phi trạch diệt, vì hai thứ này chẳng thuộc về Đế, chẳng thuộc về quả, chẳng làm cảnh cho tuệ Vô lậu.

Nói hai thứ Hai thì Hai thứ nhất gồm:

1. Thắng nghĩa Đối pháp: Chỉ cho năm uẩn Vô lậu.
2. Thế tục Đối pháp: Chỉ cho năm uẩn Hữu lậu.

Hai thứ này đều là pháp Năng Đối, như luận này nói. Hai thứ hai gồm:

1. Cảnh Đối pháp, cảnh chỉ cho pháp Bốn đế;
2. Quả đối pháp: Quả chỉ cho Niết-bàn. Hai thứ này đều là pháp Sở đối và gọi là Đối Pháp, cũng như luận này.

Nói ba loại Ba, thì:

Cặp Ba thứ nhất gồm: 1) Tự tánh đối pháp: là tuệ Vô lậu; 2) Tùy hành đối pháp: chỉ cho Tuệ tương ưng câu hữu các pháp; 3) Tư lương đối pháp: chỉ bốn tuệ Hữu lậu và Tuệ tùy hành. Các luận là thể. Như luận này nói.

Cặp Ba thứ hai gồm: 1) Thắng nghĩa đối pháp; 2) Thế tục đối pháp; 3) Sở đối đối pháp. Đều như trước nói.

Cặp ba thứ ba gồm: 1) Cảnh đối pháp; 2) Quả đối pháp; 3) Năng đối đối pháp. Cũng như trước nói.

Nói bốn loại Bốn thì:

Cặp bốn thứ nhất gồm: 1) Giáo đối pháp, Giáo là luân giáo, cho nên Luận này chép: Luận là truyền sinh Tuệ giáo Vô lậu, lấy [âm]

Thanh làm thể, sẽ nói riêng ở dưới. 2) Lý đối pháp, Lý là Đế lý, như Luận này nói. Lại luận Bà-sa chép: “Trong đây cái gì là A-tỳ-đạt-ma? Sâu xa? Đó là Không, Vô ngã và giác Như thật”. Lại giải thích: Đạo lý rất sâu của các pháp đều gọi là Lý. Cho nên Bà-sa chép: “Trong đây cái gì là A-tỳ-đạt-ma sâu xa? Đó là Diệt định thoái và giác Như thật”... Như luận đó có nói rộng. 3) Hành đối pháp: Hành: Chỉ cho tuệ vô lậu và tuệ Hữu lậu và tuệ tùy hành, như luận này nói. 4) Quả đối pháp: Quả là Niết-bàn, như luận này nói. Lại, Luận Bà-sa chép: “Lại có A-tỳ-đạt-ma sâu xa, đó là Nhất thiết Y đều lìa hẳn, ái hết lìa Nhiễm, vắng lặng Niết-bàn. Lại giải thích: Quả có hai thứ. Nếu chứng đắc thì gọi là Quả. Niết-bàn gọi là Quả. Nếu từ nhân mà sanh nên gọi là Quả thì cũng có cả (các) Hữu vi khác, phải biết thứ lớp trước sau của bốn thứ: Giáo Năng hiển ly, y theo Lý mà khởi hành, y theo hành mà chứng quả. Tạm y theo một tướng để nói về thứ lớp. Nếu Y giáo khởi hành, hành chứng Lý quả, thì cũng chẳng ngại gì.

Cặp Bốn thứ hai gồm: 1) Giáo đối pháp. 2) Hành đối pháp. 3) Cảnh đối pháp. 4) Quả đối pháp. Hai mục đầu và mục sau đều y theo thứ lớp như trước đã nói. Riêng mục ba nói về Cảnh thì dù Lý hay sự hễ là sở duyên thì đều gọi là Cảnh.

Cặp Bốn thứ ba gồm: 1) Thế tục đối pháp. 2) Thắng nghĩa đối pháp. 3) Cảnh giới đối pháp. 4) Quả đối pháp. Như nói trong hai loại đối pháp ở trước.

Cặp Bốn thứ tư nói theo ý của luận Chính Lý thì gồm: 1) Tự tánh đối pháp: chỉ cho tuệ Vô lậu. 2) Tùy hành đối pháp: chỉ cho Tuệ tương ứng chung với các pháp câu hữu. Luận Bà-sa gọi là Tùy chuyển, tuy khác tên nhưng đồng thể. 3) Phương tiện đối pháp: chỉ bốn tuệ Hữu lậu v.v... Bà-sa gọi là tư lương, tuy khác tên nhưng đồng thể. 4) Tư lương đối pháp: Lấy Giáo làm thể. Luận Bà-sa có nói đầy đủ, tên khác mà thể đồng. Nếu theo Luận Câu-xá thì bốn tuệ và Luận gọi chung là Tư lương. Khác nhau bởi sự khai hợp (tách ra hay gộp lại). Đây là phần thứ nhất nói về Tùy số tăng.

Nói về Tiệm gia tăng thì hoặc đặt ra một loại, các gọi là Tự tánh, hoặc đặt ra hai thứ, lại thêm Tùy; hoặc đặt ra ba thứ, lại thêm phương tiện; hoặc đặt ra bốn loại, thì thêm Tư lương; hoặc đặt ra năm thứ, lại thêm Cảnh giới vào; hoặc đặt ra sáu thứ, lại thêm quả. Từ xưa các vị Luận sư chỉ đặt ra năm thứ đầu mà chẳng đặt ra loại về Quả, không rõ vì sao.

Nếu nói Quả là thuộc về Diệt đế, thuộc về Cảnh giới trong năm

thứ, cho nên chẳng lập riêng. Thế thì, Tự tánh Tùy hành thuộc về Đạo đế; Phương tiện; Tư lương thuộc về khổ tập, lẽ ra cũng chẳng lập riêng vì do Cảnh gọi là Đối pháp, nói theo Tâm cảnh thì; Quả gọi Đối pháp, nói theo nhân quả thì, do đạo lý này mà lập Quả riêng.

Lại còn giải thích: Hoặc lập một loại gọi là Tự tánh. Hoặc lập hai thứ, lại thêm Gia hành. Hoặc lập ba loại, thì thêm Tu tuệ, hoặc lập bốn loại, thì thêm Tu tuệ Tùy hành. Hoặc lập năm loại, thì thêm Tư tuệ, hoặc lập sáu loại thêm Tư tùy hành, Hoặc lập bảy loại thêm Văn tuệ hoặc lập tám loại lui thêm văn tùy hành. Hoặc lập chín loại, thì thêm Sinh đắc vào. Hoặc lập mười loại lại thêm Sinh tùy hành. Hoặc lập mười một loại, thêm Luận giáo. Hoặc lập mười hai thứ, thêm Đế cảnh. Hoặc lập mười ba loại, thì thêm Phi đế cảnh. Hoặc lập mười bốn loại, thêm quả Niết-bàn, Hoặc lập mười lăm loại, thêm phi quả Niết-bàn.

Mục hai; Giải thích sơ lược tên gọi.

10. CÁC THỨ ĐỐI PHÁP

Trước nói Đối pháp tuy có nhiều loại, nhưng dựa vào bốn thứ đối pháp, thì pháp đầu tiên là Giáo lý hành quả trong bốn loại Đối pháp để giải thích tên gọi. Phương Tây giải thích tên gọi thường dựa vào sáu cách giải thích. Sáu cách giải thích là:

1. Y chủ thích: Nghĩa là cái này nương vào cái kia. Còn gọi là Y sĩ thích, tuy tên gọi khác nhau, nhưng nghĩa giống nhau.

2. Hữu tài thích: Ví như người có của. Còn gọi là Đa tài thích, ví như người có nhiều của. Tuy tên gọi khác nhau nhưng nghĩa giống nhau.

3. Trì nghiệp thích: Nghĩa là một pháp thể mà trì cả hai nghiệp. Nghiệp là nghiệp dụng. Hoặc gọi là Đồng y thích, vì hai nghiệp nương chung một thể. danh tuy khác nhau nhưng nghĩa giống nhau.

4. Tương vi thích: là hai pháp thể kia đây đều y cứ riêng, không phụ thuộc nhau.

5. Lân cận thích: thể chẳng phải cái kia, nhưng gần với cái kia nên được gọi như thế.

6. Đới số thích: nghĩa là pháp mang số, như nói năm uẩn. Trong bốn Đối pháp; nếu Giáo đối với Lý để giải thích thì có ba giải thích trong sáu giải thích. Nếu nói Đối của Pháp, thì nên gọi là Đối pháp thuộc về Y chủ thích; ngay nơi Lý gọi là Pháp, Giáo gọi là Đối. Nếu dùng Đối mà gọi là Pháp, thì đó là Trì nghiệp thích: Tức luận giáo này

là Đối, cũng là Pháp. Nếu dùng Pháp làm Đối, thì đó là Hữu tài thích: Tức Lý được hiển bày gọi là Đối pháp. Giáo này dùng Lý pháp kia, làm đối nên gọi là Đối pháp. Nếu Lý đối với hành, hành đối với Quả thì đều có ba giải thích, y theo như trên nên biết. Đó là Thuận thích. Nếu Quả đối với hành thì cũng có ba giải thích. Nếu nói là Đối của Pháp, cho nên thuộc y chủ thích thì Quả là Sở đối, nên gọi là Đối, hành gọi là Pháp. Nếu ngay nơi Đối mà gọi là Pháp thì thuộc về Trì nghiệp thích, tức Quả sở chứng là Đối, cũng là Pháp. Nếu dùng Pháp làm Đối thì đó là Hữu tài thích, tức hành năng chứng gọi là Đối pháp, vì Quả sở chứng này dùng hành pháp kia làm Đối pháp.

Nếu hành đối với Lý, lấy Lý đối với Giáo thì mỗi thứ cũng đều có ba giải thích. Y theo trước sẽ biết. Đó tức là Nghịch giải. Nếu đối chiếu giáo vơi hành, thì hành chứng Lý quả có ba giải thích thuận nghịch và giải thích các Đối pháp, khác cũng y theo như trước mà suy ra.

Từ câu "Đã giải thích Đối pháp cho đến "Gọi là Đối pháp Tạng". Dưới đây là phần hai: Giải thích danh từ Tạng. Kết luận phần trước rồi nêu câu hỏi.

"Tụng rằng cho đến "Câu-xá danh": Đây là tụng đáp: Vì bao gồm Thắng nghĩa đó, vì y theo đó, nên ở đây đặt tên là Đối pháp Câu-xá.

11. GIẢI THÍCH NGHĨA TẠNG

"Luận rằng..." Tới "Đây được gọi là Tạng": Giải thích là vì bao gồm Thắng nghĩa đó. Bao gồm gọi là Tạng. Vì tất cả Thắng nghĩa trong căn bản Đối pháp luận được xếp vào luận này, cho nên luận này được gọi là Tạng: tạng của Đối pháp, gọi là Đối pháp Tạng, thuộc về Y chủ thích.

Lại giải thích: Tạng nghĩa là chắc thật luận này là nghĩa chắc thật của Đối pháp Căn bản đó, cho nên luận Chính Lý chép: "Tạng nghĩa là chắc thật giống như tạng cây". Giải thích: Chỗ chắc thật của cây không gì hơn lõi cây. Tức là gọi chỗ chắc thật của cây là Thọ tạng, so sánh với pháp sẽ biết.

"Hoặc cái này nương vào cái kia..." cho đến nên cũng gọi là Tạng": Giải thích: Vì nương theo đó. Cái Sở Y đó gọi là Tạng. Hoặc luận này nương vào Đối pháp Đó là sở tàng của Đối pháp kia, được dẫn sinh từ trong Đối pháp luận kia và được gọi là Tạng. Dùng Đối pháp làm Tạng, gọi là Đối pháp Tạng, thuộc về Hữu tài thích. Cho nên luận Chính Lý chép: "Tạng hoặc Sở y giống như Đao tạng", giải thích:

Đao tạng là cái bao đựng dao, là chỗ nương của dao, vì dao từ trong bao ấy mà rút ra. Dao này lấy cái bao đựng làm Tạng, nên gọi là Đao tạng, ví với pháp thì sẽ biết được. Trong phần giải thích Tạng, về Lý lẽ ra có trì nghiệp thích. Luận chủ chẳng muốn tự lấy, nên quy công về gốc.

Từ câu "Cho nên luận này gọi là Đối pháp tạng": Đây là kết luận, giải thích câu dưới.

Từ câu "Vì sao nói điều... đó" cho đến "cung kính giải thích". Dưới đây là thứ ba: Nói về ý đã nói và người nói. Nêu cả hai vấn đề, mở đầu bằng văn tụng. Ba câu đầu "Tụng rằng..." cho đều "nói Đối pháp" và "do đó nói Đối pháp". Là nói về ý đã nói là giải đáp vấn đề đầu tiên. Câu "Truyền rằng Phật nói Đối pháp". Là nói người nói đáp câu hỏi sau. "Nói đối pháp" là nói chung dứt cả hai. "Thế gian": chỉ cho Hữu tình thế gian. "Hữu hải": chỉ cho Biển ba hữu văn còn lại rất dễ hiểu. Từ câu "Luận chép cho" đến câu "Nói đối pháp" đó là giải thích chung văn tụng. "Muốn làm cho thế gian..." cho đến phân biệt đúng lý". Là nói riêng về ý thuyết pháp. Vì muốn các hữu tình ở thế gian đắc Trạch pháp, cho nên nói Đối pháp này. Lại hỏi rằng. Nói hai tạng khác đủ để lợi ích chúng sanh rồi, cần gì phải nói riêng Đối pháp này nữa? Nay nói chung. Nếu lìa Đối pháp thì đối với pháp các đệ tử sẽ chẳng thể phân biệt đúng như lý. Kinh chính là giải thích về Định, Luật chính là giải thích về Giới. Hai thứ Định, Giới này trong việc dứt hoặc chỉ có tác dụng giúp đỡ, chứ chẳng phải chính yếu.

Và Từ câu "Nhưng Phật Thế tôn..." cho đến" Ô-đà-nam tụng": là nói riêng về người, cũng chung cho câu hỏi, Ý câu hỏi rằng: Nếu là Phật nói, vì sao lại nói là Ca-đa diễn-ni tử v.v... soạn? Ý chung có thể biết. Ca-đa-diễn-ni tử là luận sư soạn luận Phát trí. Chữ "v.v.." (đẳng) là nói Xá-lợi Tử... là các vị luận sư soạn sáu Túc luận. "Ca đa diễn ni tử": "Ca-đa" là thợ hớt tóc "Diễn" là dòng họ, "Ni" là từ tố nữ thanh. Người này do người nữ dòng họ thợ hớt tóc sinh ra, được đặt tên theo họ mẹ. Nên gọi là Ca-đa-diễn-ni tử. Đây là một dòng họ trong mười dòng họ Bà-la-môn. Dòng họ thợ hớt tóc này là dòng qúy tộc ở Tây vực. Sở dĩ gọi là giòng họ thợ hớt tóc, vì theo pháp Bà-la-môn, bảy tuổi trở lên thì ở nhà để học hỏi, mười lăm tuổi thì thọ pháp với Bà-la-môn, đi khắp nơi học hỏi, tới bốn mươi tuổi sợ nhà tuyệt tự, nên trở về nhà lấy vợ sinh con để nối dõi, tới năm mươi tuổi lại vào núi tu đạo. Xưa, vào kiếp sơ, có vị Bà-la-môn sinh được hai người con thì vào núi tu đạo. Hai con đến thăm thấy cha đầu tóc rối bù, bèn hớt tóc cho cha để hình dung cha được sạch đẹp, Các vị tiên thấy thế đều muốn hớt tóc. Người em tính từ bi,

liến cắt hộ ngay. Còn người anh sinh tâm ngạo mạn, nói: “Chẳng phải cha ta, thì ta không cắt được!”

Các vị tiên tức giận niệm chú cầu nguyện cho người em, rằng: “Cho đến lúc kiếp mạt, dòng họ người sẽ thường được giàu sang”. Lại niệm chú nguyền rủa người anh, rằng: “Cho đến lúc kiếp mạt, dòng họ nhà ngươi mãi mãi nghèo túng, phải hớt tóc để tự sống? Cho nên nay ở Ấn-độ thấy có hai dòng họ. Dòng họ người em gọi là dòng họ Tiễn Thế, từ gốc mà đặt tên dòng họ, dòng họ, này cực kỳ giàu sang và chẳng phải làm nghề hớt tóc. Còn dòng họ người anh gọi là dòng họ Phi phu (Chẳng phải cha) thì rất nghèo khổ, phải làm nghề hớt tóc để sống. Đó là do chú lực các vị của tiên khiến cho như thế. Nếu gọi là Ca-na-diễn-na, thì “Ca-đa-diễn” giải thích như trước, còn Na là nam thanh, đó là đặt tên theo cha. Pháp Cứu: tiếng Phạm là Đạt-ma-Đa-la, vị này ra đời sau Phật Niết-bàn ba trăm năm. “Vân, vân”: Chỉ cho Không, Vô ngã v.v... Ô-đà-nam Hán dịch là tự thuyết, tức là tự thuyết kinh, thứ năm trong mười hai bô kinh. Không ai hỏi mà, Phật tự nói. Đại đức Pháp Cứu khi Phật nói bài tụng Vô thường đã kết tập thành phẩm Vô thường, khi Phật nói về bài tụng Không Vô ngã thì lập ra phẩm Không Vô ngả, cho đến nói bài tụng chí lập ra phẩm Phạm Chí. Ấn-độ hiện có bản tiếng Phạm lưu hành. Nếu nói là Ổ-Đà-nam thì Hán dịch là tập tán, tập tán thuyết, hoặc dịch là tập thí, vì gom nhóm các nghĩa đã nói để bố thí cho Hữu tình:

Các Sư “Tỳ-bà-sa truyền thuyết như vậy”: “Tỳ” là (tiếng Phạm) Hán dịch là Quảng, hoặc dịch là Thắng, hoặc dịch là Dị. Bà-sa nói Hán dịch là thuyết, ý nói: trong luận đó, nghĩa phân biệt rộng, nên gọi là Quảng thuyết (nói rộng). Thuyết nghĩa Thắng nên gọi là Thắng thuyết. Năm trăm vị A-la-hán đều dùng Dị nghĩa (nghĩa khác) để giải thích Phát trí, nên gọi là Dị thuyết (thuyết khác). Có đủ cả ba nghĩa này, nên giữ nguyên âm Phạm. Luận chủ Thế thân là người nước Kiện-đà-la vốn xuất gia với thuyết Nhất thiết Hữu bộ (gọi tát là Hữu bộ-nd) vì đã thọ trì Ba Tạng của bộ ấy; sau học kinh bộ, trong lòng cho là đúng, đối với điều đã học được ở bản bộ trong tâm thường có sự lấy bỏ nhưng lại muốn tới nước Ca-thấp-Di-la nghiên cứu Hữu bộ để khảo sát, xác định đúng sai, lại sợ các sư ở đó ganh ghét, bèn đổi tên cũ, bí mật đến nước đó tìm tòi nghiên cứu, trong thời gian bốn năm liền, thường dùng dị nghĩa của kinh bộ để bắt bẻ, đả phá tông Thuyết Nhất thiết Hữu bộ.

Bấy giờ, có vị A-la-hán tên là Tắc-kiến địa-la, đời Đường dịch là Ngộ Nhập là bậc sư chủ trong các bậc hiền giả ở đó, lấy làm lạ vì

vẻ thần dị của Ngài bèn nhập định quán biết đó là Thế Thân, mới bảo riêng với Ngài rằng: “Hãy mau về nước. Trưởng lão đến đây, nhiều lần dùng nghĩa của mình để bắt bẻ, đả phá tông phái khác. Trong chúng có người chưa lìa dục, biết trưởng lão là Thế Thân, sợ rằng kẻ ấy sẽ làm hại Ngài”. Vì thế, Ngài bèn về nước. Về nước chưa bao lâu, Ngài soạn luận Câu-xá gồm sáu trăm hàng tụng sai học trò gửi đến nước Ca-thấp Di-la. Bấy giờ, nhà vua và tăng chúng nước đó nghe tin đều vui mừng, sắm sửa cờ phướn, hương, hoa, kỹ nhạc, ra khỏi bờ cõi để đón rước, nêu bài tụng Hương tượng (tức luận Câu-xá), dắt theo đồ chúng đến nước đó tìm đọc, đều cho rằng: “luận này mở mang nghĩa của tông phái ta”, cho nên ai cũng hớn hở. Bấy giờ người ngộ nhập kia bèn bảo mọi người rằng. “Đây chẳng phải chỉ mở mang nghĩa của các ông, việc gì phải hớn hở. Bài tụng có nói “truyền thuyết” dường như chỉ để điều hòa với nhau mà thôi. Nếu chẳng tin cứ đi thỉnh Ngài giải thích cho sẽ rõ”. Thế là nhà vua và Tăng chúng sai sứ đi thỉnh và dâng lên Ngài các thứ Châu báu. Luận chủ nhận lời mời, giải thích bản văn, tất cả gồm tám ngàn bài tụng, rồi lại sai người gửi tới. Quả nhiên đúng như lời đã ngộ nhập, Luận chủ có ý bênh vực kinh bộ, đối với những điều đã học ở bản xứ, tâm sinh nghi ngờ, bởi vậy nói lên văn bài tụng Câu-xá thường thường đặt lời “truyền thuyết” này vào, để nói lên đó chẳng phải những điều Ngài đích thân nghe giảng.

12. PHẦN CHÁNH TÔNG

Từ câu “Pháp gì gọi là...” cho đến “nói Đối pháp”. Đại văn dưới đây là phần thứ hai: Nói về Chính tông. Trước giải thích Chính tông tuy có ba thuyết, nhưng nay y theo thuyết đầu. Trong Chính tông có hai:

1. Nói về tám phẩm đầu.
2. Nói về một phẩm cuối.

Trong tám phẩm đầu: a) Nêu chương chung. b) Giải thích riêng. Dưới đây là nêu chung.

“Hỏi: Pháp gì gọi là Tuệ Vô lậu kia để phân biệt pháp, do đó mà truyền Phật thuyết Năng giản trạch đối pháp?”. Là nêu Năng giản trạch, hỏi Sở giản trạch. Hư không Phi trạch diệt chẳng phải Duyên của tuệ Vô lậu đó, nghĩa của văn đáp nói cả hai thứ đó. Lại giải thích: Chữ “Đó” ở đây chỉ cho tuệ Hữu lậu và tuệ Vô lậu, vì trong tụng đáp cũng nói về hư không và Phi trạch diệt.

Tụng rằng: “Cho đến riêng được Phi trạch diệt”: Đây là tụng đáp.

Ba hàng tụng này là nêu tám phẩm đầu, là nêu chung phần cương yếu. Câu đầu tiên nói chung về pháp Hữu lậu, vô lậu nêu hai phẩm Giới và Căn, kế là ba câu nói riêng về pháp hữu lậu nêu ba phẩm là phẩm Thế, phẩm Nghiệp, và phẩm Tùy miên. Hai hàng tụng sau nói riêng về pháp Vô lậu nêu ba phẩm Hiền, Thánh, trí Định. Phần Tự ở đầu và phần nêu chung này vì văn ít, nên xếp vào trong phẩm Giới này mà giải thích.

Lại giải thích: Tụng này chỉ nêu hai phẩm Giới và Căn, vì ba bài tụng này nói chung về Pháp Hữu lậu và Vô lậu.

Lại giải thích: Bài tụng này chỉ nêu Giới phẩm, vì trong Giới phẩm, đầu tiên đã nêu rõ.

Từ câu “Luận rằng”: cho đến “Hữu lậu và Vô lậu”. Đây là giải thích câu đầu. “Pháp Hữu lậu là gì? Dưới đây là nói riêng về Hữu lậu, là câu hỏi. Ở đây trừ đạo đế, còn lại là pháp hữu vi, là đáp; trong Bốn đế, thì Khổ đế, tập đế, Đạo đế là pháp Hữu vi. Trong đó trừ Đạo đế, còn pháp Hữu vi Khổ, tập gọi Hữu lậu. vì sao?”. đây là nêu. “Trong các Hữu lậu...” cho đến “tự sẽ nói rõ”: Là giải thích: Lậu là “lậu tiết” (rò rỉ), tức các phiền não. Các lậu trong pháp Tương ứng của hai Đế Khổ, tập đó trong cảnh sở duyên thuận theo nhau, làm thêm lớn lẫn nhau năng lực đối nhau (nghĩa như tương tác-nd) bằng nhau, nên gọi là Đẳng.

Lại giải thích: các lậu trong pháp Tương ứng đó, trong Cảnh sở duyên đó v.v... đếu thuận theo tăng trưởng, nghĩa ấy ngang nhau gọi là Đẳng.

“Duyên Diệt Đạo” trở xuống: Là nói chẳng phải Hữu lậu, chỉ giống như giải thích ở dưới. Năm trăm năm sau khi Phật Niết-bàn, luận sư Pháp Thắng, người nước Thổ-Hỏa-la Phược Chúc đã soạn luận A-tỳ-đàm tâm, trong đó tùy sinh giải Hữu lậu cho đến sáu trăm năm. Đạt-Ma-Đa-la Hán dịch là Pháp Cứu) cho rằng sinh nghĩa (chỉ việc dùng thuật ngữ sinh-nd) có lỗi, như Diệt đế, Đạo đế các lậu tuy sinh, nhưng chẳng phải Hữu lậu, nếu đổi thành Tùy tăng thì không có lỗi. Cho nên nay Luận chủ cũng tán đồng cách giải thích đó.

Lại giải thích: từ “Duyên Diệt đạo” v.v... trở xuống là hàng phục chung các câu hỏi, ý các câu hỏi nói: Khổ tập sinh các Lậu thì gọi là Hữu lậu. Diệt đạo cũng sinh lậu, lẽ ra cũng phải gọi là Hữu lậu. Để đã thông thắc mắc trên, cho nên có văn này.

Lại giải thích: Văn này nhắc lại đả phá luận sư Pháp Thắng. “Đã nói về Hữu lậu, vậy Vô lậu là gì? Dưới đây là nói riêng về Vô lậu. Kết luận bằng câu hỏi. “Đó là đạo Thánh đế và ba Vô vi”: Đây là đáp chung. “Ba thứ là gì”: Là hỏi về số.

"Hư không Nhị diệt là gì?": Là hỏi về số.

"Trạch diệt Phi Trạch diệt": Là Đáp: "hư không này..." cho đến "Gọi là pháp Vô lậu": là kết luận về pháp Vô lậu. Vì sao là nêu "Vì các lậu trong đó chẳng tùy tăng, nghĩa là pháp Vô lậu thì tánh trái với Lậu, phải chẳng Tương ứng để thành cảnh Lậu. Tính đã trái nhau, chẳng tăng theo nhau thì chẳng thể đối đãi với Lậu mà gọi là Hữu lậu, nếu Diệt đế Đạo đế Duyên chẳng tăng theo, nếu đối với hư không Phi trạch diệt, phi duyên, phi tùy tăng.

Từ câu, "Đối với những điều lược nói..." cho đến sắc đối trung hành". Trong đây cũng nói về Đạo Thánh đế, văn sau sẽ giải thích rộng, cho nên nay không giải thích. thể tánh của Vô vi nếu phân biệt theo Sự thì thể là rất nhiều. Đây chỉ nêu chung có ba, nên nói là nói lược. Tính của hư không chỉ là Vô ngại, vì nó chứa đựng tất cả các pháp Hữu vi. luận Chính Lý chép: "hư không chưa đựng pháp Hữu vi như sắc v.v... (trên đây là nguyên văn của luận này). Tuy nói là chưa đựng, nhưng chẳng thể nói thể tánh của hư không là ở đây hay ở kia, vì nói không có nơi chốn như Nhãn thức v.v...

Hỏi: Nếu chẳng ngăn ngại gọi là hư không, thế thì sắc tánh của không giới cũng chẳng ngăn ngại cái khác, lẽ ra gọi là hư không?

Giải thích: sắc tánh của không giới tuy chẳng phải Năng ngại, nhưng lại là Sở ngại vì bị các sắc khác chướng ngại mà tránh đi, cho nên thể của nó chẳng sinh. Cái mà thế gian gọi là hư không, là nói về âm thanh hư không ở không giới sắc.

Nếu thế thì Vô biểu, chẳng phải Năng ngại Sở ngại, chẳng gọi là hư không? Giải thích: Vì từ Ngại mà sinh, cho nên cũng chẳng phải ví dụ.

Nếu thế pháp tâm, tâm sở hai Vô vi v.v... chẳng phải Năng ngại Sở ngại, lại chẳng phãi do Ngại sinh, lẽ ra gọi là hư không? Giải thích: y theo nghĩa bên này cũng giống như hư không, y theo sự phân biệt mà đặt tên khác. Hư không chỉ lấy Vô ngại làm Tánh, tuy nêu tên chung, nhưng lại được tên riêng, như Sắc xứ v.v... Do hư không này chẳng chướng ngại, nên sắc Năng tạo Sở tạo hành động ở trong. Vì Thật trụ v.v... cũng y theo hư không, nên y theo sự biểu hiện mà gọi là hành. Hoặc hành là Sinh, Sắc sinh ở trong đó. Lại giải thích: hư không đã không có nơi chốn thì chẳng thể nói là Sắc vận hành ở trong đó, còn nói hành là chỉ cho hành trong Không giới sắc. Không giới lại do hư không mới được là có. Trong đây giải thích hư không mà nói về Không giới sắc, đó là dùng thô để nói về nhỏ nhiệm.

Hỏi: thể của hư không cũng là Bất ngại, Vô sắc, vì sao lại chỉ nói là Sắc vận hành trong đó?

Giải thích: hư không nói theo lý thì cũng là Bất ngại, Vô sắc, nhưng vì dùng Sắc tướng để biểu lộ, nên giải thích nghiêng về ý đó.

Hỏi: Pháp Vô sắc cũng có tính chất vô ngại, vì sao hư không gọi là Bất ngại Vô sắc?

Giải thích: Vô sắc Hữu vi có thể gây tác dụng, còn hư không thì chẳng gây chướng ngại, nên gọi là Vô ngại.

"Trạch diệt thì dùng... cho đến... gọi là Trạch diệt": Đây là nêu thể của Trạch diệt. Trạch diệt là dùng lìa trói buộc làm Tánh. Thế nào là là trói buộc? Các pháp Hữu lậu lìa xa hai phược Tương ứng, Sở duyên và có thể chứng được giải thoát Niết-bàn. Nhưng Diệt thể có được biểu hiện bằng Ly hệ, nên gọi là Trạch diệt.

Hỏi: Nếu lìa trói buộc, thì chứng được Trạch diệt như Khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, thấy khổ dứt vẫn là tập hạ Biến hành hoặc hệ, thì làm sao chứng diệt.

Tu đạo chín phẩm, hễ dứt bất cứ một phẩm nào cho đến tám phẩm đầu, vẫn còn bảy hệ, thế thì làm sao chứng diệt? Giải thích: Tuy dứt Năng phược, Sở phược giải thoát, chứng đắt Trạch diệt. Nhưng hoặc Năng phược có thứ mạnh, thứ yếu.

1. Tương ứng phược: Chỉ cho các phiền não trói buộc pháp tâm, tâm sở đồng thời với chứng khiến chẳng được tự tại đối với Sở duyên.

2. Sở duyên phược: Chỉ cho hoặc duyên vào Cảnh mà có thế lực của độc trói buộc sở duyên này làm cho chẳng được tự tại, y theo duyên phược lại có bốn: a) Đồng bộ đồng phẩm; b) Đồng bộ dị phẩm; c) Dị bộ đồng phẩm; d) Dị bộ dị phẩm, đều tương ứng với trước, gồm có năm phược. Trong năm phược ấy, nếu dứt mạnh thì chứng diệt, nếu dứt yếu thì chẳng chứng.

Nói về mạnh yếu thì:

1. Tương ứng phược: Năng lực nó mạnh nhất.
2. Đồng bộ đồng phẩm phược năng: lực nó mạnh vừa.
3. Đồng bộ dị phẩm phược: năng lực nó mạnh vừa.
4. Dị bộ đồng phẩm phược: năng lực nó hơi yếu.
5. Dị bộ dị phẩm phược: năng lực nó yếu nhất.

Trong năm phược, ba phược đầu mạnh, hai phược sau yếu. Nếu dứt được ba thứ đầu thì tùy theo sự thích ứng sẽ chứng được trạch diệt. Hai thứ sau năng lực phược bé, cho nên chẳng phải do dứt được chúng mà chứng được Trạch diệt như pháp thấy khổ sở dứt nói chung là có hai

thứ: pháp Tương ứng là một loại, Đắc và Bốn tướng là một loại. pháp Tương ứng có đủ năm phược. Đắc và bốn tướng, trừ Tương ứng phược còn bốn phược khác. Nếu khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, pháp thấy khổ sở tương ứng do dứt Tương ứng phược. Đồng bộ đồng phẩm phược, Đồng bộ dị phẩm phược thì chứng đắc Trạch diệt, vì dứt được các thứ mạnh. Đắc và Bốn tướng do dứt đồng bộ đồng phẩm Đồng bộ dị phẩm, phược, nên chứng được Trạch diệt, vì đã dứt được các thứ mạnh. Nêu pháp tương ứng này: Đắc và bốn tướng, bấy giờ tuy là tập hạ Đồng bộ dị phẩm biến hành hoặc phược vì là nhỏ yếu, cho nên vẫn chứng được Trạch diệt. Lại bây giờ dù có dứt được phược của bốn bộ sau tức thấy khổ sở dứt Dị bộ đồng phẩm Dị phẩm phược, thì cũng chẳng thể chứng được vô vi của bốn bộ sau vì chưa dứt được loại mạnh. Hoặc chín phẩm Kiến sở dứt, một phẩm dứt cả, vì hoặc sở dứt có chín phẩm, nên được nói là đồng phẩm dị phẩm. Như thấy khổ sở dứt. Thấy tập thấy diệt, thấy đạo sở dứt mỗi thứ đều có hai thứ, y theo giải thích thì có thể biết. Tu đạo sở dứt gồm có ba loại: Nhiễm tương ứng pháp là một loại. Nhiễm tương ứng pháp thượng, Đắc bốn tướng trên nhiễm tương ứng pháp là một loại. Các pháp Hữu lậu khác là một loại, tức là Nhiễm ô sắc cùng Đắc và bốn tướng trên sắc này, cùng Năm uẩn bất nhiễm. Loại đầu có năm phược. Hai thứ sau, mỗi loại có Bốn phược, trừ Tương ứng phược vì chẳng phải hoặc tương ứng. Nếu dứt Sơ phẩm nhiễm tương ứng pháp thì do dứt Tương ứng phược. Đồng bộ đồng phẩm phược, sẽ chứng được vô vi, vì đã dứt được loại mạnh. Bấy giờ, tuy là Đồng bộ Dị phẩm, nhưng tám phẩm phược khác vì yếu kém, cho nên cũng vẫn chứng Vô vi. Chẳng giống với Thấy đạo vì Thấy đạo chín phẩm một phẩm dứt, bởi vậy Đồng bộ đồng phẩm bị gọi là yếu. Hoặc có thể là Thấy đạo Đồng bộ dị phẩm cũng gọi là yếu. Như các Dị sinh năm dứt lẫn lộn, dù dứt được phẩm trước, cũng chưa dứt được sự trói buộc của kiến hoặc. Vì yếu kém, nên cũng chứng Trạch diệt. Nói theo đó, cho nên biết là yếu. Nếu Dị bộ đồng phẩm dị phẩm biến hành hoặc trước đã dứt rồi, nếu chẳng dứt đó cũng chứng được vô vi thì vì phược yếu kém. Sơ phẩm nhiễm Đắc bốn tướng luc dứt sơ phẩm, do dứt Đồng bộ đồng phẩm phược, vì dứt được loại mạnh, cho nên chứng Vô vi. Đồng bộ dị phẩm, Dị bộ đồng phẩm đều giải thích y theo trên. Như dứt sơ phẩm, dứt tám phẩm theo cách giải thích ấy mà biết được. Các pháp hữu lậu khác cũng có chín phẩm, vì nghi thức tương đương, nên gọi là Đồng bộ dị phẩm. Lúc dứt các pháp Hữu lậu khác, do dứt Đồng bộ đồng phẩm dị phẩm đều có thể nói là mạnh, chín phẩm tu đạo dứt riêng, cho nên

đồng bộ dị phẩm dị phẩm phược là dứt được loại mạnh, cho nên chứng được Vô vi. Vì Dị bộ đồng phẩm dị phẩm trước đã dứt rồi. Nếu chẳng dứt thì cũng vẫn chứng Trạch diệt vì phược yếu. Lại các pháp Hữu lậu khác này là Duyên phược dứt, phải dứt hết Năng duyên chín phẩm hoặc thì pháp sở duyên mới gọi là dứt.

13. NÓI TRẠCH DIỆT

Hỏi: Đắc và bốn tướng cũng là Duyên phược, vậy vì sao dù dứt được phẩm Phiền não nào. Đắc và bốn tướng đó cũng đều chứng được Trạch diệt? Chín phẩm Phiền não cũng có công năng phát được Chín phẩm sắc nghiệp, vì sao Sở phát sắc nghiệp chẳng cùng dứt, chứng diệt theo hoặc đó?

Giải thích: Đắc và bốn tướng tuy là Duyên phược, nhưng bốn tướng đối với hoặc là nhân Câu Hữu vì là thân, cho nên cùng dứt cùng chứng. Đắc tuy chẳng phải nhân Câu hữu, nhưng đối với hoặc cũng thân, vì có phẩm hoặc này thì có Đắc, cho nên khi không có hoặc thì chẳng có Đắc, Sắc nghiệp phát ra khi có khi không chắc chắn. Tuy có sắc nghiệp nhưng cũng có lúc chẳng thể phát hoặc. Tự có phẩm hoặc này mà không có Sắc nghiệp kia, như đã xả rồi thì đối với Hoặc này là sơ. Phải dứt chín phẩm mới chứng được Diệt.

Hỏi: Nếu dứt Thiện xả giới, theo Thiện tâm kia, phát được Giới này. Tâm kia nếu dứt, thì Giới này liền xả, vì sao Sắc nghiệp chẳng dứt một lượt với hoặc?

Giải thích: Đoạn, và Xả nghĩa khác nhau, chẳng thể lấy làm ví dụ có khi dứt mà chẳng phải Xả, như dứt thiên Hữu lậu v.v... có khi Xả mà chẳng phải Đoạn, như Xả giới Biệt giải thoát v.v...

“Trạch nghĩa là (lựa chọn)...” cho tới “nên nói như vậy”: Đây là giải thích danh từ Trạch diệt. Ý nói Tuệ Vô lậu khác Tuệ Hữu lậu, đó gọi là Tuệ sai khác, Hoặc Vô nhiễm khác với Nhiễm, gọi là tuệ sai khác. Vì tuệ Sai khác này mỗi thứ đều có sự phân biệt riêng về Bốn Thánh đế. Diệt thể có trước, nhưng chẳng thành tựu, do Trạch lực mà đạt được thì gọi là Trạch diệt. Do Lược lực mà đạt được thì chỉ nói là Trạch diệt, vì là sự diệt của Trạch, thuộc về Y chủ thích. Như xe do trâu kéo thì gọi là xe trâu. Nói qua về cái được kéo, nên gọi như vậy. Trạch diệt cũng thế.

Hỏi: “Có phải tất cả pháp Hữu lậu đều là một Trạch diệt hay không?”

Đáp: “Chẳng đúng!”

Hỏi: “Vì sao?”

Đáp: “Tùy theo Hệ sự khác nhau...” cho tới “thì là vô dụng”: đây là giải thích, ý nói: Tùy theo sự lượng các pháp Hữu vi sở hệ nhiều ít bao nhiêu thì sự lượng ly hệ cũng nhiều ít bấy nhiêu. Nếu chẳng thế mà nói là các pháp Hữu lậu cùng một Trạch diệt, thế thì lúc chứng thấy khổ thì dứt Phiền não diệt, phải chứng tất cả năm bộ sở dứt các Phiền não diệt. Nếu chứng như vậy, tu bốn bộ sở dứt Năng đối trị đạo còn lại thì vô dụng, vì trước đã chứng rồi.

Nếu nói lúc đầu chứng ít phần, chẳng phải toàn bộ, thì một Diệt thể lẽ ra có nhiều phần, một thể mà nhiều phần là trái với Lý, cho nên diệt tùy theo sự mà thể chia ra rất nhiều. Nhưng lúc các Hữu tình chứng diệt đó tuy sinh ra sự khác nhau nhưng đều cùng chứng.

“Y theo nghĩa nào mà nói Diệt không có đồng loại?”: Đây là thắc mắc: của Diệt thể nhiều, thì lẽ ra có đồng loại. Vậy kinh y theo nghĩa nào mà nói Diệt không có đồng loại? “Y theo Diệt tự nó là không v.v...” cho đến “Chẳng phải không có đồng loại”: Đây là giải thích: Y theo sự phân tích bản thể của Diệt tự nó chắc chắn không có nghĩa nhân đồng loại, cũng chẳng cùng cái khác trở thành nhân Đồng loại. Ở đây phân biệt Khổ nhẫn, cho nên kinh đó mới nói như vậy, chứ chẳng phải Diệt tự nó không có nhiều thể đồng loại.

“Đã nói về Trạch diệt”: Là kết luận, “Mãi mãi chướng ngại cái sẽ sinh...” cho tới “đắc Phi Trạch diệt”: Đây là giải thích Phi Trạch diệt, ý nói có pháp thể mà tính của nó có thể mãi mãi ngăn trở pháp vị lai sinh ra. Pháp này muốn ngăn trở khiến Sinh pháp bất sinh, nếu pháp bất sinh thì được coi là Đắc và xếp vào hành, nên gọi là Đắc diệt. “Diệt trước là Thiện, Diệt sau là vô ký. Nên nói là khác trước, gọi là Phi trạch diệt”: Đây là kết luận về thể. “Do chọn cho nên Đắc thì gọi là Trạch diệt. Đắc chẳng phải do lựa chọn mà do thiếu duyên gọi là Phi trạch diệt”, đây là giải thích tên gọi.

Lại giải thích: Trạch diệt do lực chọn mà Đắc, Phi trạch diệt do thiếu duuyên mà Đắc, cho nên nói là Đắc diệt khác trước. Như Mắt và Ý thức, lúc trước sau nối tiếp nhau chỉ chuyên một Sắc, nói Nhãn là bao gồm Nhãn thức rồi, vì lúc thấy Sắc thì phải có thức. Hoặc nói là Ý, cái gọi là Nhãn thức, trong mười hai cũng gọi là ý, hoặc nói là ý, cái gọi là Ý xứ, vì bảy tâm giới đều gọi là Ý. Nếu giải thích như vậy thì bao gồm cả ý thức và nhãn thức. Nhãn thức thì đồng thời. Ý thức thì có trước sau. Các cảnh sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v... rơi vào quá khứ thì Thân năm

thức v.v... tương ứng với Cảnh đó, trụ đời vị lai, rốt ráo chẳng sinh. Do năm thức v.v... chẳng thể duyên vào cảnh giới quá khứ đó, do duyên chẳng đầy đủ mà đắc Phi trạch diệt, xúc v.v... lấy cái có trong pháp giới v.v... và cái năng duyên đồng thời làm Cảnh, như Cảnh sở duyên của Tha tâm trí v.v... Thân năm thức v.v... lấy ý thức... vì cũng có Duyên đồng thời Cảnh, giống như Tha tâm trí...

Hỏi: Lúc pháp bất sinh chỉ là do thiếu duyên, đâu có quan hệ gì với Diệt này?

Đáp: luận hiển tông nói rằng: Chẳng phải chỉ có thiếu duyên là chẳng bao giờ sinh. Vì nếu sau này gặp Duyên đồng loại thì nó lại ứng sinh, nghĩa là nếu trước thiếu duyên thì pháp ấy có thể bất sinh, nhưng nếu sau này gặp duyên đồng loại thì có chướng ngại gì làm cho nó chẳng sinh khởi (Giải thích: Luận đó ý nói: Chẳng phải chỉ vì thiếu duyên làm cho pháp chẳng sinh. Vì pháp này chẳng sinh cũng là do Diệt). Phải biết rằng: Diệt này y cứ theo Đắc, nên chỉ nói về bất sinh. Nhưng y theo thể thật thì có cả Hữu vi ba đời, nên trong Luận Bà-sa quyển ba mươi hai, nhà phê bình nói rằng: Phi trạch diệt như số lượng pháp Hữu vi. Trạch diệt chỉ như số lượng pháp Hữu lậu, luận đó đã nói là như lượng Hữu vi, các pháp quá khứ, hiện tại và tương lai sẽ sinh, đã bao gồm trong Hữu vi, cho nên biết chắc rằng pháp đó có Phi trạch diệt. Nếu nói là Vô, thì thể này bất sinh, lẽ ra không có Diệt này. Nếu nói bất sinh mới có Diệt thì Diệt này bao gồm cái ý Hữu lẽ ra là Vô thường. Nếu gọi là pháp Sinh và bất pháp Sinh thì thể tánh của chúng đều chắc chắn. Sinh pháp là Vô, Bất sinh là Hữu, nên gọi là Thường. Luận chẳng nên nói là thiếu duyên, lại nếu như thế thì Tu đạo là vô dụng. Do lý này chứng, cho nên có cả Hữu vi. Văn còn nhiều nữa, nhưng chẳng thể dẫn rộng.

Hỏi: Phi trạch diệt này đối với các loài Hữu tình là đều là cộng Đắc hay Bất cộng đắc?

Giải thích: Nếu là Phi trạch diệt về pháp Cộng Hữu Phi tình ở bên ngoài thì cộng đắc, vì là cộng nghiệp chiêu cảm của các Hữu tình. Nếu là Phi trạch diệt về pháp Bất cộng Hữu tình ở bên trong thì biệt đắc riêng, vì là Biệt nghiệp chiêu cảm của các Hữu tình. Cho nên luận Bà-sa quyển ba mươi hai chép: Đây chẳng chắc chắn. Nếu là Phi trạch diệt về cộng Hữu pháp thì Cộng đắc, nếu Phi trạch diệt về pháp Bất cộng thì đều là đắc riêng.

Lại giải thích: pháp phi tình bên ngoài và sắc, hương, vị, xúc trong Tha thân, tướng hiển, đều có thể thọ dụng chung, ở đây nêu thiếu duyên thì cùng khởi đắc. Năm căn cùng pháp tâm, tâm sở... tướng ẩn dụng

riêng, đây nêu thiếu duyên thì đều là đắc riêng.

Lại giải thích: các pháp nội ngoại lẽ ra có thể làm cho nhiều Hữu tình cùng nhau thọ dụng thỉ khởi được đắc, đó gọi là Cộng sắc, nếu chỉ khiến tự mình thọ dụng thì pháp này bất sinh, chỉ tự khởi đắc thì đều gọi là đắc riêng.

14. BỐN TRƯỜNG HỢP ĐẮC LOẠI DIỆT

"Đối với pháp đắc diệt..." cho đến "quá khứ, hiện tại sinh pháp": Đây là nói về đắc loại diệt bốn trường hợp sai khác. hư không vô đắc, nên chẳng đối biện. Vô đác sở dĩ phân biệt nói như ở dưới là vì quả Hiện sinh pháp và bất sinh pháp mỗi loại đều có Hữu lậu và Vô lậu, hai lần bốn thành tám. Câu thứ nhất có ba pháp, đó là các Hữu lậu quá khứ hiện tại Sinh Pháp, vì Hữu lậu nên đắc Trạch diệt, vì là quá khứ hiện tại Sinh Pháp nên chẳng đắc Phi trạch diệt. Câu thứ hai có một pháp, đó là Bất Sinh Pháp Vô lậu Hữu vi, vì là Bất Sinh nên đắc Phi trạch diệt, vì Vô lậu nên chẳng đắc Trạch diệt, vì Vô lậu phân biệt Hữu lậu, Hữu vi phân biệt Vô vi. Câu ba có một pháp, chỉ cho các pháp hữu lậu Bất Sinh đó, vì là Hữu lậu nên đắc trạch diệt, vì là Bất Sinh nên đắc Phi trạch diệt. Câu bốn có ba pháp, đó là các Vô lậu Quá khứ, hiện tại Sinh pháp. (Tức ba pháp: Vô lậu quá khứ, Vô lậu hiện tại, Vô lậu đương sinh-nd) Vì là Vô lậu nên chẳng đắc trạch diệt, vì là Quá khứ, hiện tại Sinh pháp nên chẳng đắc Phi trạch diệt.

"Đã nói như vậy..." cho đến "Thế nào là Hữu vi": Dưới đây là phần hai: Giải thích riêng. Trong đó, hai phẩm đầu là nói chung, sáu phẩm sau là giải thích riêng. Trong phần nói chung thì đầu tiên là Giới phẩm nói về thể, sau đó là phẩm Căn nói về Dụng. Trong phần nói về thể có hai:

1. Nói về tên khác nói về hữu vi.
2. Chính nói về thể.

Trong phần nói về tên khác, một là nói về hữu vi, hai là nói về Hữu lậu. Dưới đây là mục một, nói về tên khác của Hữu vi. Kết luận là nhắc lại câu hỏi.

"Tụng rằng..." cho đến "Hữu ly Hưu sự v.v..." Trong bài tụng đáp, hai câu đầu nêu ra thể tánh, hai câu sau nói về tên khác. "Vân, vân" (đẳng) nghĩa là chấp có quả...

"Luận rằng" cho tới "Như sữa, như củi": Để phân biệt Vô lậu năm uẩn như biệt giới v.v... cho nên nói là sắc v.v... Vì năm thứ như

Sắc... đếu thuộc về Hữu vi, cho nên ở đây chỉ nói một thứ. Duyên là bốn duyên. Vì tùy theo các sự thích ứng mà nhóm họp cùng nhau tạo tác, nên gọi là Hữu vi. Chắc chắn chẳng có chút pháp nào chỉ do một duyên mà sinh ra được. Ý câu hỏi rằng Quá khứ, Hiện tại các duyên tạo tác có thể được gọi là Hữu vi. Vị lai chưa tạo làm sao mà gọi là Hữu vi? Nay giải thích rằng: Đó là vì Quá khứ, hiện tại ấy thuộc loại Hữu vi, cũng gọi là Hữu vi, Vị lai không chướng ngại, ví như sữa kia lúc đứa trẻ uống gọi đó là sữa thì khi sữa ấy còn ở trong vú cũng vẫn gọi là sữa, vì cùng một loại dùng để uống cả. Củi kia khi đang đốt gọi là củi, khi chưa đốt cũng gọi là củi, vì cùng một loại để đốt cả.

"Pháp Hữu vi này..." cho đến "vì bị (ăn nuốt)", Pháp Hữu vi này cũng gọi là Thế lộ (đường đời), ý nói pháp Hữu vi lưu hành ở trong đời này. Pháp Quá khứ là tánh đã làm. Pháp hiện tại là tánh đang làm. Pháp Vị lai là tánh sẽ làm. Vì các pháp Bất sinh là thuộc loại đó, cho nên đặt tên là Vô thất. Lấy thế làm lộ, nên gọi là Thế lộ, thuộc về Hữu tài thích, nên luận Chính Lý nói rằng: Vì năm Uẩn như Sắc v.v... là pháp sinh diệt trôi lăn trong đường Vị lai, Hiện tại, Quá khứ.

15. GIẢI THÍCH TÊN GỌI

Lại giải thích: Thế không có tự thể riêng, y theo pháp mà lập ra. Pháp là thứ mà thế gian nương vào, nên gọi đó là Lộ (đường). Ý nói: Pháp quá khứ là tánh đã làm của thế gian, pháp hiện tại là tánh đang làm của thế gian, pháp vị lai là pháp sẽ làm của thế gian. Lộ của Thế gian (đường của đời), nên gọi là Thế lộ. Thuộc về Y chủ thích. Bốn tướng Vô thường là Năng ăn nuốt. Các pháp Hữu vi là Sở ăn nuốt. Sở ăn nuốt này có thể phá hoại được, nên gọi là Thế, là Sở y của Vô thường, nên gọi là Lộ, tức thế gọi là Lộ. Thuộc về Trì nghiệp thích, nên sư Chân-đế nói rằng: Đường bị cái đi ăn, hư đường muôn dặm, cứ đi đi mãi không dừng, tới cuối đường thì cùng cực, năm uẩn cũng thế, bị Vô thường, đi cho nên đến cuối diệt hết.

"Hoặc gọi là ngôn y..." cho tới "thuộc về mười tám Giới": Pháp hữu vi này cũng gọi là Ngôn y, ngôn chỉ cho ngôn ngữ. Lấy âm thanh làm thể. Thứ mà ngôn ngữ dựa vào này chính là danh và Nghĩa, vì ngôn ngữ dựa vào danh và Nghĩa mà chuyển "danh đi đôi với Nghĩa", nghĩa là danh và Nghĩa đi chung với nhau mà lưu hành suốt ba đời, trong ba đời hoặc danh trước Nghĩa sau, hoặc danh sau Nghĩa trước, hoặc danh Nghĩa cùng lúc, Năng thuyên và Sở thuyên dù giống nhau hay khác

nhau, nhưng cũng gồm trong ba đời và đều có thể nói là Đi chung (câu). danh và Nghĩa này là nói theo Năng thuyết, lại cùng bao gồm ở trong đời vì là Hữu dụng, thân thiết cho nên do đó mà gọi là Ngôn y. Vô vi là pháp xa lìa thế gian nói theo Năng thuyết, thì không có dụng xa xôi, tuy cùng nghĩa này, Ngôn cũng Năng thuyết, nhưng chẳng phải Ngôn y.

Lại giải thích: danh như trước đã nói, nói Ngôn ngữ đi đôi với nghĩa tức là Nghĩa và Ngôn ngữ đi chung với nhau, vì cùng rơi vào thế gian. Lại giải thích: "Từ "Đi đôi" dùng cho cả danh và Nghĩa, tức là danh đi đôi, nghĩa đi đôi, danh và nghĩa này đi chung với ngôn ngữ, vì dù Nghĩa hay danh đều có thể nói đi đôi với nhau, vì chúng cùng rơi vào thế gian. Đó gọi là Đi đôi. danh Nghĩa và Ngôn ngữ ba đời giống nhau hay khác nhau, y theo đúng như sự tương ứng của chúng mà nói là Đi đôi. Cho nên luận Bà-sa quyển mười lăm chép: Hiếp Tôn giả nói: Các pháp Hữu vi và Ngôn ngữ có thể có lúc Đi đôi với nhau mà chuyển, nên đặt ra Ngôn y. Vô vi thì chẳng như thế, cho nên chẳng nói" (Trên đây là nguyên văn luận Bà-sa). Như vậy thì Ngôn y bao gồm tất cả các pháp Hữu vi.

Nếu chẳng như thế, mà cứ chấp danh là thể của Ngôn y thì trái với Phẩm loại Túc luận, luận đó nói rằng: Ngôn y thuộc về mười tám giới.

Hỏi: Như luận Chính Lý dẫn Túc luận Phẩm loại nói: "Do đây khéo chung với Túc luận Phẩm loại, luận đó nói rằng: Ngôn y thuộc về năm Uẩn", vì sao hai luận dẫn văn lại khác nhau?

Giải thích: luận Chính Lý này chỉ dẫn một phần, còn luận Bà-sa quyển mười lăm thì nói đầy đủ. Luận đó chép: "Ngôn y lấy gì làm Tự tánh? Đáp: Phẩm loại Túc luận nói: Ngôn y thụôc về mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn".

Lại giải thích: Luận này vì ngăn ngừa chỉ chấp Ngôn y gọi là thể, cho nên chỉ dẫn lời văn về mười tám giới đó. Còn Chính Lý là phá Ngôn y cũng có cả Vô vi, cho nên dẫn nghiêng về văn Năm uẩn. Mỗi luận dẫn một bên, đều không trái, không hại gì.

Hỏi: Bà-sa quyển một nói danh là Ngôn y, nghĩa là Ngôn triển chuyển y, một thuyết nói danh Nghĩa đều là Ngôn y, đã có hai Sư, luận này nói về Ngôn y thì giống với Sư nào?

Giải thích: Hoặc giống Sư trước, hoặc giống Sư sau, đều không ngại gì.

Hỏi: Vì sao nói về danh mà chẳng nói Câu văn?

Giải thích: Nói về danh để hiển bày, hoặc nêu đầu để hiển sau.

"Hoặc gọi là Hữu ly..." cho tới "vì có lìa đó": Pháp Hữu vi này cũng gọi là Hữu ly, lìa là lìa hẳn tức là Niết bàn, vì Niết-bàn này xa lìa hẳn tất cả Hữu vi, tất cả Hữu vi có lìa đó. Như người có của gọi là hữu tài, cho nên Thánh đạo giống như thuyền bè, lẽ ra cũng lìa bỏ, như Khế kinh nói: Pháp còn nên bỏ, huống chi chẳng phải Pháp.

"Hoặc gọi là Hữu sự..." cho đến "truyền nói như vậy?" Pháp Hữu vi này còn gọi là Hữu sự, sự này nghĩa là nhân, vì các pháp Hữu vi đều sinh từ nhân, nên gọi là Hữu sự. Kinh bộ giải thích: Sự là thể. Hữu vi là thể, Vô vi vô thể. Y của luận chủ nghiêng về Kinh bộ, chẳng tin sự nhân, cho nên nói rằng "truyền thuyết như vậy".

"Các loại như vậy cho đến nhiều tên gọi khác nhau": Đây là kết luận.

16. NÓI VỀ HỮU LẬU

Đối với những điều đã nói này cho đến "thấy xứ ba Hữu v.v...": Dưới đây là thứ: Hai nói về các tên Hữu lậu, nhắc lại trước nêu bài tụng. "Vân vân" là bốn thứ như Hữu nhiễm v.v...

"Luận rằng: Đây lập ra cái gì?" Là câu hỏi: Đối với Hữu lậu này, còn lập cái gì? Rằng: Lập ra Thủ uẩn cho đến "... như cây có hoa quả": Đây là đáp: Đối với Hữu lậu này lập ra Thủ uẩn. Thủ uẩn này chẳng những gọi là Thủ uẩn, mà còn gọi là uẩn, hoặc hữu duy uẩn, phi thủ uẩn, tức là Vô lậu hành, vì danh từ Uẩn là chỉ chung. Lửa từ cám cỏ mà sinh ra gọi là lửa cám cỏ. Uẩn từ thủ sinh ra thì gọi là Thủ uẩn. Từ nhân mà đặt tên. Phiền não gọi là Thủ vì có công năng chấp lấy, thuộc về Y chủ thích. Bề tôi thuộc về Vua, gọi là bề tôi của Vua chúa)đế vương thần). Uẩn thuộc về Thủ, nên gọi là Thủ uẩn. Đó là theo sự phụ thuộc mà đặt tên. Cây sinh hoa kết trái gọi là cây có hoa quả. Uẩn Năng sinh Thủ, nên gọi là thủ uẩn. Đó là đặt tên theo quả. "Pháp Hữu lậu này cho đến "giống như Hữu lậu": Phiền não sai khác, nên đặt tên là Tránh, xúc động đến Thiện phẩm, tổn hại Tự tha. Đây là giải thích từ ngữ Tránh.

Tránh tùy tăng, nên gọi là Hữu tránh. Giống như trên đã nói: Lậu tùy tăng, nên gọi là Hữu lậu. Đây là giải thích về Hữu tránh. "Cũng gọi là Khổ, trái với tâm Thánh": Pháp Hữu lậu này cũng gọi là Khổ. Quả khổ Hữu lậu trôi lăn Vô thường, phàm phu chẳng biết, còn bậc Thánh thì chán ghét. Bởi vậy chỉ nói là trái với Thánh tâm. "Cũng gọi là tập, vì nó có công năng chiêu cảnh Khổ pháp hữu lậu này cũng gọi là tập vì chiêu cảm quả khổ". Cũng gọi là thế gian cho tới "có đối trị": Pháp Hữu

lậu này cũng gọi là thế gian, vì có khả năng hủy hoại, phân biệt khác với Vô vi; có đối trị nên phân biệt, khác với Đạo đế.

"Cũng gọi là thấy xứ cho tới "vì Tùy tăng miên": Pháp hữu lậu này cũng gọi là Thấy xứ. Kiến: chĩ cho năm kiến. Kiến trụ trong Pháp Hữu lậu, thuận theo tăng trưởng hành tướng của Miên. Hành tướng nhỏ nhiệm, gọi đó là Miên.

Hỏi: Trong Lậu thủ tránh cũng thuộc về kiến. Các Hoặc như tham v.v... cũng đều tăng theo, vì sao trong đây chỉ nêu năm kiến?

Giải thích: Theo luận Chính Lý thì bốn môn phế lập:

1. Tất cả hạt giống.
2. Tất cả thời.
3. Vô sai khác.
4. Chấp chặt bất động.

Giải thích: Luận ấy chép: Duyên khắp năm bộ gọi là Tất cả hạt giống, hoặc duyên khắp sáu cảnh thì gọi là Tất cả hạt giống. Nhậm vận mà khởi gọi là Tất cả thời, hoặc vừa ý, chẳng vừa ý đều khởi lên thì gọi là Tất cả thời. thể không có tướng khác gọi là Vô sai khác. Chấp cảnh khư khư thì gọi là chấp chặt bất động. Ba thứ tham, sân, mạn tuy duyên theo năm bộ hoặc duyên theo sáu cảnh gọi là Tất cả hạt giống, nhưng chẳng phải Tất cả thời, vì gặp duyên khởi. Hoặc tham mạn chỉ khởi lên khi vừa ý, Sân chỉ khởi lên khi chẳng vừa ý, vì đều chẳng khắp, nên chẳng phải Tất cả thời. Vô minh tuy Tất cả thời nhưng chẳng phải là không có sai khác. Vì có sự sai khác giữa Độc đầu và Tương ứng nên gọi là chẳng phải Vô sai khác. Nghi tuy Vô sai khác, nhưng chẳng phải chấp chặt bất động. Chỉ có năm kiến này có đủ bốn nghĩa. [Đó là] nêu riêng theo loại mạnh.

17. NÓI VỀ BA LUẬN

"Cũng gọi là Ba hữu..." cho đến thuộc về ba hữu": Pháp Hữu lậu này cũng gọi là Ba hữu. Ba hữu là Dục hữu, Să hữu và Vô sắc hữu. Làm nhân cho Ba hữu, nhân là tập đế, làm chỗ nương cho Ba hữu, Y là Khổ đế, lại thuộc về Ba hữu. Có đủ ba nghĩa này, nên gọi là Ba hữu. Các loại như vậy cho đến "tùy theo nghĩa mà có tên gọi riêng": Đây là kết luận.

Như trên đã nói cho đến "Sắc uẩn là gì?": Dưới đây là thứ hai: chính thức nói về thể.

Trong đó:

1. Nói chung về thể tánh.
2. Giải thích riêng về danh Nghĩa.
3. Chia ra các môn.

- Trong nói chung về thể tánh có ba:

1. Nêu ra thể.
2. Nói về nhiếp chung.
3. Số khai hợp.

- Trong thứ nhất: Chính thức nêu ra thể, có ba mục:

1. Nói về vể Sắc uẩn.
2. Nói về Ba uẩn.
3. Nói về Thức uẩn.

Trong mục một nói về sắc uẩn, có mấy ý:

1. Chinh thức lập Uẩn.
2. Lập Xứ, Giới.

- Trong lập Uẩn có:

1. Khai chương.
2. Nói về giải thích riêng.

Đây là khai chương: Nhắc lại câu hỏi trước.

"Tụng rằng cho đến "đặt tên Sắc uẩn": Đây là đáp. Nếu như kinh bộ chẳng lập, thì không có biểu. Giác Thiên chẳng lập sắc Sở tạo. Đại thừa lại lập ra nhiều Sắc trong Pháp xứ. Tông này chỉ Y theo mười một Sắc lượng, mà lập ra tên gọi Sắc uẩn phân biệt khác với xúc trong các Tâm sở, nên gọi là sở xúc.

"Trong đây trước là nói về tướng Năm căn": Dưới đây là mục hai: Giải thích riêng. Trong đây gồm có:

1. Giải thích Năm căn.
2. Giải thích Năm cảnh.
3. Giải thích Vô biểu.

1. Nói về năm căn: Giải thích Năm căn. Kết luận câu hỏi trước.

"Tụng rằng cho đến "Năm căn như Nhãn căn v.v... Đây là tụng đáp". Ý nói "Thức ấy nương tịnh sắc": ý của năm lý (chỉ năm chữ trên-nd) nói: Thức ấy ở trước nương phân biệt với bốn căn như Nhĩ căn v.v... sau tịnh sắc chép: Phân biệt với Ý vô gián diệt.

Lại, Luận Chính Lý chép: Ở trước nói rõ Đồng phần, Nhãn, ở sau nói Đồng phần của, Nhãn đó. Lại giải thích: Sắc chung cho cả mười một Xứ, nói Y là phân biệt Cảnh. Y là chung cho cả sáu căn, nói Tịnh thì lược bỏ Ý [căn]. Tịnh chung cho cả năm căn và tín, nói Sắc thì loại bỏ Tín. Lại giải thích: Nếu có "Thức ấy nương tịnh sắc" mới gọi là

"Nhãn v.v..." hễ thiếu bất cứ một chữ thì chẳng gọi Nhãn v.v... Nếu chỉ nói "thức ấy y" mà chẳng nói Tịnh sắc thì tức là lạm dụng Đẳng Vô gián y. Vì năm thức cũng lấy Ý làm Y. Cho nên luận Ngũ sự, quyển thứ Nhất chép: Chỉ nói Thức y là lạm dụng Vô gián ý. Chỉ nói Tịnh sắc thì năm thể lẽ ra giống nhau. Cho nên nói Tịnh sắc là phân biệt với Vô Gián ý và các Thức như Nhãn thức v.v... là Sở y. Lời ấy biểu hiện các căn như Nhãn căn v.v... có năm loại khác nhau. (Trên đây là nguyên văn luận Chính Lý). Nếu chỉ nói "Thức ấy nương tịnh", chẳng nói là sắc, thì Tín cũng là Tịnh, Nếu chỉ nói "thức ấy nương tịnh", chẳng nói là sắc Tín cũng là tịnh, nếu chỉ nói thức ấy là sắc, không nói nương tịnh thì mười một thứ sắc gọi chung là Sắc, ra đều gọi là Nhãn v.v... Nếu chỉ nói "Thức ấy nương tịnh", chẳng nói là Sắc, thì Tín cũng là Tịnh, chẳng phải Y. Dùng Thức làm Y, thuộc về Hữu tài thích. Để ngăn cách giải thích này cho nên đặt từ Sắc mà nói, nói lên thuộc về Y chủ thích. Cho nên luận Chính Lý nói rằng: Giải thích như vậy là để dứt trừ các thắc mắc vì phải đặt từ Sắc mà nói. Nếu nói y theo Hữu tài thích thì Tịnh tín lẽ ra là các căn như Nhãn v.v... Cho nên đặt từ Sắc vào là để dứt trừ cách giải thích này. Không có một pháp nào lấy Thức làm Y sắc mà là Tịnh để có thể là giải thích này. Cho nên từ Sắc rất là Hữu dụng (trên là nguyên văn luận Chính Lý). Nếu chỉ nói "Thức ấy y sắc" mà chẳng nói về Tịnh thì bốn cảnh Phù căn cũng đều có thể là Y, lại gọi chung là Sắc, thì lẽ ra phải gọi là Nhãn v.v... Nếu chỉ nói "Thức ấy tịnh sắc" chẳng nói về Y, thế thì ai trong gương sáng lẽ ra cũng là Tịnh sắc, lẽ ra phải gọi là Nhãn v.v... Nếu nói đầy đủ cả ba mặt "Y Tịnh sắc" thì mới không lỗi. Nếu chỉ nói "Y tịnh sắc" mà chẳng nói "Thức ấy" thì lẽ ra Năm thể phải giống nhau. Vì để hiển rõ các Căn Nhãn v.v... có năm, cho nên nói "Thức ấy" mà chẳng nói "Y tịnh sắc" năm thức như Nhãn v.v... lẽ ra phải gọi là Nhãn v.v... Hoặc có thể là trong này lẽ ra nói "Bỉ thức sở y tịnh sắc" (Tịnh sắc mà thức ấy nương vào-nd). Nếu chẳng nói "Sở", chỉ nói "Y" thì lạm chỉ cả Thân căn. Thân đối với bốn thứ hươngc cũng là Y tịnh sắc nhưng chẳng phải Sở y, cho nên từ Y trong bài Tụng biểu hiện cho Sở y.

"Luận chép: cho đến nói rộng như vậy": Trong bài Tụng chữ kia (bỉ) có hai giải thích. Đây là giải thích đầu. Đây nói "Đó", "Cảnh như sắc kia v.v... nghĩa là Thân năm Thức duyên theo năm cảnh đó, nên gọi là thức đó. Tịnh sắc mà Thức đó nương vào. Gọi là căn, dẫu ý kinh chứng minh căn là Tịnh sắc. "Hoặc chữ đó..." cho đến nói rộng như vậy": Đây là giải thích thứ hai về từ Đó : Đó tức là căn đó. Cái mà Thức

đó nương vào gọi là Nhãn v.v...! Luận nói Nhãn v.v... thì biết căn đó chẳng phải Cảnh.

2. Nói về năm cảnh:

“Đã nói về Năm căn, kế nói về Nam cảnh”: Đây là mục hai: Giải thích Năm cảnh, kết luận câu hỏi trước.

“Tụng rằng cho đến “Xúc mười một là tính”: Đây là Tung đáp. Ấn-độ soạn tụng đều Y theo Thanh minh. Nếu trước Hương sau Vị thì phạm Thanh. Nếu trước Vị sau hương thì chẳng phạm Thanh. Nay y theo bản dịch, cho nên Vi trước Hương sau. Lại, luận Chính Lý chép: Nói vượt thứ lớp là để nói lên Căn, Cảnh Thức Sinh không chắc chắn, nghĩa là lúc năm thức đó khởi lên không chắc chắn theo thứ lớp. Luận nói cho đến bất chánh là sau, theo văn xuôi thì: 1) Giải thích Năm cảnh; 2) Nói về Sinh thức chung riêng. Dưới đây là giải thích Năm cảnh, văn nói là Năm. Sở kiến gọi là Sắc. Trong giải thích về sắc cảnh thì: 1) Nêu ra Sắc thể; 2) Nói về bốn trường hợp. Trong mục nêu ra thể của Sắc thì có ba thuyết. Đây là thuyết đầu giải thích Sắc nói trong bài Tụng có hai: 1) Hiển (sắc); 2) Hình (sắc). Hiển sắc có bốn: Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng, đó là Bản hiển sắc. Tám thứ hiển sắc khác gồm ánh sáng, bóng sáng, tối mây, khói, bụi, Vụ (sương mù) được tạo ra bởi các sai khác của bốn Sắc này. Ánh sáng thuộc về màu vàng. Lúc mặt trời mọc thấy sắc đỏ do các vật khác phản ánh, cho nên ánh sáng thuộc về sắc đỏ. Hoặc Quang thuộc về màu vàng đỏ. Bóng tối thuộc về sắc xanh. Minh thuộc về màu xanh, vàng, đỏ, trắng, vì các sắc này đều có sáng; bốn thứ hương Mây, khói, bụi, sương mù đều thuộc về màu Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng.

Hỏi: Tám sắc như ánh sáng v.v... là bốn sai khác, há chẳng phải giả hay sao?

Giải thích: Luận về bản sắc của chúng thì chỉ là bốn màu Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng. Trong bốn loại này tùy theo nghĩa sai khác mà lập ra tám danh khác, mỗi thứ đều có thật thể chứ chẳng phải giả.

Hỏi: Mây, khói, bụi, sương mù nếu thuộc về hiển sắc, vì sao trong bốn câu lại là bao gồm cả trong trường hợp chung? Một giải thích nói rằng: Mây, khói, bụi, sương mù thuộc về hiển sắc, chẳng phải hình sắc. Tướng trạng nói lên rõ ràng thì gọi là hiển sắc. Chất ngại, thô trược, nhân xúc mới mới biết được dài hay ngắn... thì gọi là hình sắc. Mây, khói, bụi, sương mù không có dụng ngại đó, cho nên là hiển sắc, chứ không phải hình sắc. Đây là Lý chứng. Lại trong các luận nói về hai thứ hiển sắc và hình sắc đều nói về bốn thứ hương Mây, khói, bụi, sương mù đều thuộc hiển sắc nếu cũng thuộc cả hình sắc thì vì sao chẳng nói?

Đây là văn chứng. Nhưng các luận nói Bốn thứ như Vân v.v... thì đều thuộc về câu, nghĩa là bốn sắc này thật ra chẳng phải dài v.v... mà tựa như dài v.v... Ý thức duyên dựa vào năng lực hơn giải đó cho nên nảy ra cách lý giải cho là dài v.v... như quán Bất tịnh, tuy duyên vào thật sắc nhưng do năng lực Thắng giải, nên nảy ra cách lý giải cho là bầm xanh v.v... vì bốn sắc này trong hiển hơi thô nên sinh ra cách lý giải cho là dài, vì vậy đều thuộc trường hợp chung. Bóng, ánh sáng, sáng tối ở trong hư không tự thể thưa rời, nhờ Chất mới hiện, vì là nhỏ nhiệm cho nên chẳng giống Vân v.v... cách giải thứ hai rằng: Mây, khói, bụi, sương mù thuộc cả hiển sắc và hình sắc, vì các luận nói là đều thuộc trường hợp chung. Nhưng trong các luận nói bốn thứ như mây v.v... thuộc về hiển sắc, vì sinh hiển trí mạnh, nên đều thuộc thiên về hiển sắc.

Hỏi: Nếu y theo sinh hiển trí mạnh thì thuộc về hiển sắc, cho nên chia ra bốn câu lẽ ra thuộc về câu đầu. Vì sao lại đều thuộc về trường hợp chung?

Giải thích: Trong bốn câu, hai câu đơn ở đầu là nói theo Sinh trí mạnh, nếu ở nhóm này có biệt tân sanh hình sắc, thiền sắc là sinh hình sắc mới khác thì đặt ra hai câu đơn, bốn Sắc như mây v.v... tuy hiển mạnh hơn hình, nhưng không sinh thứ mới khác, vì hiển hình đều có đủ, Sinh trí chẳng phải lỗi hiếm hoi, lạ lẫm, cho nên chẳng nằm trong trường hợp đầu.

Giải thứ ba rằng: Mây, khói, bụi, sương mù là thuộc hiển sắc, giống với giải thích thứ nhất, nhưng nói trường hợp chung, đó là nghĩa của các Sư khác.

Giải thích thứ tư rằng: Mây, khói, bụi, sương mù thuộc cả hiển sắc và hình sắc. Giải thích này giống giải thích thứ hai, nhưng nói hiển sắc, là nghĩa của các Sư khác.

“Hoặc hai mươi cho đến “Bóng, ánh sáng, sáng tối”: Đây là giải thích thứ hai rằng Sắc hoặc có hai mươi thứ, đây là khai hợp khác, nhưng cũng không ngại.

Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng hiện thấy là biết được. Nói đến dài ngắn thì dài ngắn cực vi, đều có thể riêng biệt, trụ lẫn với nhau, hình dài mà lại thấy ngắn, hình ngắn mà lại thấy dài.

Hỏi: Nếu dài ngắn v.v... có cực vi riêng, vì sao Bà-sa quyển Một trăm ba mươi sáu lại nói rằng: phải biết rằng: Cực vi là sắc nhỏ nhất, chẳng phải dài, ngắn, vuông, tròn v.v...

Giải thích: Bà-sa y theo một Vi riêng biệt thì là phần nhỏ nhất chẳng thể phân tách ra nữa, chứ chẳng phải y theo cái mà mắt thấy

được mà nói chẳng phải dài... Luận này y theo thứ đã nhìn thấy là loại có thật thể và trở thành dài... cho nên gọi là dài... Nếu nói rộng về dài ngắn thì cũng có cả thật giả. Nếu trong hai mươi loại Sắc, thì dài ngắn đối nhau, lấy thật đối thật. Nếu y cứ chung các nhóm giả với nhau, nói về dài ngắn thì là lấy giả đối giả? Cho nên Bà-sa quyển chín trong phần giải thích các hữu, Sư thứ ba nói rằng: Năm là tương đãi Hữu, chỉ sự dài ngắn của bờ này, bờ kia v.v...

Lại giải thích: Có thể lường đo thì gọi là dài, chẳng thể đo được thì gọi là ngắn. Thế gian hình dài lại bảo là ngắn, đối với dài giả gọi là ngắn, như đối với nặng giả nói là nhẹ.

Hỏi: Ngắn này cực vi đã có rất nhiều, vì sao lại bảo đó là chẳng thể đo?

Giải thích: Tuy có nhiều thể, nhưng không thể đo lường. Như cực vi rất nhẹ, tuy có nhiều thể, nhưng chẳng thể cân đong. Cực vi ngắn tuy nhiều, nhưng chẳng thể đo lường được nếu nói mắt thấy chẳng phải chẳng thể lường được thì hiển sắc cũng mắt thấy, lẽ ra lẽ ra lường được. Nếu nói cùng nhóm thì phải lường được, vậy cùng nhóm Hương v.v... lẽ ra cũng có thể lường được. Thế thì dài và ngắn lẫn lộn cũng không thể đây đã lẫn lộn không thể lường, ngắn và dài lẫn lộn cũng không để lường. Phương (vuông) là giới phương. Viên (tròn) chỉ cho đoàn viên (tròn). Giữa lồi lên thì gọi là cao, giữa lõm xuống thì gọi là Thấp.

Hỏi: Dài và Cao có gì khác nhau? Ngắn và Thấp khác nhau thế nào?

Giải thích: Dài ngắn y theo bốn bên, cao thấp y theo chính giữa. Nhưng người thế gian nói vật này cao thấp là nói thấp ở trong dài, ngắn. Lại giải thích: dài ngắn là y theo chiều ngang cao thấp y cứ theo chiều dọc, người thế gian nói dọc là dài ngắn, đối với cao thấp nói là dài ngắn. Hơi rồng, gọi là mây. Hơi lửa, đó gọi là khói. Gió thổi đất nhỏ, gọi là bụi. Các Sắc khác thì như văn bụi cát giải thích.

Hỏi: Thuộc về Sắc nào trong hai mươi loại Sắc?

Giải thích: Thuộc hiển sắc, chứ chẳng thuộc hình sắc. Xét ra hình sắc này phải y theo thứ cực kỳ ngăn ngại, có thể biểu hiện thành có hình thể. hình ảnh trong gương v.v... chạm vào chẳng thể thấy được, giống như bóng... Cho nên chẳng phải là hình (sắc). Nói thấy hình, đó là dường như hình nhưng chẳng thật, như lửa trong gương dường như lửa mà chẳng phải lửa thật. Như sự tương ứng của chúng ở trong hiển sắc thuộc về bốn màu Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng. Nói Tượng là hiển sắc, chẳng phải hình sắc. Giảng rộng ra thì như luận Chính Lý quyển ba mươi

bốn nói. Cho nên biết được đó chẳng phải hiển sắc khác. Chỗ có ánh sáng, thì không có ảnh. Tượng hiện ở trong ánh sáng, nên Tượng chẳng phải Ảnh, giảng rộng ra thì như luận Chính Lý. Tượng chẳng phải hiển sắc khác, tuy chưa thấy văn nói nhưng y theo bóng thì có thể biết, đã là Tượng hiện trong ánh sáng, biểu thị Tượng chẳng phải bóng. Biết chắc Tượng hiện ttrong ánh sáng, biểu thị Tượng chẳng phải tối. Đã là Tượng hiện trong ánh sáng, Tượng chẳng phải Bóng, tối. Biết chắc Tượng hiện trong bóng, Tượng chẳng phải Ánh sáng. Nếu nói tượng hiện trong ánh sáng thì thuộc về Quang, Tượng hiện trong bóng, tức thuộc về bóng, thế thì cũng phi lý. Lửa mặt trời thì gọi là ánh sáng. Vì chẳng phải lửa mặt trời, do Ánh sáng bị chướng ngại mà sinh ra thì gọi là bóng. Vì chẳng phải do chướng khởi lên, cho nên Mây, khói, bụi, sương mù vừa là hiển sắc, vừa là hình sắc, lý chẳng phải tượng sắc vì Tượng sắc chẳng phải là hình sắc. Có thuyết nói rằng Vân... là hiển sắc. Đây chẳng phải là Định chứng. Lại vì ở trong hư không theo lý mà nói thì chẳng phải Tượng.

"Có Sư khác nói cho đến "thứ hai mươi mốt": Đây là mục thứ ba: Nói về thuyết khác. Nói rằng trong hư không bốn bên núi Diệu Cao đều có một hiển sắc, gọi là không nhất hiển sắc cho nên luận Chính Lý quyển ba mươi bốn chép: Không Nhất hiển sắc chỉ thuần sắc mà núi Tô-mê-lô nói lên ra trong hư không.

Hỏi: Nhất hiển sắc Không lấy gì làm thể?

Giải thích: Lấy Không cõi Sắc làm thể. Cho nên luận Chính Lý chép: Có thuyết nói Sắc có hai mươi mốt thứ, một hiển sắc Không là loại thứ hai mươi mốt, đó tức là Không giới sắc sai khác.

Hỏi: Nếu lấy Không cõi Sắc làm thể, vì sao luận Thức thân quyển mười một lại nói rằng: "Không Nhất hiển sắc ở đây như màu Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng".

Theo văn Luận đó thì lấy Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng làm thể.

Giải thích: Luận đó nói: "Như màu Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng kia" nghĩa là trong hư không bốn bên núi Diệu cao đều hiện một màu, đó gọi là Không giới sắc. "Như" đây nghĩa là tựa như. Không Nhất hiển sắc này dường như màu xanh, Vàng, Đỏ, Trắng ấy. Chẳng phải "tức là". Hoặc có thể "như" ở đây có nghĩa "là", Không Nhất hiển sắc này là xanh, vàng, đỏ, trắng kia.

Hỏi: Y theo văn các Luận thì Không giới sắc này lấy Bóng, ánh sáng, sáng tối làm thể. Vì sao lại nói Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng?

Giải thích: Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng có hai thứ. Nếu là chất Xanh... thì chẳng phải sắc không giới. Nếu là chất xanh... thì chẳng phải Sắc

không giới. Nếu bốn bên núi Diệu cao lìa chất xanh v.v... thì cũng là Sắc không giới.

Lại giải thích: Không giới sắc này, tuy lấy Ánh sáng, bóng, sáng, tối làm thể, nhưng Ánh sáng, bóng, sáng, tối đó nêu y theo chính hiển thì tùy theo sự thích ứng cũng thuộc về xanh, Vàng, Trắng, Đỏ. Cho nên Chính Lý chép: Bốn thứ gồm Xanh... là Chính hiển sắc. Còn tám thứ gồm mây v.v... là sự sai khác của các loại này. (Trên đây là nguyên văn Chính Lý). Nếu nói Xanh v.v... là nói theo gốc; nếu nói ánh sáng v.v... đó là nói theo cái ngọn, mỗi cách nói đều có một nghĩa, đều chẳng trái nhau.

Hỏi: Không Nhất hiển sắc là Cõi Sắc Không. Cõi Sắc Không là ánh sáng, bóng, sáng, tối. Chẳng hay Không nhất hiển sắc ở trong Bóng, ánh sáng, sáng tối lấy gì làm thể?

Giải thích: Nếu y theo Nhất thiết Sắc không giới thì lấy ánh sáng, bóng, sáng, tối làm thể. Nếu y theo tướng riêng thì bốn sắc chẳng chắc chắn.

“Trong đây nói: không Nhất hiển sắc là sắc không giới”: Sắc không giới này lấy Minh làm thể. thể của núi Diệu cao do bốn chất báu tạo thành, báu hiện trong không tức là Minh sắc. Cho nên các luận nói: Lửa báu gọi là Minh, nhờ đó mà biết là chẳng phải là ánh sáng, Bóng, tối. Lửa mặt trời gọi là ánh sáng. Vì đó chẳng phải lửa mặt trời, cho nên chẳng phải Quang. Chướng ánh sáng thì Sinh, ở trong sắc khác có thể thấy được, gọi là bóng. Trái với đây gọi là tối. Chẳng phải do chướng sinh ra, nên chẳng phải Ảnh. Trong đó thấy sắc, nên chẳng phải tối. Do lý này chứng, biết chắc là Minh, cho nên Minh sắc này tức là sự sai khác của Xanh, Vàng, Đỏ, Trắng. Nếu giải thích Không nhất hiển sắc thì không trái với chính nghĩa mà các Sư khác nói không trái với nghĩa chính. song nói khác là cốt để nêu sự khác nhau.

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 1 (Phần Cuối)

Phẩm 1: PHẨM PHÂN BIỆT GIỚI
(Tiếp Theo)

1. Bác bỏ để nêu lên:

Lại giải thích: Đó chẳng phải nghĩa đúng, vì là thuyết khác lạ. Tuy nói không Nhất hiển sắc, là không giới sắc nhưng có tự thể riêng.

Chính Lý chẳng phá, nhưng cách giải thích trước là hơn. Nếu theo Túc luận Pháp Uẩn quyển mười thì ngoài hai mươi thứ sắc, còn nói là có không Nhất hiển sắc lẫn lộn với các màu hồng, biếc, xanh lục, đen, xám cùng tất cả những thứ mà Nhãn căn nhìn thấy.

a) Sắc xứ nói về hình sắc:

Giải thích: Một hiển sắc Không nghĩa rộng như trên đã giải thích. Hồng là thuộc màu đỏ. Tía thuộc màu xanh, hoặc biếc là xanh, trắng. Lục là màu vàng. Hoặc xanh, vàng, đen là sắc xanh. Còn sắc xám thì chẳng chắc chắn, tùy theo sự thích ứng mà thuộc màu xanh hay màu vàng. Các sắc như vậy tùy theo sự thích ứng pha trộn với các màu khác mà đặt thêm các tên gọi khác. Nhưng y theo Bản chính sắc thì đều thuộc về các màu như màu Xanh v.v...

"Trong đây chính là v.v... cho đến "cho nên nay không giải thích": Đây là giải thích riêng theo từng thắc mắc, y lời văn rất dễ hiểu.

"Hoặc có sắc xứ cho đến "Bóng, ánh sáng, sáng tối": Dưới đây là nói về bốn trường hợp.

Hỏi: Bóng, ánh sáng, sáng tối tự thể rỗng thưa, không có hình đoạn, chạm vào [thì] chẳng trở ngại lắm, chỉ sinh hiển trí, lý cũng chẳng nghi ngờ, xang vàng đỏ trắng ắt phải đi đôi với hình, vì sao lại chỉ câu đầu là câu nói về hiển sắc?

Giải thích: Nói Về Lý, lý thật không có xanh... lìa hình, nhưng nói xanh... có hiển mà không có hình là nói theo sự sinh hiển trí mạnh hơn. Như lụa mới nhuộm tuy cũng có hình, vì hiển mới sinh, sinh hiển trí

mạnh, nên thuộc câu đầu. Văn này lẽ ra nói rằng: Một phần xanh... vì lực hiển hình sinh trí bằng nhau, nên đều thuộc trường hợp chung (như nhau), nhưng chẳng nói, đó là lược qua chẳng nói.

Lại giải thích: hiển sắc trong hư không ở bốn châu thấy được là Xanh, vàng, đỏ, trắng chỉ là hiển sắc mà không có hình. Hoặc có thể là bốn thứ hương đất báu xanh, vàng, đỏ, trắng ở cõi trời giống như Ánh sáng v.v... có hiển mà không có hình, cho nên thuộc câu đầu.

Nếu theo cách giải thích này thì hình sắc đi đôi với hiển sắc và hiển mới sinh đều thuộc về trường hợp chung. Nếu theo luận Thức Thân quyển mười một, luận Bà-sa quyển mười ba, luận Chính Lý quyển ba mươi bốn thì trong câu thứ nhất lại thêm Không nhất hiển sắc. Đây chẳng phải là nghĩa đúng, vì đó là nói riêng. Hoặc là nghĩa, đúng thì Không nhất hiển sắc: Nếu y theo bản sắc thì thuộc về màu Xanh... Nếu theo Mạt sắc thì thuộc về Minh sắc. Đều như trước đã giải thích. Nhưng nói riêng là cốt để nêu rõ sự sai khác. Nếu theo luận Chính Lý quyển ba mươi bốn thì có một thuyết nói rằng trong câu thứ nhất chỉ nói về Bóng, ánh sáng, sáng tối. Ý Sư này nói: Xanh, vàng, đỏ, trắng không có lìa hình, nên thuộc về trường hợp chung, chứ chẳng thuộc trường hợp đầu.

Lại giải thích: Đây chẳng phải là nghĩa đúng, vì các luận đều nói xanh, vàng, đỏ, trắng thuộc câu đầu.

Lại giải thích: Đó là nghĩa đúng. Bóng, ánh sáng, sáng tối chắc chắn là vô hình, cho nên nói riêng. Xanh... thì chẳng chắc chắn, nếu có cái mới sinh khác thì thuộc về trường hợp. Nếu hình cũng khởi thì thuộc trường hợp chung, cho nên chẳng nói riêng. Hoặc có thể là: Xanh v.v... có lúc lìa hình, có lúc phụ vào hình, vì chẳng chắc chắn nên không nói.

“Hoặc có Sắc xứ...” cho đến “Thân biểu nghiệp tánh”. Đây là câu thứ hai, tuy có hình xứ nhưng cũng có hiển sắc, nói không có hiển sắc là y theo sinh hình trí mạnh hơn. Như màu trắng v.v... của lụa mới dệt tuy cũng có hiển sắc, nhưng hình sắc mới sinh sinh hình trí hơn, cho nên thuộc trường hợp thứ hai. Một phần như dài v.v... của Thân biểu nghiệp tức là Thân biểu tướng mới sinh. Trong đây nói nghiêng về loại này, vì thực chất cũng chung với lụa mới dệt v.v...

Còn giải thích: Một phần như dài v.v... tức là tất cả hình mới sinh như Thân biểu nghiệp tánh. Đây là chỉ việc riêng. Nếu theo hai giải thích này không có gì sinh mới khác, hiển sắc và hình sắc sẽ đi chung với nhau thì đều thuộc về trường hợp chung.

Lại giải thích: Tức Thân biểu nghiệp, đó gọi là một phần như dài

v.v...” nghiệp tánh tạm khởi, sinh hình trí hơn, vì thế nói nghiêng về Biểu, chẳng chung với hình sắc khác, cho nên luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi hai chép: hình có thể biết rõ, đó chẳng phải hiển. Đó chỉ là thân biểu sắc. Nếu theo giải thích này, thì các sắc hình sắc hiển sắc đi chung với nhau cùng thứ mới tạo tác ra đều thuộc về trường hợp chung. Nếu theo luận Bà-sa quyển bảy mươi lăm thì có một thuyết chẳng đặt ra câu thứ hai. Đây chẳng phải nghĩa đúng, vì các luận đều nói Thân biểu nghiệp sắc thuộc về câu hai. Hoặc đối với nghĩa đúng, lý cũng không trái. Chẳng đặt ra trường hợp hai vì bên Thân biểu phải có hiển sắc, nên thuộc về trường hợp chung. Vì sắc xanh v.v... có lúc lìa hình, nên thuộc về câu đầu. Đây là ý khác nhau.

“Hoặc có sắc xứ...” cho đến các sắc khác”: Đây là câu thứ ba. hiển hình bình đẳng, không sinh cái mới khác, Sinh trí lực bằng nhau thì đều thuộc trường hợp chung. Các sắc khác tức là mười hai thứ sắc khác. Cho nên luận Bà-sa nói: “Hoặc có hiển sắc hình sắc nên có thể biết: rằng mười hai thứ sắc khác; chỉ dài, ngắn, vuông, tròn, chính, bất chính, cao, thấp, mây, khói, bụi, sương mù”. (Trên đây là nguyên văn luận Bà-sa). Câu ba này lẽ ra cũng phải nói là một phần xanh v.v... một phần dài v.v... nhưng chẳng nói, vì lược qua chẳng nói. Hoặc có thể là bóng hiển. Hoặc sắc khác ý nói đã biểu hiện được một phần. Lại giải thích: Vì ở trong nhóm này có cả hình sắc và hiển, nên đều thuộc về trường hợp chung. Nếu hiển lìa hình thì đó là thuộc trường hợp thứ nhất. Tuy bên Thân biểu cũng có hiển sắc, nhưng đặt riêng ra làm câu thứ hai.

Nghiệp tính tạm khởi, sinh hình trí hơn, cho nên nói riêng. Nếu theo Chính Lý quyển ba mươi bốn thì có một thuyềt ý nói mười sáu loại trong câu trường hợp thì trừ bóng, ánh sáng, sáng tối. Sư này ý nói: không có xanh, vàng, đỏ, trắng lìa hình, cho nên bốn màu gồm Xanh v.v... thuộc về trường hợp chung, chẳng thuộc về câu đầu. Tuy Thân biểu xứ cũng có hiển sắc, nhưng lập riêng thành câu thứ hai, vì giống như trên đã giải thích, đây là ý khác.

Lại giải thích: Đây chẳng phải nghĩa đúng, vì các luận đều nói xanh vàng đỏ trắng thuộc về câu đầu. Hoặc cũng trái với nghĩa đúng. Hơn nữa y theo màu Xanh... có hình mà nói về thật thì một phần Xanh... cũng thuộc câu đầu. Nếu y theo Tạp tâm, đặt bích họa v.v... làm trường hợp ba thì đó chẳng phải nghĩa đúng. Ý luận Chính Lý chẳng cho rằng phép Bích họa có hình thật khác. Xét về hình sắc đụng đến thì nhớ lại ý niệm về dài v.v... nhưng chạm đến đến bích họa thì chẳng nhớ lại, chứng tỏ chẳng phải có hình sắc. Hoặc đây là nghĩa đúng. Luận Chính

Lý nói bức họa không hình sắc. Đó là vì sắc nhẹ mỏng chạm vào chẳng nhớ hình. Còn thuyết của luận Tạp tâm là y theo Trọng sắc mà nói là chạm vào có thể nhớ lại hình, đều y theo một nghĩa , nói về lý đều không có gì trái.

"Có Sư khác nói cho đến "vì có dài v.v...": Đây là nhắc lại thuyết khác. Chỉ có các sắc như ánh sáng là thể tánh trong lành vì chúng phân tán trong hư không chẳng có hình dạng. Chỉ có Sinh hiển trí là hiện thấy được các sắc xứ Xanh, vàng, đỏ, trắng của Thế gian, vì tướng chúng hơi thô, hình dạng rất dễ hiểu là dài v.v... Đây chẳng phải là nghĩa đúng, vì các luận đều nói các sắc bóng, tối v.v... thuộc về câu đầu. Nếu theo luận Bà-sa quyển bảy mươi lăm thì có một thuyết nói rằng Không cõi Sắc thuộc câu bốn. Đó chẳng phải là nghĩa đúng, vì các luận đều nói thuộc về hiển Sắc. Nếu cứ theo luận Chính Lý quyển Ba mươi bốn thì có một thuyết nói rằng Ý, Hương, Vị, Xúc và Vô biểu sắc là thuộc câu bốn, cho nên luận ấy chép: Hoặc có nhóm sắc đều chẳng thể biết rõ. Như Hương, Vị và nhóm Vô biểu. Ý luận Chính Lý là nói theo sáu Cảnh, nhưng chẳng nói về Thanh, vì nó chẳng thường hằng. Hoặc đều bao gồm ở cả các câu đó, ở đây cũng chẳng trái với nghĩa đúng. Nếu theo Ý luận Thức thân quyển mười một thì năm căn, bốn cảnh và Vô biểu sắc là thuộc trường hợp bốn. Cho nên luận đó chép: Vô hiển Vô hình nghĩa là nếu các Sắc Vô hiển Vô hình. Ý luận Thức Thân nói: Nếu y theo mười một loại sắc thì có chia ra bốn trường hợp, ở đây cũng chẳng trái với nghĩa đúng.

b) Nói về hình sắc hiển sắc:

Câu "Vì sao một việc mà có đủ cả hiển sắc và hình sắc?". Đây là thắc mắc bên ngoài thắc mắc bên ngoài, vì chẳng hiểu ý nghĩa. Một sắc có đủ cả hai thể hiển và hình, thế thì một cực vi có hai phần lỗi, cho nên mới nêu câu hỏi: Vì sao một sự cực vi có đủ cả hai thể hiển và hình, mà lại nói là thuộc trường hợp chung.

Đây là hỏi vặn Sư trước, hoặc hỏi vặn Sư sau, hoặc hỏi vân cả hai.

Từ câu "Do ở trong đây" cho đến câu "chẳng phải có nghĩa cảnh". Đây là thắc mắc chung. Do ở trong nhóm sắc này, hai thứ hiển, hình đều rất dễ hiểu , trường hợp chung này nói có hiển hình, thế nghĩa là có hai trí hiển hình, do sinh hai trí hiển hình, biểu hiện là có hai sắc hiển hình, chẳng phải nói một thể vừa là hiển vừa là hình, cho nên mới nói: Chẳng phải có nghĩa Cảnh. Đây là nói về cách giải thích của sư Tỳ-bà-sa. "Nếu thế thì trong Thân biểu lẽ ra cũng có Hiển trí". Đây là luận

chủ bắt bẻ đả phá sư Tỳ-bà-sa. Nếu trong nhóm có hai trí năng sinh thì có nghĩa là nhóm đó có hiển có hình. Thân biểu nghiệp đã đi chung với hiển thể thì cũng phải có hiển trí, không thể thuộc về trường hợp chỉ có hình mà không có hiển.

c) Thánh xứ:

"Đã nói Sắc xứ, thì nên nói về Thanh xứ": Kết luận phần trước, sanh ra phần sau.

Câu "Tiếng có tám thứ, cho đến tiếng sai khác thành tám" là giải thích riêng như sau:

Cái nghe được gọi là tiếng. Có tám thứ sai khác:

1) Có chấp thọ đại chủng làm nhân Hữu tình, gọi là tiếng vừa ý.

2) Có chấp thọ đại chủng làm nhân Hữu tình, gọi là tiếng không vừa ý.

3) Có chấp thọ đại chủng làm nhân Phi hữu tình, gọi là tiếng vừa ý.

4) Có chấp thọ đại chủng làm nhân phi hữu tình, gọi là tiếng không vừa ý.

Không chấp thọ đại chủng làm nhân tiếng cũng có bốn thứ theo đây để giải thích cho nên Luận Bà-sa quyển mười ba chép: "Thanh xứ có tám loại là chấp thọ đại chủng là nhân của tiếng, chẳng phải chấp thọ đại chủng là nhân của tiếng. Hai chủng này đều có hai là hữu tình gọi là tiếng, không phải hữu tình gọi là tiếng. Đây cũng đều có vừa ý, không vừa ý khác nhau. Cho nên thành tám loại.

Hỏi: Trong Vô chấp thọ làm sao có được tiếng gọi là hữu tình.

Đáp: Như Luận nhập A-tỳ-đạt-ma quyển một chép: Tiếng có hai thứ, đó là hữu chấp thọ và Vô chấp thọ, vì đại chủng làm nhân có sự sai khác. Tùy theo Tự thể thì gọi là Hữu chấp thọ, đó có nghĩa là Giác thọ trái với ở đây gọi là Vô chấp thọ. Tiếng do cái trước sinh ra thì gọi là Hữu chấp thọ đại chủng làm nhân, chỉ các tiếng như tay, lời v.v... Tiếng do thứ sau sinh ra thì gọi là Vô chấp thọ đại chủng làm nhân, là các tiếng (tức các từ-nd) như: gió, rừng, sông v.v... Đây là Hữu tình và Phi hữu tình khác nhau mà thành bốn, nghĩa là tiếng của lời nói trong âm thanh trước gọi là tiếng hữu tình, còn các tiếng khác thì gọi là Phi hữu tình trong tiếng nói biến hóa sau gọi là tiếng hữu tình, còn các tiếng khác thì gọi là Phi hữu tình. Các tiếng này lại chia ra vừa ý và không vừa ý khác nhau, mà thành ra tám thứ. Luận đó đã nói trong tiếng Vô chấp thọ ở sau. Tiếng biến hóa là tiếng hữu tình, nên biết rõ rằng trong Vô chấp thọ có được tiếng hữu tình.

Hỏi: Hóa ngữ có danh thế thì có thành tựu hay không?

Giải thích: Thành tựu. Cho nên luận này quyển năm chép: Lại gọi là Thân v.v... là thuộc về số hữu tình. Năng thuyết là Thành, chẳng phải nghĩa Sở hiển.

2. Nói về nghiệp:

Hỏi: Hóa ngữ có danh, thế thì có phải là nghiệp hay không?

Giải thích: Đúng là Nghiệp, cho nên Luận Ba Sa quyển một trăm hai mươi hai chép: Hỏi các Hóa ngữ có phải là nghiệp hay không? Có chỗ giải thích rằng: Đúng là nghiệp, vì do tâm phát ra. Có Sư khác nói: Đó chẳng phải là Ngữ nghiệp, chỉ gọi là ngữ thanh, vì Thân sở hóa không có chấp thọ. Luận Bà-sa tuy không có văn phê bình, nhưng lấy Sư trước làm chính, vì chẳng nói đến sư khác. Hỏi: Hóa ngữ là Nghiệp hay là thành tựu? Giải thích: Thành tựu, cho nên luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi hai nói rằng: Có thành tựu Sắc do cõi Dục tạo ra, cũng là Sắc do cõi sắc tạo ra. Có nghĩa là sinh ở cõi dục thì được thiện tâm của Cõi Sắc hay sinh ở cõi Sắc thì bị cõi dục hóa, phát lời cõi Dục. Y theo đó thì biết chắc là thành tựu Hóa ngữ.

Nếu nói rằng luận Tỳ-bà-sa y theo chất Hóa nên nói là thành tựu, còn lìa chất Hóa thì không thành tựu. Nhưng tra cứu văn luận Tỳ-bà-sa thượng hạ thì thấy chỉ nói: “thành tựu Hóa ngữ”, không có lời văn nào nói là “chẳng thành Hóa ngữ”. Hay nói hóa ngữ là chung cho Thành và bất thành, thế thì lẽ ra Luận Bà-sa phải nói là nếu tức là chất hóa thì Ngữ thành tựu, nếu lia chất hóa thì Ngữ chẳng thành tựu. Luận đó đã chẳng nói thế, cho nên biết chắc đó là “thành hóa Ngữ”. Hỏi: Như kèn, sáo v.v... cũng là tiếng không có nhân đại chủng chấp thọ, đồng với Hóa ngữ Thanh, vậy có phải là hữu danh hay không? Có phải là nghiệp hay không? Và có thành tựu hay không? Giải thích: Vô danh nên luận này nói: Tiếng Hữu tình chỉ cho ngữ biểu nghiệp . đây chẳng phải Ngữ nghiệp nên không có danh. Có ca khúc... tựa như danh, nhưng chẳng thật có. Như lửa trong gương dường như lửa thật mà chẳng phải lửa thật.

Cũng chẳng phải Nghiệp. Cho nên Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi hai chép: Hỏi tiếng kèn sáo có phải là Ngữ nghiệp hay không? Đáp: Đó chẳng phải Ngữ nghiệp, chỉ là ngữ Thanh, vì do hơi gió v.v... mà dẫn phát ra (đây là nguyên văn luận Bà-sa). Đã chẳng phải là Hữu danh, cũng chẳng phải Nghiệp, cho nên chẳng thành tựu.

Hỏi: Bốn Cảnh Hóa chẳng phải danh, chẳng phải Nghiệp, vì sao lại nói là Thành. Giải thích: Do tâm lực có thể đích thân phát hóa, nên

có thể nói là thành tựu. Tiếng kèn, sáo v.v... thì chẳng phải như thế, cho nên chẳng thành tựu.

Lại giải thích: Hóa ngữ không có thật danh, luận nói Hóa ngữ là tiếng Hữu tình, dường như danh hữu tình mà chẳng phải thật tiếng Hữu tình, giống như lửa trong gương, dường như lửa thật mà chẳng phải lửa thật, đã chẳng phải thật danh thì cũng chẳng phải thành tựu.

Hóa ngữ chẳng phải nghiệp, luận Bà-sa giải thích: Hóa ngữ là nghiệp phi nghiệp. Đã không có nhà phê bình thì lấy Sư sau làm chính. Lại, phẩm nghiệp trong luận này cũng giống với Sư sau của luận Bà-sa, cho nên phẩm Nghiệp chép: Lưu tính như Tán y v.v... Có Thọ, khác với Đại Sinh Giải Biểu đại chủng giống với Tán vô biểu, do Chấp thọ đại chủng tạo ra. Hoá ngữ đã không do chấp thọ đại chủng tạo ra, thì biết rõ chẳng phải Nghiệp. Hóa ngữ tuy chẳng phải Nghiệp mà lại được cái danh là lời nói, đó là do đích thân Tâm lực có thể phát khởi, cho nên có thể nói là thành tựu. Tiếng kèn, sao v.v... tuy được gọi là Ngữ, nhưng chẳng phải đích thân phát khởi, cho nên chẳng thành tựu.

3. Lại nói về Thanh:

Nếu giải thích theo cách trước thì sẽ giải thích điều chứng được ở sau nói là giống với Tán vô biểu, đó là y theo phi Hóa ngữ nghiệp. Nếu y theo hóa ngữ Nghiệp tức là Vô chấp thọ đại chủng là nhân. Trên đây tuy là hai thuyết giải thích Hóa ngữ là Chân Nghiệp hay tự nghiệp, nhưng đối vớivô chấp thọ đều đủ bốn thanh.

Lại giải thích: Do môn khác nhau, nên thành tám thứ thanh. Đó là tiếng chấp thọ tiếng không có nhân chấp thọ, tiếng hữu tình, tiếng phi hữu tình mỗi thứ đều có vừa ý và không vừa ý, cộng chung thành tám thứ.

Hỏi: Tiếng của nhân chấp thọ, không chấp thọ so với tiếng hữu tình và tiếng Phi hữu tình có gì khác nhau? Giải thích: nên đặt thành bốn câu. Có Thanh là có tiếng nhân chấp thọ, nhưng chẳng phải tiếng hữu tình. Đó là như tiếng của tay v.v... có tiếng là tiếng hữu tình, nhưng chẳng phải tiếng của nhân chấp thọ, đó là như Hóa ngữ thanh. Có thanh vừa là tiếng của nhân chấp thọ vừa là tiếng nói hữu tình, đó là tiếng biểu ngữ nghiệp. Có thanh chẳng phải tiếng có nhân chấp thọ, cũng chẳng phải là tiếng hữu tình. Đó là như các tiếng gió, rừng v.v...

Hỏi tiếng của nhân chấp thọ, không chấp thọ khác với tiếng vừa ý, tiếng không vừa ý thế nào? Giải thích: Nên đặt thành bốn câu. Có Thanh là tiếng có nhân chấp thọ nhưng chẳng phải tiếng vừa ý. Nghĩa là trong phát ra tiếng ác, có thanh là tiếng vừa ý nhưng chẳng phải là

tiếng có nhân chấp thọ, đó là ngoài phát ra tiếng tốt có thanh vừa là tiếng có nhân chấp thọ vừa là tiếng vừa ý, đó là trong phát ra tiếng tốt, có thanh chẳng phải tiếng có nhân chấp thọ cũng chẳng phải tiếng vừa ý, đó là ngoài phát ra tiếng ác.

Hỏi: Tiếng hữu tình, Phi hữu tình khác tiếng vừa ý, không vừa ý thế nào?

Giải thích: Nên đặt thành bốn câu. Có thanh là tiếng hữu tình nhưng chẳng phải tiếng vừa ý, đó là nói ra tiếng ác. Có thanh là tiếng vừa ý nhưng chẳng phải tiếng hữu tình. Đó là ngoài phát ra tiếng tốt mà không có danh, có thanh vừa là tiếng hữu tình vừa là tiếng vừa ý: Đó là nói ra tiếng tốt. Có khi thanh của chẳng phải hữu tình cũng chẳng phải tiếng vừa ý. Đó là ngoài phát ra tiếng ác không có danh. Nếu theo luận Ba Sa quyển mười ba thì có một vị Sư lại nói: Có hữu tình số, phi hữu tình số đại chủng nhân thanh. Cho nên luận ấy chép: Có người nêu ra thuyết này: Chấp thọ đại chủng nhân thanh và Phi chấp đại chủng nhân thanh mỗi loại đều có vừa ý và không vừa ý khác nhau. Hữu tình số đại chủng nhân thanh, Phi hưu tình số đại chủng nhân thanh mỗi loại đều có vừa ý, không vừa ý khác nhau. Cho nên thành tám thứ, tám thứ trong luận Chính Lý cũng giống như thuyết này.

Hỏi: Âm thanh của nhân chấp thọ, không chấp thọ trong luận này khác với Hữu tình số Phi hữu tình số nhân thanh trong luận Bà-sa thế nào?

Giải thích: Hễ là chấp thọ nhân thanh thì chắc chắn phải Hữu tình số nhân thanh. Nhưng có khi thanh là hữu tình số nhân thanh mà chẳng phải chấp thọ nhân thanh. Đó là Hóa ngữ Thanh. Hễ là Phi hữu tình số nhân thanh thì chắc chắn phải là Phi chấp thọ nhân thanh. Nhưng có khi Thanh là Phi chấp thọ nhân thanh mà chẳng phải là hữu tình số nhân thanh, đó là: Hóa ngữ thanh.

Hỏi: Hữu tình danh, Phi hữu tình danh thanh trong luận này khác với Hữu tình số Phi Hữu tình số nhân thanh trong luận Bà-sa thế nào?

Giải thích: Hễ là hữu tình danh thanh thì chắc chắn là hữu tình số nhân thanh, nhưng có Thanh là hữu tình số nhân thanh mà chẳng phải là hữu tình danh thanh. Đó là như thanh của tay v.v... hễ là Phi hữu tình số nhân thanh thì chắc chắn phải là Phi hữu tình danh thanh, nhưng có Thanh là Phi hữu tình danh thanh mà chẳng phải Phi hữu tình số nhân thanh, đó là như Thanh của tay v.v...

Hỏi: Thanh vừa ý, không vừa ý trong luận này khác với Hữu tình số Phi hữu tình số nhân thanh trong luận Bà-sa thế nào?

Giải thích: Nên đặt thành bốn câu. Có thanh là hữu tình số nhân thanh mà chẳng phải là Khả ý thanh, đó là Ngữ xuất ác thanh. Có thanh vừa ý, nhưng chẳng phải Hữu tình số nhân thanh, đó là Ngoại phi tình xuất hảo thanh. Có khi thanh vừa là hữu tình số nhân thanh, vừa thanh vừa ý, đó là Ngữ xuất hảo thanh. Có khi thanh chẳng phải hữu tình số nhân thanh, cũng chẳng phải thanh vừa ý, đó là Ngoại phi tình xuất ác thanh.

"Chấp thọ đại chủng cho đến "Phi hữu tình danh": Đây là giải thích riêng. Y theo văn sẽ hiểu.

Hỏi: Luận này nói Hữu tình danh thanh là Ngữ biểu nghiệp. Vì sao luận Chính Lý quyển một lại nói rằng: Ngữ Biểu nghiệp này lại có hai thứ, đó Y danh khởi và Bất đãi danh khởi. Y danh khởi lại có hai thứ: một là hữu ký, hai là Vô ký. Bất đãi danh cũng có hai thứ như thế. Theo văn luận đó thì có Ngữ biểu nghiệp chẳng hợp với danh, vì sao lại nói Hữu tình danh thanh gọi là Ngữ biểu nghiệp?

Giải thích: Chỉ nói Hữu tình danh thanh là Ngữ biểu nghiệp , chứ chẳng nói tất cả Ngữ biểu nghiệp đều là Hữu tình danh. Như có Ngữ biểu không có danh hợp, đó là Phi hữu tình danh thanh. Y danh khởi nghĩa là Thuyên biểu. Bất đãi danh khởi là chỉ cho các thanh: giận, cười v.v... cho nên chẳng trái nhau. Lại HỏI: Ngữ đều là nghiệp phải không? Giải thích: Còn ở trong miệng thì vừa là ngữ vừa là nghiệp, ra khỏi miệng thì là Ngữ chẳng phải Nghiệp. Cho nên luận Chính Lý quyển sáu mươi (bốn) trong phần giải thích phát Ngữ phong chép:

Thanh này ở trong miệng thì gọi là ngữ và cũng là nghiệp, lúc ra ngoài thì chỉ gọi là ngữ. Lại theo văn này cũng có thể chứng minh là lìa chất thanh.

"Có thuyết có thanh cho đến "Hợp với thanh sở sinh". Đây là nêu lại nghĩa của sư luận Tạp tâm sư cho rằng: Trong ngoài cả hai đều có bốn đại hợp lại mà sinh một Thanh, gọi là nhân câu thanh.

"Như chẳng cho phép một cho đến "lẽ ra Thanh cũng như thế": Luận chủ phá rằng: Như trong Sắc, chẳng cho phép một hiển sắc cực vi mà có hai bốn đại tạo. Trong thanh lẽ ra cũng chẳng cho phép một Thanh có hai Bốn Đại tạo. Nếu hai bốn Đại cùng tạo một Thanh, đồng được một Quả, thì phải là hai bốn đại xoay vần đắp đổi nhau làm nhân Câu hữu thành lỗi, lý chẳng phải hai đại đồng được một quả là nhân câu hữu. Lại còn lỗi khác. (Đó là) Thanh này là Tình hay Phi tình. Nếu nói là tình, thì có Đại ở ngoài tạo ra, còn nói là Phi tình, thì có đại ở trong tạo ra.

Có giải thích rằng: Nói theo duyên thì đi chung. Nhưng thanh đều khác, giải thích này chẳng đúng. Nếu dùng giải thích này để phá thì không chính xác. Cho nên biết rằng kia chấp đều là Thanh.

4. Nói về vị:

"Đã nói Thanh xứ cho đến "đấng nhạt khác nhau": Đây là nói riêng về Vị. Cái nếm gọi là Vị, như văn rất dễ hiểu.

5. Nói về lời hương:

"Đã nói Vị xứ cho đến "Hương bình đẳng": Đây là giải thích riêng về Hương. Cái bị ngửi gọi là Hương. Luận Bà-sa quyển mười ba cũng nói về bốn thứ hương giống như luận này. Trong Bốn hương hai thứ tốt, xấu bao gồm tất cả. Trong hai thứ đó có Đẳng Hương và Bất Đẳng Hương, luận Chính Lý đối với Đẳng hương và bất Đẳng hương có hai giải thích: Sư thứ nhất nói: Vì tăng ích hay tổn giảm y theo Thân mà khác nhau. (Giải thích: Đẳng là bình đẳng, Hương lực quân bình tăng ích, tổn giảm y theo Thân. Trong hương tốt xấu có loại Tăng tổn, đó gọi là Đẳng hương, Bất đẳng hương. Các thứ khác là vô ích vô tổn). Cách giải thứ hai rằng: có người nói là vi nhược và tăng thịnh khác nhau. Giải thích: Vi nhược là Đẳng, tăng thịnh là Bất đẳng luận Chính Lý giải thích ba thứ hương của luận này cũng có hai cách: Cách thứ nhất nói: nếu có công năng nuôi lớn được đại chủng các Căn thì gọi là hương tốt, trái lại là hương xấu.

Nhập A-tỳ-đạt-ma cũng giải thích giống như cách này. Giải thích: Dù là hương xấu nhưng nếu có công năng nuôi lớn được đại chủng các căn thì cũng gọi là hương tốt. Dù là hương tốt nhưng nếu làm tổn giảm đại chủng thì các căn cũng gọi là hương xấu. Không nuôi lớn, không tổn giảm thì gọi là Hương bình đẳng.

Cách giải thứ hai rằng: Hoặc do các phước nghiệp tăng lên mà sinh thì gọi là hương tốt, nếu do các tội nghiệp tăng lên mà sinh thì gọi là hương xấu. Chỉ do bốn đại chủng thế lực sinh ra thì gọi là Hương bình đẳng. Sư này y, giải thích theo xứ hơn, xứ kém.

Lại, luận Ngũ sự chép: Những thứ khiến vừa ý thì gọi là hương tốt. Thứ chẳng vừa ý thì gọi là hương xấu. Thuận Xả thọ xứ thì gọi là Hương bình đẳng. Giải thích: y theo tình cảm, nên gọi là hương tốt, hương xấu. v.v. thể của Luận là vô ký. Đây cũng không trái với cách giải nghĩa thứ hai trong chánh lý.

Hỏi: Bốn thứ hương, ba thứ hương đều có hai giải thích. Vậy làm sao nhiếp lẫn nhau?

Giải thích cách giải thích thứ nhất trong bốn thứ hương của chánh

lý và cách giải thích thứ nhất trong Ba thứ hương Nhiếp lẫn nhau. Nghĩa Tăng ích tương đương với nuôi lớn. Nghĩa Tổn giảm tương đương với không nuôi lớn.

Nghĩa Vô ích vô tổn tương đương với Bình đẳng.

Hương tốt trong ba thứ hương bao gồm Đẳng hương trong bốn thứ hương. Hương bình đẳng trong ba thứ hương bao gồm bốn thứ hương Hảo ố trong bốn thứ hương, Hương bình đẳng trong ba thứ hương thuộc về hai hương hảo ố trong bốn thứ hương vì trong hai hương Hảo ố, tăng ích thì gọi là Đẳng hương, tổn giảm thì gọi là Bất đẳng hương. Các thứ khác chẳng có công năng tăng ích hoặc tổn giảm thì gọi là hương tốt, hương xấu. Ở đây tương đương với Hương bình đẳng.

Lại giải thích: hương tốt trong ba thứ hương bao gồm toàn bộ Đẳng hương, trong bốn thứ hương một phần Hảo hương xấu trong, hương xấu trong ba thứ hương bao gồm tòan bộ Bất hương bình đẳng, một phần Hương tốt xấu trong bốn thứ hương. Hương Bất bình đẳng trong ba thứ hương bao gồm một phần của hai hương tốt xấu trong bốn thứ hương, vì hai hương tốt xấu trong bốn thứ hương bao gồm hết thảy mọi hương, trong đó tách ra Đẳng hương và Bất đẳng hương. Đẳng hương trong ba thứ hương bao gồm một phần Hương tốt xấu trong bốn thứ hương.

Cách giải thích thứ hai trong bốn thứ hương của luận Chính Lý và cách giải thích thứ hai trong ba thứ hương thuộc lẫn nhau. Nghĩa Tăng thịnh tương đương với Tội phước nghiệp sinh, thể đã tăng thịnh thì biết là Nghiệp cảm. Nghĩa vi yếu kém tương đương với chỉ có đại chủng sinh. Vì thể đã yếu kém, cho nên biết chẳng phải Thân nghiệp chiêu cảm. Chỉ do đại chủng sinh. Vì hai hương Tăng thịnh và yếu kém này bao gồm tất cả Hảo ố, cho nên nói ba thứ hương bao gồm hết bốn thứ hương.

Lại giải thích: Trong ba thứ hương, nếu do phước nghiệp tăng lên mà sinh ra thì gọi là hương tốt, tức là bao gồm toàn bộ hương tốt, một phần Bất đẳng hương trong bốn thứ hương. Trong ba thứ hương, nếu do tội nghiệp tăng lên mà sinh ra thì gọi là hương xấu, tức bao gồm toàn bộ hương xấu và một phần Bất đẳng hương trong bốn thứ hương. Trong ba thứ hương, nếu là Hương do thế lực bốn đại sinh ra thì gọi là Hương bình đẳng tức là bao gồm đẳng hương trong bốn thứ hương. Vì tương đương với yếu kém cho nên trong bốn thứ hương nói riêng về Bất hương bình đẳng. Vì trong Hảo hương xấu, có loại Tăng thịnh thì lập riêng ra. Như Trầm, Xạ v.v... đó là Bất đẳng hương trong hương tốt. Như Tỏi, Hẹ.v.v. đó là bất đẳng hương trong hương xấu. Hai hương Hảo ố trong ba thứ

hương, mỗi loại đều bao gồm một phần Bất đẳng hương trong bốn thứ hương.

6. Nói về Xúc:

"Đã nói về Hương xứ..." cho đến cùng tu Dũng tiến lạc": Dưới đây là giải riêng về Xúc. Sở xúc (cái dụng vào) thì gọi là Xúc, tức mười một loại. Tuy căn đối Cảnh, mà thật chẳng xúc chạm nhau.

Khi vô gián sanh thì, căn là Thức y, giả nói là năng xúc. Xúc chẳng phải thức y, chẳng nói Xúc ấy có công năng Xúc thân căn, chỉ gọi là Sở xúc. Vì Xúc và Thân căn cực kỳ gần gũi nhau, cho nên được gọi là Xúc. Hai thứ Hương và Vị tuy cũng tới Căn, nhưng chẳng phải như cảnh đó, cho nên chẳng gọi là Xúc.

Hỏi: Có phải tất cả bốn đại đều phát ra Thân thức hay không?

Đáp: Các dị thuyết khác nhau. Cho nên luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy nói: Duyên theo năm sắc căn Sở y đại chủng có phát ra thân thức hay không? Có thuyết nói là chẳng phát. Vì như năm sắc căn chẳng thể Xúc, cho nên chẳng phát ra Thân thức, Sở y đại chủng nói theo lý cũng phải như thế.

Hỏi: Nếu thế thì vì sao lại nói là "Thân thức Sở thức"?

Đáp: Theo pháp tánh là "thân thức Sở thức", vì là thân thức cảnh trong đời vị lại, nhưng không có nghĩa là hiện tại phát ra thân thức. Có thuyết nói: Trừ Thân căn Sở y đại chủng, còn các thứ khác đều có công năng phát ra thân thức. Vì Thân căn sở y cực kỳ gàn gũi. Nên chẳng thể phát ra Thân thức. Nhưng Cảnh mà thân thức của người duyên theo cũng được gọi là Thân thức Sở thức (Tuy có hai cách giải thích. Nhưng không có lời bình).

Bốn thứ như Hoạt (trơn nhẫn), .v.v nói lên có tự thể riêng. chẳng giống kinh bộ cho nên đều nói là Tánh. Ba thứ, lạnh, đói, khát là tên khác của Dục trong các tâm sở, vì chẳng phải mục chánh nên mới nói Xúc là Dục. Từ quả mà nêu tên, nên chẳng nói Tánh. Luận Pháp uẩn quyển mười đồng với luận này. Nhưng Bà-sa quyển mười ba nói bảy sở tạo xúc đều có chữ Tánh. Nói là Tánh thì chứng tỏ y theo Quả mà đặt tên, hoặc lược bỏ chẳng nói. Nếu theo Kinh bộ thì trong Xúc chỉ có bốn đại chủng, không có xúc Sở tạo khác.

Hỏi: Nhám, trơn, nhẹ nặng đều đối lập nhau mà lập. Vì sao đối với lạnh lại chẳng nói về nóng?

Giải thích: Noãn là Hỏa đại, cho nên chẳng lập riêng. Hỏi vặn rằng: Lãnh tức Thủy đại, lẽ ra cũng chẳng lập riêng? Giải thích: Thủy thì tính ướt, chẳng nên gọi là Lãnh. Hỏi: Bảy sở tạo xúc do riêng Đại

nào Tăng mà thành ra khác nhau? Đáp: như Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy chép: Chẳng phải do riêng đại chủng tăng, Trơn cho tới Khát chỉ do đại loại khác chủng tánh nhau mà có sinh quả trơn cho tới có sinh quả Khát.

Có Sư khác nói: Thủy, Hoả tăng, cho nên trơn; Địa, phong tăng, cho nên nhám. Hỏa, phong tăng, cho nên nhẹ; Địa, thủy tăng, cho nên nặng; Thủy, phong tăng, cho nên lạnh; Phong tăng, cho nên đói: Ý nói phong tăng, cho nên kích động sự tiêu hóa thức ăn, dẫn tới sinh ra Cơ xúc, bèn phát ra Thực dục (sự thèm muốn được ăn). Hỏa tăng cho nên Khát: Ý nói hỏa tăng cho nên bức xúc sự tiêu hóa thức uống, dẫn tới Khát xúc được sinh, bèn phát ra Ẩm dục(sự thèm muốn được uống). (Nhưng không có lời bình. Luận Chính Lý giống với Sư sau).

Hỏi: Muộn (buồn bực), lực, liệt (yếu kém) v.v... thuộc về Xúc nào?

Đáp: luận Chính Lý quyển một chép: Muộn chẳng lìa trơn. Lực tức nhám, trọng (nặng). Kém ở Khinh, nhuyễn, gồm trong tánh nhẹ. Cứ như vậy, loại Sở xúc khác tùy theo sự thích ứng của chúng mà thuộc về trong mười một loại. (Trên là nguyên văn luận Chính Lý). Bốn đại: giống như giải thích ở dưới. Giải thích bốn thứ như trơn v.v... giống như nguyên văn, rất dễ hiểu. Ba thứ Lãnh, đói, Khát, tướng ẩn khó biết. Nếu chẳng nói theo quả thì thể của chúng khó hiển bày. Noãn dục nhân gọi là Lãnh (nhân của muốn ấm là rét). Nhân của muốn ăn là đói). Nhân của muốn uống gọi là khát. Lạnh, đói, Khát ba thứ ấy là tên khác của Dục. Do Xúc sinh Dục, Xúc là nhân, Dục là Quả. Ba thứ đều dựa trên nhân của Xúc mà đặt tên là Dục quả. Giải thích như vậy, cho nên luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Do bị những thứ này ép ngặt: nhân Noãn dục gọi là Lãnh, nhân của Thực dục gọi là đói khát dục nhân gọi là Khát, vì đây đều là từ nhân mà đặt tên của Quả. Dẫn bài Tụng chứng minh từ nhân mà đặt tên Quả. Phật xuất thế chẳng phải vui. Có công năng sinh ra Vui, cho nên khen ngợi Phật là vui, do đó đặt tên là Quả. Những điều khác cũng giải thích theo đây: Hỏi: Hoả đại Nhiệt xúc cũng sinh Lãnh dục (sự muốn được lạnh), sao không dùng Dục để nêu danh? Giải thích: Hỏa Đại là mạnh y theo thể mà đặt tên, Lãnh xúc mờ yếu, nên đặt tên theo quả.

7. Nói về đoạn thực

"Trong cõi Sắc cho đến "... truyền thuyết như vậy": Đây là phân biệt theo giới. Cõi Sắc chẳng nhờ vào Đoạn thực, nên không có đói khát, còn các thứ khác thì có. Quần áo ở cõi đó nếu để riêng biệt ra

từng cái một thì chẳng thể cân được, nhiều áo gom chung lại thì mới cân được. Điều này chứng tỏ là có sức nặng. Gió mát tiếp xúc với thân thì thành lợi ích, nói lên có Lãnh xúc. Cõi Sắc theo kinh bộ thì không có lạnh. Ý luận chủ nói kinh bộ chẳng tin có lạnh. Nên nói là "truyền thuyết". Theo luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy chép: Có thuyết nói: áo ở cõi Sắc tuy chẳng thể cân được, nhưng các vật khác thì cân được. Có thuyết nói: Mỗi cái áo ở cõi đó tuy chẳng thể cân được, nhưng nhiều áo gom lại thì cân được, như sợi nhỏ, lông nhẹ gom lại thì sẽ có sức nặng. (Nhưng không có lời bình). Luận này giống với Sư sau).

Hỏi: Trong nămcảnh, vì sao hai thứ Sắc và Vị ở ngay nơi thể mà đặt tên? Ba thứ Thanh, Hương, Xúc là nói theo nhân v.v... mà nói. Như trong Thanh, Chấp thọ thanh, bất chấp thọ thanh, đại chủng nhân thanh, đây là y theo nhân; Hữu tình danh thanh, Phi Hữu tình danh thanh, đó là y theo tác dụng do Thanh hiển bày; thanh vừa ý, thanh không vừa ý, đó là y theo Quả nhân thanh mà sinh ra. Hoặc y theo Tình mà nói. Như trong Hương, hương tốt ác hương.v.v. Là y cứ theo Tình. Hoặc y cứ theo hình tướng. Hoặc y theo sự hơn kém. Như trong Xúc, bốn thứ rít, trơn, nhẹ, nặng của bốn đại, đó là y theo thể. Ba thứ sau y cứ theo Quả, hoặc đều y theo thể. Giải thích: Vì tướng của Sắc, vị hiển bày, cho nên y cứ theo thể. Tướng Thanh, hương ẩn, cho nên y theo nhân v.v... Xúc có cả ẩn che và hiển bày, cho nên y theo thể, y theo Quả.

Lại giải thích: Trong ly, biết Nội sắc tướng hiện rõ, y theo tướng mà đặt tên; tướng Thanh hơi ẩn, nên nói theo nhân v.v.... Trong hợp biết Nội tướng của vị hiện rõ, y theo tướng mà đặt tên; tướng Hương khó biết, là nói theo tình. xúc có cả ẩn và hiển, nên y theo thể mà nói tám, y theo Quả mà nói Ba. Nói theo thật thì năm cảnh như sắc v.v... đều có Chấp thọ, Bất Chấp thọ làm nhân, Hữu tình số, Phi Hữu tình số đại chủng làm nhân. Vừa ý không vừa ý, Hảo ố Bình đẳng. Luận này chẳng nói đầy đủ là lược qua chẳng nói, hoặc có thể ảnh hiện, nói rộng như trong luận Chính Lý, Pháp Uẩn, Phẩm loại, Ngũ sự, Nhập A-tỳ-đạt-ma v.v.... Nếu đặt ra số câu thì đều y theo Thanh nên biết.

"Trong đây đã nói cho đến "mười một xúc khởi": Dưới đây là phần hai nói về Sinh thức chung và riêng, lời văn rất dễ hiểu. Thân thức rất thường duyên với Xúc. Hai thuyết khác nhau, thuyết sau là chính. Cho nên luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy nói rằng: Hỏi: trong mười một Xúc có rất nhiều duyên, có mấy thứ phát sinh ra Thân thức? Có thuyết chép: Mỗi duyên riêng phát sinh ra thân thức, vì mười một tướng dụng tăng. Có Sư khác nói rằng: Rất nhiều, nhưng duyên theo

năm thứ mà sinh ra Thân thức. Năm thứ đó là bốn đại chủng, trơn v.v... tùy theo từng thứ một. Lại có thuyết nói: duyên chung mười một cũng sinh ra Thân thức. "Hỏi đáp v.v...": Nói như vậy nghĩa là duyên vào mười một việc cũng sinh ra thân thức. Như duyên vào hai mươi loại Sắc xứ cũng sinh ra Nhãn thức. Ở đây lẽ ra cũng nêu như thế.

Luận Bà-sa bản dịch cũ nói trong xúc Sinh ra thức chung riêng, văn ít lại lẫn lộn là do bản cũ bị cháy, phần văn còn sót lại lẫn lộn, cho nên chẳng trích dẫn để giải thích chung. Nay những điều viện dẫn đều là của luận Bà-sa bản dịch mới, đã có chính văn, không nên nghi ngờ.

"Nếu thế, Năm Thứccho đến chẳng phải cảnh tự tánh: Hỏi rằng kinh nói năm thức chấp cảnh tự tánh, đã có công năng duyên chung thì lẽ ra chẳng phải tự tướng. Y theo tự tướng của xứ cho đến việc đó có lỗi gì. Đây là giải thích. Xứ: chỉ cho sắc xứ v.v... Sự: Chỉ cho sự riêng trong sắc xứ v.v... y theo tự tướng của xứ mà cho phép năm thức lấy cảnh Tự tướng. Chẳng thể chấp Cảnh của xứ khác thì gọi là "chấp tự tướng". Chẳng phải duyên theo việc riêng mà gọi là chấp tự tướng. "Nay nên phân biệt cho đến "Thức nào khởi trước là?" Hỏi: hai căn cùng Xứ, hai Cảnh cùng đến, hai thức thân thức và Thiệt thức nào khởi trước?

"Tùy theo Cảnh nào mạnh cho đến". Vì khiến cho nối tiếp: Đáp: Tùy theo cảnh nào mạnh thì, Thức ấy khởi trước. Hai cảnh ngang bình nhau thì Thiệt thức khởi trước, tham vị tăng, nên gọi là tham Dục. Do có thèm ăn, nên mới ăn vào. Do ăn vào rồi, Thân thức mới nối tiếp. Do tham thực vị. Cho nên Thiệt thức sinh trước.

Hỏi: Thân, và Tỵ cùng Xứ, hai cảnh cùng đến thì Thức nào sinh trước? Nhãn, Nhĩ tuy cảnh khác nhau, nhưng nếu cùng đến thì Thức nào sinh trước? Trong văn này vì sao chẳng nói?

Giải thích: Vị, Xúc có lúc tăng nghiêng lệch, có lúc tăng đồng đều, cho nên ở đây nói riêng. Hương, và Xúc tuy chẳng lìa nhau, nhưng Hương mạnh, Xúc yếu, Tỷ thức sinh trước. Cho nên ở đây chẳng nói. Hoặc có thể là bóng hiện, nên y theo Thân thiệt. Hai thứ Sắc thanh khi lìa mới biết, cho nên trong đây chẳng nói. Hoặc có thể y theo đây mà biết: Thứ mạnh sinh trước, nếu Cảnh đồng đều, thì Nhãn thức sinh trước vì Sắc tướng hiển bày, nên dụng của mắt nhanh chóng.

"Đã nói căn, cảnh cho đến "Nay kế sẽ nói...": dưới đây là phần ba: Giải thích Vô biểu. Trong đây: 1/ Nói về tướng Vô biểu. 2/ Nói về năng tạo đại chủng. Đây là mục một: Nói về tướng Vô biểu.

Kết luận việc trước để nêu câu hỏi. "Tụng rằng..." cho đến "do đó nói về Vô biểu": Câu đầu nêu ra Vô biểu vị, tùy theo sự nói lên của

tướng Vô biểu tịnh, bất tịnh mà nêu ra thể Vô biểu. Câu ba là phân biệt pháp. Câu bốn là kết luận về danh. "Luận rằng..." cho đến "Tâm khác này": Dùng ba tánh tâm để đối lại với Thiện, Ác, Vô biểu để nói về Loạn tâm và bất loạn tâm. Nếu Dị tánh đối đãi nhau thì gọi là loạn, vì là dị tánh. Nếu Đồng tánh đối nhau thì gọi là bất loạn, vì là đồng tánh. Có nghĩa là Thiện này Vô biểu, còn lại là Bất thiện, Vô ký gọi là loạn tâm, thức là gọi ngay tâm bất thiện của mình là Bất Loạn nghĩa là bất thiện vô biểu này, còn thiện và vô ký khác gọi là loạn tâm, tức là gọi tâm bất thiện của mình là bất loạn. Tức là tâm Thiện và tâm Bất Thiện là có cả Loạn tâm và Bất Loạn tâm. Còn Vô ký chỉ gọi là Loạn, vì tự nó là vô Vô biểu. Nếu theo luận Chính Lý thì Bất thiện, Vô ký gọi là Loạn tâm, còn Thiện tâm gọi là Bất loạn, Giải thích có hơi khác.

"Vô tâm giả..." cho đến "Và Diệt tận Định giả": Sở dĩ chẳng nói Vô tưởng Dị thục giả, vì ở Vị đó Vô biểu chẳng lưu hành. Sinh ở cõi Sắc, cho nên Vô tán Vô biểu. Vì là Vô tâm, cho nên Vô định Vô biểu. Cho nên nói Vô tâm chẳng thuộc ở đó. Nói "Đẳng" là để chỉ rõBất loạn Hữu tâm. Loạn tâm v.v... Đẳng thủ bất loạn tâm, Vô tâm đẳng, Đẳng thủ hữu tâm, tùy theo sự thích ứng. Vô biểu lưu hành trong vị này.

8. Nói về loạn tâm vô tâm:

Hỏi: Vì sao văn Tụng nêu riêng Loạn tâm, Vô tâm mà chẳng nói Bất loạn tâm, Hữu tâm? Giải thích: Vô biểu lưu hành trong loạn tâm, Vô tâm nói lên kia rất hiếm lạ. Nếu lưu hành trong vị Bất loạn tâm. Hữu tâm, chẳng nói lên hiếm lạ. Cho nên nêu loạn tâm, Vô tâm mà chẳng nói Bất Loạn tâm, Hữu tâm. Lại giải thích: Nếu nói Bất Loạn tâm, Hữu tâm thì lại có thắc mắc, sẽ có một thắc mắc mà ở đây chẳng cần giải thích. Luận Chính Lý phá rằng: Lại nói rằng nói "Đẳng" là có cả Vô tâm. Thế thì lời nói ấy là vô dụng, vì trước đã bao gồm rồi. Nói "Loạn tâm đẳng" là đã bao gồm tất cả vị Hữu tâm khác. Vậy chữ Đẳng thứ hai còn bao gồm cái gì nữa. Kinh chủ lẽ ra nghĩ tới điều này. Nếu cho rằng chữ Đẳng sau là bao gồm cả Bất loạn tâm, thế thì chữ đẳng trước là vô dụng. Điều này chẳng đúng, vì không cho phép bao gồm, đâu cho phép chữ Đẳng sau bao gồm cả Bất loạn tâm! Ngăn rằng lý, chỉ khởi ở chỗ tương tự. Còn nếu là ý tiếp theo thì không dùng "Đẳng", lý không chung cho chỗ khác, cho nên chẳng phải bao gồm tất cả. Nếu được phép dùng chữ Đẳng thì từ Loạn tâm sẽ thành vô dụng (giải thích: hoặc hai vị, ba vị là đủ bao gồm hết các tâm rồi. Cần gì đến bốn vị? Nếu nói "Loạn tâm Đẳng, Đẳng thủ Bất loạn tâm và Vô tâm" ba vị ấy đã bao gồm hết mọi tâm rồi, cần gì đến Hữu tâm nữa. Nếu nói "Vô tâm đẳng Đẳng thủ

Bất loạn tâm" thế thì chẳng phải khởi lên ở chỗ tương tự, nên chẳng thể dùng chữ Đẳng đó được. Nếu nói "Vô tâm Đẳng, Đẳng Hữu tâm", hai vị này cũng bao gồm hết các tâm. Thế thì từ Loạn tâm sẽ vô dụng).

Bồ-tát An Tuệ trong Câu-xá Thích có chống chế rằng: Luận sư Chúng Hiền chẳng nắm được ý của A-Xà-Lê Thế thân, bèn nói bừa về chữ Đẳng. Loạn tâm và Bất Loạn tâm, đó là một cặp Tán vị. Vô tâm và Hữu tâm, là một cặp Định vị. "Loạn tâm Đẳng Đẳng thủ Bất loạn tâm", đó là Tán tự Tương tự, "Vô tâm đẳng đẳng thủ Hữu tâm", đó là Định tự tương tự. Cho nên chữ Đẳng này có ở cả hai nơi. Chứng tỏ bài tụng rất khéo léo.

"Tương tợ nối tiếp, đó gọi là Tùy lưu": Tương tự là tương tự với biểu nghiệp và tâm. Tánh hoặc có thể là trước sau tương tợ; nối tiếp là trước sau nối tiếp. Hoặc Tương tự gọi là Tùy, nối tiếp gọi là Lưu. Luận Chính Lý phá rằng: Sát na đầu chẳng có thể gọi là nối tiếp. Chớ có sai lầm thái quá. Cho nên quyết định sơ niệm Vô biểu, chẳng xếp vào Tướng Sở Thuyết. Lại Nối tiếp đó là giả, chẳng phải thật. Vô biểu chẳng phải là thật, trái với tông chỉ của Đối pháp. Lại, cái Định phát ra, vị Loạn, vô tâm chẳng tùy lưu. Lẽ ra chẳng phải là Vô biểu. Nếu nói: Trong vị Bất loạn Hữu tâm, vì đây là tùy lưu nên không có lỗi này, Tịnh và bất tịnh Biểu nghiệp lẽ ra có tướng Vô biểu. Câu-xá sư chống chế rằng: Nói nối tiếp nghĩa là hoặc lấy cái trước nối cái sau, như Sơ vô biểu; hoặc lấy cái sau với nói trước, như Hậu vô biểu hoặc nối trước nối sau, như trung gian vô biểu. Cho nên Sơ và Hậu đều gọi là Nối tiếp. Nếu có Vô biểu chỉ một Sát na thuộc loại nối tiếp thì cũng vẫn gọi là Nối tiếp, như sữa như củi. Cho nên Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Cũng có Vô biểu, chỉ một Sát na, y theo chủng loại chung, nên nói là Nối tiếp (Trên đây là văn Luận). thể Vô biểu này gọi là nối tiếp, vì thực thể trước sau nối tiếp. Ai nói đó là giả? Lại Định vô biểu tuy chẳng phải lưu hành khắp trong bốn vị mới gọi là Vô biểu, mà nói bốn vị là nói theo tùy ứng chẳng phải nói vô biểu đều khắp cả bốn vị. Như Định Câu Vô Biểu thì lưu hành trong vị Hữu tâm, còn Bất Thiện Vô Biểu thì lưu hành trong Vị Bất Loạn Tâm. Nếu tán thiện vô biểu lưu hành chung cả bốn vị thì ông lập vô tâm cũng là một vị, định đều là vô biểu đâu được lưu hành? Biểu nghiệp là khó, cũng là phi lý.

Đợi tâm phát ra, nhậm vận nối tiếp, lưu hành trong vị đó là tướng Vô biểu.

Biểu tuy từ Tâm phát, nhưng Tâm dứt thì không, và chẳng phải Nhậm vận. Cho nên chẳng thành lệ. "Thiện và Bất thiện gọi là tịnh và

bất tịnh”, để ngăn các tư tưởng chấp Vô ký, Vô biểu khác, cho nên nói tính ấy chỉ là thiện và Bất thiện. Nói Thiện là dứt trừ Vô ký trong Tịnh. Nói Bất thiện là dứt trừ Hữu phú Vô ký trong Bất tịnh.

“Để dứt trừ các Đắc cho đến “vì năm thứ nhân”: là phân biệt với Đắc. Đắc tuy tương tự, nối tiếp nhau lưu hành khắp bốn vị, nhưng chẳng phải do Đại tạo ra, cho nên chẳng phải Vô biểu. Tông này: Tạo là nghĩa nhân Năng sinh sở tạo quả, cho nên phân biệt khác với Giác Thiên, họ nói Tạo nghĩa là Thành, nghĩa là lập bày tức là cho rằng Đại này thành tựu cái Sở tạo, tức cho rằng Đại này lập ra cái Sở tạo.

9. Nói về vô biểu:

“Nói lên nguyên nhân đặt tên cho đến “gọi là Vô biểu”: Đây là giải thích câu bốn: nói lên nhân duyên đặt ra tên gọi Vô biểu, nên nói là “do đó”. Hai chữ Biểu, Vô biểu tuy cùng lấy Sắc nghiệp làm Tính, nhưng Biểu có thể biểu thị tâm v.v... giúp cho người khác biết rõ, nên gọi là Vô biểu. Luận chủ chẳng tin Vô biểu như vậy có thể tướng khác. Cho nên nói: Đó là thuyết của Sư tông, nói lược sắc thiện và sắc Bất thiện do biểu nghiệp sinh ra, cùng với thiện sắc do Định sinh ra, đó gọi là Vô biểu.

“Đã nói về Vô biểu...” cho đến “đại chủng là thế nào?”: Dưới đây là phần hai: Nói về khả Đại năng tạo. Trong đó:

1) Nói về bốn đại thật.

2) Đối với Giả mà làm sáng tỏ thật, đây là nói bốn đại thật. Nhắc lại vấn đề trước, nêu câu hỏi sau. “Tụng rằng...” cho đến tánh “rắn, ẩm, ấm động”: Nữa bài tụng trên là nêu số nêu tên. Câu thứ ba nói về nghiệp. Câu bốn chỉ bày thể.

“Luận rằng...” cho đến là Đại sự dụng”: Trì gọi là Giới: 1/ Năng trì đại chủng tự tướng chẳng đổi; 2/ Năng trì sở tạo Sắc nối tiếp. Nói đại chủng là tất cả Sắc Sở tạo, tính sở y khác. Sắc sở y khác, đó là nghĩa Năng sinh. Đây là giải thích về Chủng. Hỏi bốn Đại ở chỗ nào của tạo sắc mà lại nói là tính Sở y? Đáp: Như luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy chép: Có thuyết nói ở dưới là nhân, vì pháp sở y phải như thế.

Hỏi: Nếu thế thì Sắc ở gần sát có thể nói là Năng tạo. Vậy ở Sắc cách xa thì tạo như thế nào?

Đáp: Chẳng nói tất cả đại chủng của một nhóm đều ở dưới, tạo các Tạo sắc. Chỉ nói: Một cây mỗi phần đều có đại chủng ở dưới, Tạo sắc ở trên. Có thuyết nói rằng: ở lẫn vào nhau, đại chủng ở ngoài, tạo sắc ở trong.

Hỏi: Nếu thế thì lẽ ra lúc chặt đứt ra phải nhìn thấy kẽ hở, ví như bẻ đứt ngó sen.

Đáp: Tuy có kẻ hở nhưng chẳng thấy được, vì các đại chủng chẳng phải là cái thấy được , vì kẽ hở thấy được đó là Tạo sắc. (Đây là văn Luận). Giải thích chữ Đại theo ba nghĩa:

1) Y theo thể rộng lớn mà gọi là Đại, mỗi thứ được tạo ra đều có bốn Đại.

2) Y theo tướng mà gọi Đại. Như Đại Địa, Đại Sơn (núi lớn) là Địa tăng thịnh, Đại giang, Đại hải là Thủy tăng thịnh; lò nóng, lửa mạnh là Hỏa tăng thịnh, cơn lốc, gió xoáy là Phong tăng thịnh.

3) Y theo Dụng mà gọi là Đại. Như Hỏa thủy Phong tai, theo thứ lớp có thể hủy hoại Sơ định, Nhị định, Tam định. Địa có công năng mang nổi cả thế giới, nên có tác dụng vĩ đại. Nếu theo luận Chính Lý thì đại chủng được giải thích như vầy: hư không tuy to lớn nhưng chẳng gọi là Chủng. Pháp Hữu vi khác tuy là Chủng, nhưng chẳng to lớn. Chỉ co bốn thứ này đủ cả hai nghĩa, nên gọi là đại chủng. Luận Bà-sa v.v... cũng giống như Chính Lý: Tức Đại danh Chủng, nên gọi là đại chủng. Thuộc về Trì nghiệp thích. "Bốn đại chủng này có công năng thành tựu được Nghiệp gì?" Đây là hỏi:

"Theo thứ lớp cho đến "hoặc lại lưu dẫn": Đây là đáp. Tăng thịnh: Như hạt giống nẩy mầm, đây là y theo trên dưới. Lưu dẫn: Như giọt dầu, giọt nước, đây là y theo ngoài rìa.

Gió nghiệp hơi ẩn, nên giải thích riêng. "Nghiệp dụng đã thế, Tự tánh thế nào?" Đây là hỏi về Tính.

10. Nói về tự tánh:

"Như thứ lớp của Chủng cho đến nên cũng nói là (nhẹ)": Đây là đáp, về tự tánh rất dễ hiểu. Tính động hơi ẩn, cho nên giải thích riêng. "Lý thật hữu vi đều Sát-na diệt, không cho phép từ đây chuyển tới nơi khác, mà nói là nối tiếp đến nơi khác": y theo sự nối tiếp vận chuyển tới nơi khác, do Phong động nên nói Sắc qua lại. Nếu không có Phong này thì không có vận chuyển. Dẫn luận và kinh để chứng minh phong giới này, Động là Tự tánh. Nói nhẹ v.v... nhẹ là xúc sở tạo. Phong giới thể tánh tương tự với nhẹ, cho nên nói nhẹ v.v... thể của gió là Động mà nói là nhẹ. Vì gió tính động nhỏ nhiệm khó biết. Y theo tướng nhẹ để chỉ rõ tính Động. Nghiệp: Chỉ do nghiệp sở tạo. Quả tức là nhẹ. Đó là Thanh thứ hai trong tám chuyển Thanh. Dùng nghiệp nói về thể. Tức là dùng Quả để nói lên nghĩa nhân. Cho nên luận Chính Lý chép: Nhẹ là gió, đó là nêu Quả để rõ nhân, vì đó là quả của gió.

Hỏi: lửa, gió tăng, cho nên nhẹ. Vì sao chỉ nói Phong là nhân của nhẹ?

Giải thích: Phong phổ biến, nên là nhân của nhẹ. Còn lửa thì chẳng phổ biến. Như tính nhẹ của tơ liễu v.v... khi bay bổng lên. Lửa thì chẳng phải tăng, cho nên nêu riêng nhẹ để hiển rõ Phong giới; Địa v.v... hiển bày lẫn nhau, cho nên chẳng nêu Quả để nói.

Nói về tám chuyển Thanh thì gồm:

1) Thể: Chỉ cho thể của pháp giải thích thẳng;

2) Nghiệp: Là việc đã làm.

3) Cụ: Chỉ việc phải làm đã làm đủ.

4) Vi: Chỉ cho việc làm.

5) Từng: chỉ sở tòng.

6) Thuộc: chỉ cho Sở thuộc.

7) Y: chỉ cho Sở y.

8) Hô: là gọi kia.

Theo pháp Thanh minh, hễ gọi các pháp, tùy theo sự thích ứng mà có tám chuyển thanh. Thế nào là Địa? Địa v.v.... giới... khác nhau đây là cặp thứ hai, đối với Giả, hiển bày thật.

11. Các địa khác nhau thế nào:

Thế nào là các giới như "Giả Địa v.v... và thật Địa v.v... khác nhau?": Đây là nêu câu hỏi.

"Tụng rằng..." cho đến "Phong tức Giới cũng thế": Đây là đáp.

"Luận rằng..." cho đến "Vì biểu thị Phong". Theo văn xuôi thì có hai:

1) Giải thích bài tụng.

2) Giải thích nghĩa Sắc.

Đây là văn đầu. Địa: ở đây lấy hiển sắc, hình sắc xứ làm thể, vì người thế gian bảo nhau đều chỉ vào hình, sắc hiển, sắc cho nên Phật thuận theo thế gian quy định lấy hiển sắc và hình sắc mà đặt tên gọi là Địa. Thủy cũng như thế. Chỉ có phong giới được gọi là Phong, vì thế gian chấp Động là thể của gió. Đó là Dị thuyết. Cũng nói hiển sắc hình sắc biểu thị cho Phong. Đó là thuyết đúng.

Hỏi: Địa, thủy, hỏa, phong đều lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể, vì sao lại nói nghiêng về hình, sắc hiển sắc?

Giải thích: Nói nghiêng về sắc đó là nói theo phần nhiều. Nghĩa là thế gian phần nhiều lấy hiển sắc hình sắc mà chỉ bảo cho nhau về địa, thủy, hỏa, phong, chứ chẳng phải phần nhiều lấy sắc, hương, vị, xúc mà chỉ bảo cho nhau về Địa, thủy, hỏa, phong.

Lại giải thích: Vì sắc là khắp, là hơn, nghĩa là thế gian tuy nói nay ta ngửi đất, nhưng chẳng nói là ngửi nước, gió, lửa. Tuy cũng nói tiếp xúc với đất, nước, lửa, gió là các giới như Địa v.v... cho nên tuy giả địa v.v... dều có Hương, vị, xúc, nhưng hình sắc và hiển sắc có thể biểu thị chung cho cả địa, thủy, hỏa, phong, thể cùng khắp và mạnh mẽ, cho nên nói nghiêng về hình sắc hiển Sắc."

12. Giải thích riêng về nghĩa sắc:

"Vì sao Uẩn này cho đến nói là Sắc?": Dưới đây thứ hai: là Giải thích riêng về nghĩa Sắc. Hỏi: Vì sao sắc uẩn bắt đầu từ Nhãn căn kết thúc ở Vô biểu lại nói là Sắc?

"Do biến hoại cho đến "danh sắc thủ uẩn": Đây là đáp, khả biến khả hoại, nên gọi là Sắc. Dẫn chứng rất dễ hiểu. Lại, Bà-sa quyển chín mươi bảy chép: Hỏi Biến và Hoại có gì khác nhau? Đáp: Biến nói lên pháp vô thường nhỏ nhiệm còn Hoại thì nói lên pháp vô thường thô. Lại, Biến thì nói lên Sát na Vô thường. Còn Hoại thì nói lên Chúng đồng phần Vô thường. Lại nữa, Biến là hiện bày Nội phần Vô thường, còn Hoại thì nói lên Ngoại phần Vô thường. Lại nữa, Biến thì nói lên Hữu tình số Vô thường. Hoại thì nói lên Phi tình số Vô thường, như nói nhà hoại, kho tàng v.v... hoại. "Cái gì có thể biến hoại?" Đây là hỏi: "Do tay đụng vào..." tới "Não hoại như tên bắn trúng": Đây là đáp. Nghĩa là: Do tay đụng vào, cho nên liền biến hoại. Nói rộng ra cho đến muỗi... đụng vào. Năm căn và Sắc, Thanh, Hương Vị tuy chẳng phải tay v.v... đụng vào được, nhưng cùng với sự đụng chạm tiếp xúc ấy mà cùng một nhóm mà sinh ra. Nếu cứ đụng chạm tiếp xúc mãi thì chúng cũng sẽ biến hoại. Hoặc có thể là đụng chạm vào bốn Đại Năng tạo đó sẽ làm cho sắc sở tạo cũng biến hoại. Cho nên Biến hoại này nghĩa là có thể gây não hoại cho thứ khác. Cho nên, Ngài Pháp Cứu trong Nghĩa phẩm do ngài biên tập đã nói như vầy: Người hướng cầu cảnh năm dục thường sanh tâm hy vọng. cảnh các dục ấy nếu chẳng gặp được thì khiến Sắc biến hoại, như tên độc trong thân thể, vì năm cảnh... như sắc v.v... chính là điều mong muốn. Hoặc Năng sinh dục thì gọi là Dục. Gọi là Nghĩa phẩm, vì trong phẩm này giải thích các nghĩa. Cho nên luận Bà-sa quyển Bốn mươi bốn chép: Bồ-tát Thích-ca nói bài tụng này cho Vua Đa Cầu, nghe nói rộng thì như đó đã giải thích.

"Sắc lại bị não hoại như thế nào?": Đây là hỏi.

"Vì bị Dục nhiễu não mà sinh ra biến hoại": Đây là lời đáp: Đó là Dục não khiến Sắc sinh ra biến hoại. Có thuyết giải thích rằng: Vì biến ngại nên gọi là Sắc. Giải thích thứ hai này nói Sắc là Khả biến, Hữu

ngại. Khả biến: là có thể bị biến hoại. Hữu ngại là có tác dụng ngăn ngại.

"Nếu thế, Cực vi..." cho đến "Vì không biến ngại": Đây là thắc mắc.

"Thắc mắc này chẳng đúng, cho đến "nghĩa biến ngại thành": Đây là giải thích. Năm thức y duyên đều phải chứa nhóm, cho nên không có cực vi hiện tại ở một mình. Do thường chứa nhóm cho nên có biến ngại. Nhưng luận Chính Lý quyển hai có hai thuyết: Một thuyết giống như luận này, còn một thuyết nói rằng: Có thuyết cũng có cực vi, nhưng có công năng biến ngại mà chẳng phát thức, vì năm thức y duyên phải chứa nhóm. Như đặt ra Cực vi, tuy không có phương phận, không có Xúc đối, nhưng cho phép Cực vi có Ngại, có Đối, vì có Chướng dụng.

Phải biết rằng nghĩa của Biến ngại cũng như thế.

"Quá khứ, Vị lai lẽ ra chẳng nên gọi là Sắc": Đây là thắc mắc. Nhiều cực vi hiện tại chứa nhóm. Biến ngại nghĩa ấy có thể thành. Các cực vi quá khứ vị lai tản mác lẽ ra không gọi là sắc.

"Đây cũng từng sẽ cho đến "Như củi bị đốt": Đây là giải thích. Với Quá khứ từng chướng ngại, các pháp Bất sinh là thuộc loại ngại đó, như củi bị đốt.

"Các sắc Vô biểu lẽ ra chẳng nên gọi là Sắc": Lại hỏi. Năm căn, Năm cảnh do Cực vi thành biến ngại, nên được gọi là Sắc. Còn Vô biểu đã chẳng phải do Cực vi tạo thành nên chẳng phải Biến ngại, cho nên lẽ ra chẳng phải là Sắc.

"Có thuyết giải thích Biểu sắc cho đến "Ảnh cũng Động theo": Đây là giải thích Vô biểu ngại. Có hai giải thích, đây là giải thích một, giải thích theo biểu sắc. Đó là nghĩa của Luận Chủ luận Tạp Tâm. Bóng có ra là theo cây, cây động thì bóng động. Vô biểu nương vào Biểu mà sinh Biểu sắc, Vô biểu sắc. "Giải thích này không đúng, cho đến "bóng sẽ mất theo". Đây là thắc mắc, vốn dùng Biến ngại để giải thích tên gọi Sắc. thể không có biến ngại, lẽ ra chẳng nên gọi là Sắc. Lại y theo thí dụ để thắc mắc thì bóng dựa vào cây. Cây diệt, mất thí bóng mất theo. Vô biểu nương vào biểu, Biểu diệt nhưng Vô Biểu chẳng diệt. Diệt đã khác, Sắc lẽ nào lại đồng với đó?

Còn luận Chính Lý thì phá rằng: Điều này chẳng đúng lý, vì nếu Sắc chuyển theo tâm, chẳng sinh theo biểu, thì lẽ ra là Phi sắc.

"Có thuyết giải thích Sở y" cho đến "Cũng được gọi là Sắc": Đây là giải thích thứ hai. Y theo đại chủng mà gọi là Sắc.

"Nếu thế, Sở y..." cho đến "cũng phải gọi là Sắc". Đây là thắc

mắc. Nếu Sở y là Biến ngại, thì Năng y cũng được gọi là Sắc. Sở y của năm căn đã Biến ngại thì năm thức Năng y phải gọi là Sắc. "Thắc mắc này chẳng đều..." cho đến "Vì giúp sinh duyên": Đây là thuật lại lời sư xưa giải thích thắc mắc. Vô biểu sinh ra từ đại chủng. Như bóng sáng kia dựa vào cây, vào báu, được y theo đại chủng mà gọi tên là Sắc. Vì các đại chủng đối với sắc sở tạo làm Năm nhân như Sinh v.v... cho nên là Thân. Năm thức như Nhãn thức... lúc y theo năm căn như Nhãn căn v.v... thì chẳng như thế, vì chỉ có thể giúp cho sinh duyên tăng thượng. Vì Thức đối với căn là sơ, cho nên chẳng gọi là Sắc.

"Bóng này nương vào cây..." cho đến "Chưa giải đáp thắc mắc cho": Đây là nói lên có lỗi. Theo Tông Thuyết nhất thiết hữu thì tạo sắc cực vi mỗi thứ đều y chỉ riêng vào bốn đại chủng của mình mà nói là bóng, ánh sáng nương vào cây vào báu mà sinh. Lại, chẳng phải phù hợp, thuận theo nghĩa của Tỳ-bà-sa, vì theo Tông đó Bóng, ánh sáng đều tự y chỉ vào bốn đại chủng. Cây và Báu vẫn là Trợ sinh duyên tăng thượng, nghĩa đại loại như Nhãn căn nghĩa lẽ ra tương tự.

Nếu chấp nhận trở xuống là phá, Giải sử đồng ý với ông là bóng, sáng y chỉ vào cây vào báu, nhưng Vô biểu sắc chẳng giống bóng, ánh sáng đó nương vào cây vào báu, tông đó cho phép đại chủng Sở y tuy diệt nhưng Sắc Vô biểu thường nối tiếp sinh, chẳng diệt theo. Cho nên Sư này chưa giải đáp thắc mắc cho.

Luận Chính Lý chống chế rằng: Ý câu này nói: vì đại chủng của bóng v.v... là Sở y của đại chủng của bóng v.v đại chủng của cây v.v... là sở y, vì sao? Vì đại chủng như cây v.v... khi sinh, trụ, biến đều tùy theo đó. Ý nói bóng, ánh sáng này là biểu thị cả nhóm chứ chẳng phải chỉ có hiển sắc, như nói Cây, báu. Cho nên cực vi hiển sắc của bóng v.v... y vào đại chủng của bóng v.v... mà chuyển đại chủng của bóng v.v... lại nương đại chủng của cây v.v... mà sanh. Cho nên trong đó không có lỗi chẳng thuận theo.

Luận Chính Lý chống chế lại lời phá dọc rằng: Thắc mắc này về nghĩa Tỳ-bà-sa, vì Năng y, Sở y chấp nhận đều diệt. nếu đại chủng Vô biểu Sở y diệt, thì Năng y Vô biểu chưa hề chẳngdiệt. Vô biểu ở niệm đầu có thể cùng diệt với đại chủng Sở y. Vậy Vô biểu ở niệm thứ hai thì thế nào? đại chủng ở niệm thứ hai nếu không có thì Vô biểu sắc của nó đâu được hiện hữu? Tuy trong vị thứ hai này chẳng phải không có đại chủng, nhưng đại chủng đó chẳng phải là Sở y này, vì nó chẳng phải là Sinh nhân. Lạ thay như vậy? Khéo hiểu đối pháp, há chẳng phải chỉ có Sinh nhân đại chủng đối với sắc Sở tạo có thể làm sở y, nhưng còn

có bốn nhân đại chủng khác, vì cũng được phép là y đối với sắc Sở tạo. Sư Câu-xá phá rằng: Người nói đại chủng như bóng v.v... Thì đại chủng của cây v.v là Sở y, thế thì khác nào bóng... nương vào Cây v.v... cây. v.v đối với thứ đó đều là Sở y, đều chẳng phải là sanh gần, chẳng phải Năng tạo. Ngươi nói đại chủng của bóng v.v... Y theo đại chủng của cây vẫn trái với tông chỉ. Cho nên lời chống chế phi lý.

Lại phá lời chống chế, dọc rằng: "Ý ông nói rằng Sinh nhân đại chủng ở niệm đầu, đối với niệm thứ hai v.v... là Vô biểu, có thể làm Sở y. Bốn nhân đại chủng ở niệm thứ hai, đối với niệm thứ hai v.v... đồng thời Vô biểu, cũng làm Sở y. Cho nên nói Năng y và Sở y đều diệt, giống như cây v.v... mất thì bóng v.v... cũng mất theo.

Nói đại chủng niệm đầu là Sinh nhân, đại chủng niệm thứ hai là bốn nhân như y v.v... Thế thì đâu còn có đời khác cả hai đều có bốn đại cùng làm năm nhân sinh ra một Sở tạo? Các luận đều nói: tất cả bốn đại đối với sắc Sở tạo đều năm nhân. Cho nên Bà-sa quyển một trăm ba mươi hai chép : đại chủng quá khứ là mấy duyên đối với sắc Sở tạo ở vị lai.

Đáp: nhân, tăng thượng; nhân là Năm nhân, là năm thứ như sinh... Tăng thượng thì như trước đã giải thích. Lại hỏi: đại chủng quá khứ và Sắc Sở tạo hiện tại là mấy duyên? Đáp: nhân tăng thượng. nhân là năm nhân, là năm thứ như Sinh... Tăng thượng thì như trước đã giải thích. Lại nói: Đại chủng ở hiện tại đối với sắc sở tạo ở vị lai là mấy duyên? Đáp: nhân tăng thượng. nhân là năm nhân như sanh v.v... Tăng thượng như trước đã nói. Theo lời văn của luận đó thì đại chủng ở niệm đầu đối với sắc Sở tạo ở niệm thứ hai có đủ năm nhân. Vì sao lại chỉ nói Sinh nhân? Nếu chống chế nói là đại chủng niệm đầu là Sinh nhân thì năm nhân đều là Sinh nhân, vì thân có thể sinh tạo tác; bốn thân đại chủng niệm thứ hai gọi là Y đẳng bốn nhân. Tuy đại chủng niệm đầu đủ năm nhân, đại chủng thứ hai bị thiếu Sinh nhân. Như vậy vẫn có cái lỗi là có đời khác cả hai đều bốn đại cùng tạo sắc. Nếu sửa lại nói là bốn niệm thứ hai nhân đại chủng chẳng phải là Y đẳng bốn nhân thì bốn đại chủng mỗi thứ đều là một nhân, gọi là bốn nhân, đều là Y nhân. Nên các Luận chép: Sơ niệm đại chủng có thể làm Sinh nhân. Hiện thân đại chủng có thể làm Y nhân. Nếu chống chế như vậy tuy không có lỗi là bị thiếu nhân, nhưng đã nói đại chủng niệm thứ hai là cái Sở y , vậy thì đại chủng biệt khởi hay chính là đại chủng tạo Thân căn v.v...? là Thân sở y là Sơ y. Nếu nói đó chính là đại chủng của Thân căn v.v... đối với sắc Vô biểu chỉ là Sơ y thì ta cũng cho đó là Đồng thời Sơ y, chẳng phải

Thân sở y, vì Vô biểu chẳng do Đồng thời y lực mà được gọi là sắc, chỉ do Niệm sở Y lực ban đầu mà gọi là Sắc. Do lý này, cho nên Sơ niệm đại chủng là Thân sở y, có thể được giống với hai thứ bóng và ánh sáng kia thân nương vào Cây và Báu. Cho nên ta y theo đó mà nói Sở y mất, Vô biểu chẳng mất. Chẳng thể nói Sơ y đó là Sở y, mà chỉ nên nói đó là Y. Nói đó là Sở y thì sai. Nếu nói Vô biểu cũng đối đãi với Đồng thời Sơ y mà được gọi là Sắc, năm Căn như Nhãn (căn)... đối với năm Thức như Nhãn thức v.v... cũng là sơ y, lẽ ra Nhãn thức... cũng gọi là Sắc. Lại do năng lực đó mà được gọi là Sắc, lẽ ra là Năng tạo. Nếu là Năng tạo thì vẫn phải có đủ năm nhân như Sinh v.v... cho nên phi lý.

"Lại có giải thích khác..." cho đến "Lý được thành tựu": Đây là giải thích thứ hai của Luận chủ để giải thích thắc mắc của người ngoài. Năm thức hai Y hoặc có biến ngại, hoặc không có biến ngại, vì chẳng chắc chắn nên chẳng gọi là Sắc. Vô biểu một Y, chỉ có biến ngại, vì là quyết định, nên gọi là Sắc, thắc mắc ở trước chẳng đồng. Biến ngại gọi là Sắc, được Lý thành tựu.

"Tụng rằng..." cho đến "Thân giới, Xúc giới": Văn lớn dưới đây là phần thứ hai: Lập Xứ giới.

Giới: Nói 'trong đây" là có y nghĩa phân biệt hoặc ý nghĩa khởi luận. Trong mười một thứ Sắc Uẩn ở trước nói, Sư Tỳ-bà-sa đồng ý cho rằng gốc Cảnh là mười Xứ Giới, nhưng sư kinh Bộ thì cho Xứ là giả, Giới là thật, chẳng thể cho Xứ là thể của giới. Có sự trái ngược với y đó. Cho nên nói rằng: Cho đó là Biểu, chẳng phải là Cộng tín (điều tin tưởng chung).

"Đã nói về Sắc Uẩn" cho đến "ba thứ Uẩn Xứ, giới": Văn lớn dưới đây là mục thứ hai: là nói về ba Uẩn, kết thúc phần trước rồi nêu câu hỏi?

"Tụng rằng..." cho đến "Gọi là Pháp xứ, Pháp giới": Trong phần nói về ba Uẩn, ba câu đầu nói về ba Uẩn, ba câu sau lập ra Xứ giới.

13. Nói về thọ uẩn:

"Luận rằng..." cho đến "Sở sinh thọ": Đây là giải thích riêng về Thọ ý nói có công năng lãnh nạp, thuận theo Xúc cảnh, đó là tự tánh của Thọ. Hỏi: Các tâm, tâm sở cùng duyên theo một Cảnh, đều là năng chấp Thọ, vậy khác Thọ ở chỗ nào? Giải thích: Các tâm, tâm sở tuy đều duyên như nhau và đều gọi là Chấp thọ, nhưng Thọ lãnh nạp mạnh, gọi là Tự tánh thọ. Giống như mười người cùng ngồi một chỗ, một người là cướp, bên cạnh bỗng có người gọi cướp, tuy mười người đều cùng nghe tiếng Cướp đó, nhưng người thật sự là cướp kia thì lãnh hội mạnh hơn,

chẳng giống chín người còn lại. Thọ lãnh cảnh mạnh, Tưởng v.v... thọ lãnh cảnh yếu, nên biết cũng giống như thế.

Lại giải thích: Các tâm, tâm sở tuy đồng duyên, đều chấp thọ Cảnh, các pháp như Tưởng v.v... thì đặt tên theo sự phân biệt, chỉ có thọ không có tên khác. Tuy nêu tên chung mà chính là tên khác của Thọ, như sắc xứ v.v... tuy có hai giải thích, nhưng giải thích trước là hơn. Nói chung thì có ba, như Lạc thọ v.v... nhưng y theo nhân khác nhau, nên chia nói thành sáu. Nói Thọ thân, Thân này có nghĩa là thể, cho nên luận Đối pháp chép: Về nghĩa thì Thân và thể không có gì khác nhau. Nếu theo Luận hiển Tông quyển hai thì lãnh nạp tùy Xúc, đó gọi là Tự tánh thọ. Cho nên Luận ấy chép: Vì sao mà Thọ này là lãnh nạp tùy xúc? Vì Thọ là Quả gần gũi của Xúc. Chữ "tùy xúc" ở đây nói lên ý nghĩa của nhân, vì có công năng thuận theo Thọ. Thọ có công năng lãnh nạp, năng thuận theo xúc nhân. Cho nên nói rằng Thọ có công năng lãnh nạp tùy xúc. Lãnh nạp tùy xúc gọi là Tự tánh Thọ. lãnh nạp sở duyên cũng là tướng Thọ, cùng với tướng riêng của nhất cảnh pháp, khó biết, tất cả đều lãnh nạp Cảnh.

Vì lúc tâm, tâm sở chấp thọ Cảnh, tất cả đều lãnh nạp cảnh của mình, cho nên chỉ nói lãnh nạp tùy xúc gọi là Tự tánh thọ, vì có tướng chắc chắn riêng; Lãnh nạp sở duyên gọi là Chấp thủ thọ, đó chẳng phải là tướng được nói ở đây vì chẳng chắc chắn. Nói rộng về hai Thọ, như luận Thuận Chính Lý và Luận Ngũ Sự. Giải thích: Ý luận này nói: thọ có hai thứ: 1/ Chấp thủ thọ, chỉ cho tất cả pháp tâm, tâm sở chấp thủ cảnh trước đều gọi là Chấp thủ thọ. 2/ Tự tánh Thọ: Chỉ có thọ năng lãnh nạp tự sở tùy Xúc. Thủ xúc thế phần gọi là Lãnh nạp xúc. Vì chấp Thủ (thọ) khó phân biệt, nên chẳng y theo đó. Tự tánh dễ, rõ nên y theo đó mà nói về Thọ.

Nói Lãnh nạp Thọ gọi là Tự tánh Thọ, nghĩa là Thọ này lãnh nạp Tự thể. Nói lãnh xúc thì xúc là nhân, còn Thọ là Quả. Thọ có công năng lãnh nạp cả hai tướng thuận và nghịch của Xúc, lãnh nạp Xúc quả, Quả tức là Thọ, như vậy vẫn là Tự thể của lãnh, vì là tướng của lãnh Xúc. Cho nên luận Chính Lý giải thích về Quả rằng: Như nói nhà Vua ăn nhờ vào đất nước, chẳng phải là ăn đất, mà là ăn uống những thứ mà từ đất sản xuất ra. Nói ăn nhờ vào đất nước, đó là nêu cái nhân để nói lên Quả, lãnh xúc cũng thế. Lại như cha sinh con, con xinh đẹp đều giống như cha, cũng như quả sinh từ hạt giống, Quả giống như nhân, Thọ sinh từ Xúc phải biết rằng cũng giống như thế.

Nếu là sư Câu-xá thì phá rằng: Các tâm, tâm sở cùng một Sát-na

đều duyên vào tiền cảnh, làm sao có thể nói là lãnh tương ứng Xúc. Nếu từ cái khác mà sinh và Tương tự thì gọi là Thọ, thế thì con sinh từ cha, quả sinh từ nhân, lẽ ra đều gọi là Thọ cả!?

Lại giải thích: Giải thích văn luận này giống nghĩa của Luận hiển Tông v.v... cũng không trái. Nói lãnh xúc là chỉ cho nhân của lãnh xúc.

14. Giải thích tưởng uẩn:

"Tưởng uẩn: là Năng..." cho đến "nên nói như Thọ": Đây là giải thích riêng về tướng Uẩn. Tượng Tự tướng Cộng tướng của các pháp. Tưởng này là Năng thủ, nên gọi là Thủ tướng. Như khi duyên theo màu xanh, thì tưởng có công năng xác định phạm vi giới hạn cho đến hết ranh giới đều là màu xanh, các màu khác như vàng v.v... cũng thế. Tượng Sở thủ này, các tâm sở khác v.v... chẳng thể chấp thủ được, vì các tâm sở khác tuy duyên vào một cảnh nhưng mỗi thứ đều khởi dụng riêng, hành giải khác nhau, mà chia ra thành sáu thứ khác nhau lẽ ra giống như nói thọ.

15. Giải thích hành uẩn:

"Từ trước đến sau..." cho đến "gọi là hành uẩn, dưới đây là giải thích riêng về hành uẩn, nghĩa là trong năm uẩn, trừ ba thứ đầu là sắc, thọ, tưởng và thức ở cuối ra, còn lai tất cả hành pháp hữu vi khác đều gọi là hành uẩn.

"Nhưng Bạc-già-phạm..." cho đến "vì là trên hết: "Kinh bộ nói vì trong kinh Phật chỉ nói về sáu Tư thân gọi là hành uẩn, chẳng nói về pháp khác, chỉ coi Tư là hành uẩn. Cho nên dẫn ra và giải thích rằng: Do Tư là trên hết nên chỉ thuyết về Tư. Theo lý thật là các pháp khác cũng thuộc về hành uẩn.

Vì sao?" là hỏi. "hành là tạo tác. Cho đến đều thuộc hành uẩn. Đáp: Hành là tạo tác, Tư là nghiệp tánh, thể là tạo tác, tương tự với hành, tạo tác nghĩa mạnh, cho nên là trên hết. Bởi vậy Phật nói: nếu năng tạo tác quả pháp hữu vi Hữu lậu vị lai thì gọi là hành thủ uẩn, cho nên biết rằng Tạo tác là hành, hoặc chứng tạo tác nghĩa mạnh, như ta đã nói, trừ bốn Uẩn ra, còn các pháp hữu vi khác đều thuộc về hành uẩn. Nếu chẳng thuộc về uẩn, thì pháp tâm sở khác và bất tương ưng chẳng phải hành uẩn cũng chẳng phải sắc, v.v... lẽ ra chẳng thuộc về uẩn, nếu chẳng thuộc uẩn thì lẽ ra chẳng phải Khổ, tập nếu chẳng phải khổ, tập thì chẳng thể nói là Khổ nên biết, tập cần phải dứt. Nhưng Uẩn bao thuộc về Đế. Sợ kia đáp rằng: Chẳng bao gồm thì có lời gì. Như vậy thì sẽ trái với Thánh giáo. Như Thế tôn nói: Nếu đối với Pháp Khổ Đế mà

chứa phải đạo Vô gián đạt, chưa phải là đạo giải thoát chứng biết, thì ta nói rằng: chẳng thể thành bờ mé Khổ đắc quả Vô học, vì chưa dứt chưa diệt. Đây là y theo tập đế cũng nói như vậy, so sánh đồng với Khổ đế, lẽ ra nói là nếu đối với một pháp tập đế mà chưa phải là đạo Vô gián dứt, chưa phải là đạo Giải thoát chứng Diệt thì ta nói rằng: Chẳng thể thành tập bờ mé đắc quả Vô học. Bờ mé khổ đó là chỉ cho Niết-bàn. Vì Niết-bàn khỏi khổ, nên gọi là bờ mé khổ. Hoặc chỗ hết khổ thì gọi là bờ mé khổ . Nói về bờ mé tập, cũng y cứ đúng theo giải thích về khổ nên biết. Do lý như vậy, nên chắc chắn phải tán thành trừ bốn thứ Sắc, Thọ, Tưởng, Thức ra, còn các hành hữu vi khác đều thuộc về hành Uẩn.

Hỏi: Nếu y theo sự tạo tác, hoặc y theo sự Thiên lưu thì Bốn Uẩn còn lại cũng gọi là hành? Vì sao chỉ có hành uẩn được gọi là hành?

Giải thích: Bốn uẩn còn lại tuy cũng gọi là hành, nhưng vì hành ít, nên đều nhận tên riêng. Hành uẩn thuộc về hành, nên gọi là hành, tuy nêu tên chung mà được tên riêng. Cho nên luận Tạp Tâm chép: Năm uẩn tuy là hành, nhưng chỉ có một uẩn được gọi là hành.

16. Giải thích thức uẩn:

"Tức điều nói ở đây..." cho đến "lập làm pháp giới": là lập riêng xứ giới. Đã nói thọ v.v... cho đến đều lập xứ giới: dưới đây là thứ ba: Nói về Thức uẩn thể, trong đó:

1. Nói về Thức uẩn.
2. Giải thích thắc mắc.

Đây là nói về Thức uẩn. Kết luận phần trước nêu ra câu hỏi.

"Tụng rằng..." cho đến "Sáu Thức chuyển thành Ý": Một câu trên là nói về Thức uẩn, ba câu dưới là lập Xứ giới.

"Luận chép: cho đến "Ý thức thân": Thức chẳng phải chỉ là một, nên gọi là đều hiểu rõ. Cảnh chẳng phải một, nên gọi là các cảnh giới đó.

Hỏi: Năm thức đối với Năm cảnh có thể gọi là Các, Ý thức duyên khắp, cơ sao gọi là Các. Lại giải thích: Vì duyên vào mười ba giới, nên gọi là Các. Nếu năm thức y theo chẳng phải duyên vào cảnh khác mà gọi là Các, thì chẳng phải không bao trùm duyên khác tự cảnh. Ý thức có công năng duyên theo mười ba giới, được gọi là Các, chẳng phải không thể duyên theo cảnh khác. Lại giải thích: Ý thức hễ duyên vào pháp gì thì gọi là Các. "Đều chấp cảnh tướn: nghĩa là sáu thức đó đối với từng ấy cảnh đều chẳng chấp tướng riêng mà chấp tướng chung của Cảnh, nên gọi là Thức uẩn.

Hỏi: tâm và tâm sở đều có hành giải, chấp tướng của các cảnh

khác nhau thế nào? Giải thích: Trong hành giải có hai:

1. Nêu các giải thích khác nhau.

2. Hỏi đáp phân biệt.

- Về mục nêu các giải thích khác nhau: Tâm đối Tâm sở, hành giải khác nhau, Đại khái có bốn giải thích:

1) Giải thích thứ nhất rằng: Đối với cảnh có hai thứ tướng:

a) Tướng chung như sắc v.v...

b) Tướng riêng như Thuận, nghịch... pháp tâm, tâm sở đối với cảnh Sở duyên, tâm chấp tướng chung, chẳng thể chấp tướng riêng. Còn Tâm sở mỗi thứ đều tự chấp tướng riêng của Cảnh, chẳng thể chấp tướng chung. Vì ở một thể, không có nhiều hành giải. Cho nên luận Nhập A-tỳ-đạt-ma quyển thứ hai chép; Chỉ phân biệt chung về Cảnh sự như Sắc v.v... thì gọi là Thức. Nếu có công năng phân biệt được tướng khác nhau thì gọi là các pháp Tâm sở như Thọ v.v... Thức không có tác dụng đó và chỉ làm Sở y.

2) Giải thích thứ hai rằng: Tâm vương là chấp tướng chung, lại gồm chấp cả tướng riêng. Các pháp Tâm sở đều tự chấp tướng riêng, chẳng thể chấp tướng chung. Ý người giải thích này nói: Tâm vương năng lực mạnh, có thể chấp tướng chung, Tâm sở năng lực yếu chỉ chấp tướng riêng, chẳng chấp tướng chung.

3) Giải thích thứ ba rằng: Các pháp Tâm sở đều chấp tướng riêng của mình lại chấp cả tướng chung, chẳng phải tướng riêng. Ý người giải thích này nói: Điều mà Tâm vương làm, tâm sở sẽ theo. Cho nên pháp Tâm sở gồm cả công năng chấp cả tướng chung. Tâm vương chẳng theo Tâm sở, cho nên chẳng chấp tướng riêng.

4) Giải thích thứ tư rằng: Pháp tâm, tâm sở mỗi pháp đều có thể chấp tướng chung và tướng riêng. Nhưng Tâm vương kia chủ yếu là chấp tướng chung và gồm cả tướng riêng của mình, gồm cả công năng chấp tướng riêng cùng với tướng chung khác, cho nên biết được là các tâm, tâm sở đều chấp tướng chung và tướng riêng của Cảnh. Như luận Bà-sa quyển Ba mươi bốn trong mục Vô tàm nạp tức, có giải thích hành tướng Vô Tàm này: “Có Sư khác nói: Ở đây nói về hành tướng Vô tâm. Hành tướng này đối với pháp Tương ứng khác tạo thành bốn câu:

a) Có khi Vô tàm chẳng phải hành tướng Vô tàm chuyển. Nghĩa là Vô tâm làm hành tướng khác chuyển.

b) Có khi hành tướng Vô tàm chuyển chẳng phải là Vô tàm. Nghĩa là Vô tàm tương ứng pháp làm hành tướng Vô tàm chuyển.

c) Có khi Vô tâm cũng là hành tướng Vô tâm chuyển. Nghĩa là Vô

tâm làm hành tướng Vô tâm chuyển.

d) Có khi chẳng phải Vô tàm, cũng chẳng phải hành tướng Vô tâm chuyển. Nghĩa là nếu lấy chủng loại này thì phải nói là Vô Tâm Tương ứng pháp làm hành tướng chuyển khác. Nếu chẳng như thế thì phải nói là trừ tướng trước. Trong giải thích Vô quý v.v... cũng có bốn câu, chẳng thể dẫn hết. Nhưng y theo đây thì biết chắc rằng đều chấp tướng chung và tướng riêng.

Về hai: hỏi đáp phân biệt. Trong đó gồm có:

1. Tập hợp giải thích văn luận này.
2. Nói về sự sai khác đối với hành tướng.
3. Tập hợp giải thích tên gọi hành tướng.
4. Nói được tên một hạnh.
5. Nói về danh từ Năng duyên.
6. Phân biệt ba tánh.

1 Nói về nhóm họp giải thích Văn Luận

Hỏi: Nêu thuyết của nhà đầu tiên nói rằng: Pháp tâm, tâm sở mỗi thứ chỉ có một hành giải, không khởi nhiều thế thì bốn câu Vô tàm sao lại giải thích là gồm chung cả được?

Giải thích: Đây là y theo hành giải thuận theo lẫn nhau. Cho nên mới đề ra thuyết này. Chứ chẳng phải nói rằng một thể sanh nhiều hành giải. Hoặc thể của Sư khác chẳng cần phải giải thích.

Hỏi: Nếu ba thuyết sau nói rằng: Có nhiều hành giải về một thể, thế thì vì sao Nhập A-tỳ-đạt-ma lại giải thích chung?

Giải thích: Thuyết của luận đó là y theo Chính, chứ chẳng phải gồm. Hoặc nghĩa của Sư khác, không cần phải giải thích. Hỏi; Nếu ba thuyết sau nói: Có nhiều hành giải trong một thể, thế thì vì sao lại không có lỗi nhiều thể?

Giải thích: Gồm hành tuy nhiều, nhưng tánh tướng thuận nhau. Chánh hành chỉ có một, cho nên thể chẳng phải nhiều.

2. Nói sự sai khác về hành tướng.

Hỏi: Hành giải và hành tướng khác nhau thế nào? Giải thích: a/ hành giải là hành giải của tâm, tâm sở khác nhau, đối với các Cảnh chấp tướng chung và tướng riêng. Tức là tác dụng của pháp tâm, tâm sở có sự khác nhau. Hành giải này đối với Cảnh Sở duyên hoặc khởi chính giải, hoặc khởi Tà giải. Như bốn thuyết trên. Ngay nơi hành gọi là Giải, nên gọi là hành giải. b/ hành tướng: tự thể của tâm, tâm sở là thanh tịnh, nhưng đối với cảnh trước không do tác ý, pháp nhĩ nhậm vận, hình bóng hiển hiện, như chiếc gương trong sáng các hình ảnh đều hiện trong đó.

3. Nhóm hợp giải thích tên gọi của hành tướng.

Hỏi: Như trước đã dẫn bốn câu Vô tàm nói về hành tướng. Luận đó lẽ ra phải nói là hành giải, vì sao lại nói là hành tướng? Lại nếu nghĩa đã giống nhau thì không có gì khác nhau. Vì sao lại đối nhau nói về sai khác?

Giải thích: Nếu nói hành giải thì chỉ là tác dụng sai khác của Tâm v.v... Nếu nói là hành tướng thì chỉ có hai thứ:

a) Hình bóng gọi là hành tướng.

b) hành giải gọi là hành tướng.

Loại trước là đối với nhau mà nói về sai khác, cho nên tác dụng gọi là hành giải. Hình bóng và tên của hành tướng, y theo nghĩa khác nhau, thực sư có sự khác nhau. Luận nói về tên gọi hành tướng là gồm chung cho cả hành giải. Vì bốn câu Vô tàm gọi là hành tướng, đó là tướng của hành giải, nên gọi là hành tướng. Không co văn khác. Y theo giải thích gồm chung này như vậy nên có hai tên gọi khác nhau.

4. Nói được tên của một hành.

Hỏi: Hành giải, hành tướng y theo đâu mà gọi là Đồng nhất hành tướng?

Giải thích: Y theo hành tướng giống nhau mà gọi là Nhất hành tướng. Pháp tâm, tâm sở thể của chúng trong sáng, hễ đối cảnh gì thì tướng hiện đúng như cảnh ấy. Đồng có tướng này gọi là Đồng nhất hành tướng. Cho nên Nhập A-tỳ-đạt-ma quyển hai chép: Như Nhãn thức v.v... y vào Nhãn (căn) v.v... mà sinh, mang theo hình bóng có ý nghĩa của Sắc v.v... mà nói lên, hiểu rõ được Tự cảnh (Trên đây là văn luận). Do đó mà biết chắc rằng: Chỉ y theo hành tướng mà gọi là Nhất hành.

Hỏi: Hành giải của Tâm v.v... có thuyết cũng đồng, vì sao chẳng gọi là hành Tướng Đồng Nhất?

Giải thích: Hành giải Dị thuyết khác nhau, lý chẳng quyết định. Hành tướng đồng thuyết, cho nên y theo đó mà nói.

Lại giải thích: Hành giải của Tâm v.v... có thuyết tương đồng thì cũng được gọi là hành tướng Đồng nhất. Ở đây nói hành tướng là ngay nơi hành gọi là Tướng.

5. Nói vì sao được gọi là Năng duyên.

Hỏi: Hành giải, hành tướng là dựa vào đâu mà gọi là Năng duyên?

Giải thích: Đó là nói theo hành tướng, chứ chẳng phải nói theo hành giải. Ý nói lúc Tâm v.v... đối Cảnh, thì có hình bóng hiện. Y theo nghĩa này mà gọi là Năng duyên. Cảnh gọi là Sở duyên, vì lúc tâm, tâm

sở duyên theo Cảnh, thì chẳng phải như lửa ngọn đèn phát ra ánh sáng đến Cảnh, cũng chẳng phải như cây kìm cặp lấy vật kia. Y theo nghĩa ảnh hiện mà gọi là Năng duyên, Sở duyên.

Hỏi: Ao trong, gương sáng cũng có hình bóng hiện, lẽ ra nói loại ấy cũng là năng duyên.

Giải thích: Tuy có hình bóng hiện mà không có hành giải chẳng phải như tâm v.v... cũng chẳng nói là Năng duyên.

Hỏi: Nếu thế lẽ ra phải y theo hành giải mà gọi là năng duyên, vì sao y theo kia có hình bóng hiện mà nói là Năng duyên?

Giải thích: Hành giải hoặc Chính, hoặc Tà, đối cảnh bất định, hành tướng Lý định, nên y nói theo đó.

Lại giải thích: Chính y theo hành tướng là Năng duyên, nhưng nói theo lý thật mà nói thì cũng gồm cả hành giải.

Lại giải thích: Chỉ y theo hành giải gọi là Năng duyên, là do dụng ấy. Lại giải thích: Y theo hành giải gọi là năng duyên nhưng nói theo Lý thật, thì cũng gồm cả hành tướng. Lại giải thích: Đều là y theo hành tướng, hành giải kia, gọi là Năng duyên, vì hai thứ này chắc chắn là có.

6. Nói rộng ba tính.

Hỏi: Hành giải, hành tướng và tâm, tâm sở, tánh chúng có đồng nhau không? Giải thích: Hành giải, hành tướng đã chẳng lìa thể, thì phải biết rằng: ba tánh đều đồng với thể. Như lúc Pháp tâm, tâm sở thiện duyên theo Sắc Bất thiện, có hình bóng hiện, thế thì làm sao hành tướng đồng với thể đó được? Giải thích:Tuy Sắc sở duyên là Bất thiện, nhưng hình bóng này chẳng lìa Năng duyên, cho nên cũng là Thiện. Như lửa trong gương nhìn tựa như lửa mà chẳng phải lửa thật, hình bóng cũng thế, tựa như sự bất thiện kia mà chẳng phải Bất thiện. Nếu thiện đã thế thì bất thiện, vô ký y theo thiện nên biết. Nếu theo Đại thừa thì hành tướng này là tướng phần. Tướng phần nào thuộc về cảnh, tùy theo biến sắc mà thuộc về sắc v.v... nếu theo Chính Lượng bộ thì pháp tâm, tâm sở cũng duyên thẳng vào Cảnh trước, không có hành tướng riêng hiện trong tâm v.v... khác với Thuyết Nhất thiết hữu bộ, Bất biến tướng phần, lại chẳng giống với Đại thừa.

"Phải biết rằng như vậy cho đến "Chuyển thành Ý giới": Đây là lập riêng Xứ, giới.

"Như vậy trong đây cho đến lại là Ý giới": Dưới đây là giải thích trở ngại. Trong đây gồm có hai:

1) Thấy tập Ý.

2) Thấy tập giới.

Đây là văn đầu. Nhắc lại chung về nghĩa tướng đã nói ở trên, nêu ra việc trở ngại, do hỏi mà thành thắc mắc.

"Không còn pháp nào khác v.v... cho đến "thì gọi là loại khác": Ở đây là giải thích trở ngại. Ý giới tuy không có tự thể riêng, nhưng vì chuyển vị khác với sau thức mà được tên gọi . Y cứ và sự hiển bày ở quá khứ, mà nói về thể thì thật ra có cả ba đời: bên từ tha sinh thì gọi là Thức, bên Năng sinh tha thì gọi là Ý. Ví dụ so sánh rất dễ hiểu.

Hỏi: Vị lai không có trước sau mà nói là có. Ý giới cũng có thể Vị lai không có trước sau, lẽ ra có Đẳng vô gián.

Giải thích: Đẳng vô gián duyên vào tác dụng mà hiển bày, cho nên vị lai là không. Ý giới y theo thể, cho nên vị lai là có. Y theo nghĩa này mà nói rằng Mười tám giới đều có cả ở ba đời.

Hỏi: Quá khứ, Vị lai có thể như thế, Hiện tại một niệm sáu thức chẳng đồng thời, nghĩa chia ra làm Căn và Thức, nhiều nhất chỉ có thể được mười ba, vậy làm sao có được mười tám giới?

Giải thích: Đó là y theo hiện tại nhiều niệm nối tiếp, hoặc hiện tại một niệm nhiều người, nên nói là mười tám. Nếu y theo hiện tại một người một niệm thì nhiều nhất là mười ba, còn ít nhất thì chẳng chắc chắn .

"Nếu thế thì thật giới..." cho đến "Mười tám giới ư?"Đây là nêu câu hỏi về kiến lập giới. Nếu sáu thức bao gồm y, thì lẽ ra có mười bảy giới. Nếu Ý gồm sáu thức, thì lẽ ra chỉ có mười hai giới. Vậy làm sao lập được mười tám giới?

"Tụng rằng..." cho đến "Giới thành mười tám": Đây là đáp. Y theo văn rất dễ hiểu.

"Nếu thế Vô học..." cho đến "Vì chẳng phải Ý giới": Đây là thắc mắc..

"Chẳng đúng! Đây đã cho đến "Thức sau bất sinh": Đây là giải thích, do nhập Niết-bàn, thiếu duyên thọ sinh khác, nên thức sau chẳng sinh, vì trụ Ý tính, nên được gọi là Ý. Như Nhãn căn đã diệt, chưa phát Nhãn thức thì gọi là Nhãn giới. "Trong đây Uẩn Nhiếp cho đến "nhiếp chung thế nào?": Đoạn văn lớn dưới đây là thứ hai nói về nhiếp chung, nêu câu hỏi.

"Tụng rằng cho đến "Vì lìa tha tính": Đây là giải đáp, đây là nói nhiếp chung.

Theo thuyết của Hóa địa bộ thì Tha tính tương ứng phi Tự tánh, cũng là Tha tính nhiếp nhau chẳng phải Tự tánh. Như dùng Giới định

Tuệ nhiếp tám chi Chính đạo. Chấp đó chẳng đúng. Nếu luận về thể của chúng thì thể chẳng đồng nhau. Nếu nghĩa tương tự bèn nhiếp nhau thì, tất cả các pháp vô ngã, lý đồng nhau, lẽ ra đều nhiếp nhau. Nếu y theo Thắng nghĩa, thì chỉ Nhiếp Tự thể. Cho nên luận Bà-sa quyển năm mươi chín chép: Lúc Tự tánh các pháp nhiếp Tự tánh thì chẳng phải giống như dùng tay mà lấy thức ăn, dùng ngón tay mà nắm lấy áo v.v... nhưng các pháp ấy đều Chấp trì Tự thể, chẳng để tán loạn, nên gọi là Nhiếp. Y theo nghĩa Chấp trì mà đặt ra danh từ Nhiếp. Cho nên Thắng nghĩa Nhiếp chỉ Nhiếp tự tánh . "Luận chép cho đến "Nhiếp đồ chúng v.v...": Chư xứ: chỉ cho các Kinh Luận Xứ. Chân nhiếp thì gọi là Thắng nghĩa. Giả Nhiếp thì gọi là thế tục. Bốn nhiếp sự: Chỉ cho bốn pháp Bố thí, Ái ngữ, Lợi hành, và Đồng sự.

1) Bố Thí: Là bố thí của cải và đạo pháp (Gọi tắt là Tài thí, Pháp thí-nd).

2) Ái ngữ: chỉ cho thật ngữ v.v...

3) Lợi hành: chỉ cho hành lợi ích.

4) Đồng sự: nghĩa là cùng làm việc lành. Do bốn thứ này mà nhiếp thu được đồ chúng v.v... chẳng để tán loạn, văn khác rất dễ hiểu .

"Ba thứ mắt, tai, mũi cho đến "Chẳng phải hai mươi mốt": Đoạn văn lớn dưới đây là thứ ba nói về số khai hợp (Số tách ra hay gộp lại-nd).

Trong đó:

1) Nói về số hợp.

2) Nói về nương khai.

Đây là văn phần đầu nêu câu hỏi "Thắc mắc này là phi lý ": là bác bỏ chung. "Vì sao?": là hỏi. "Tụng rằng cho đến "An lập như vậy": Đây là đáp, văn rất dễ hiểu được. "Nếu thế thì vì sao mà sinh, hai xứ Y. Đây là nói về câu hỏi nương khai.

"Tụng rằng..." cho đến "đều sinh hai xứ": Đây là giải thích: Đoan nghiêm có hai giải thích. Cách đầu giải thích làm cho thân đoan nghiêm. Cách giai này có lỗi. Giải thích thứ hai là làm cho Thức đoan nghiêm, giải này không ngại. Lưỡi và thân lớn phát Thức dụng đủ, cho nên chẳng cần hai xứ.

Lại, Bà-sa quyển mười ba chép: vì sao mắt, tai, mũi đều có hai xứ mà lưỡi, Thân chỉ có một xứ?

Đáp: Các sắc căn xứ là để trang nghiêm thân. Nếu có hai lưỡi thì là sự thấp hèn, thế gian sẽ chê cười rằng vì sao người này lại có hai lưỡi như rắn độc. Nếu có hai thân thì cũng xấu xí, sẽ bị thế gian chê

cười rằng sao một người lại có hai thân, giống như ngón tay chia làm hai nhánh.

"Đã nói các Uẩn..." cho đến "nghĩa riêng thế nào?" Văn lớn dưới đây là phần hai: Giải thích danh Nghĩa. Trong đó gồm có sáu:

1) Giải thích ba danh.
2) Nguyên nhân Giáo khởi.
3) Thể phế lập.
4) Thứ lớp của danh.
5) Danh phế lập.
6) Nhiếp tên khác.

Đây là giải thích về ba tên gọi, kết luận phần trước, nêu câu hỏi.

17. Nói về uẩn:

"Tụng rằng..." cho đến "Nghĩa của uẩn xứ giới": Nghĩa nhóm là nghĩa Uẩn. Nghĩa Sinh môn là nghĩa Xứ. Nghĩa Dòng họ là nghĩa giới. Tắc Kiến Đà, đời Đường dịch là Uẩn xưa dịch là Ấm, chữ Ấm ấy nghĩa là che đậy. Nếu dịch là Ấm thì bản tiếng Phạm phải là Bát la sa đà. Xét thấy chữ Âm này nên đọc là Âm, như chữ Âm của dương. Các Sư thời cận đại có giải thích khác. Có vị nói rằng: Đạm tụ gọi là Đạm ẩm, giải thích này chẳng đúng. Vì trong phương thuốc chỉ nói Đàm ẩm, chẳng nói Ấm. Còn có giải thích khác, chẳng thể nói hết. Nếu nói âm khí là nơi chứa đựng muôn vật tức là nghĩa nhóm, mượn ví dụ ấy mà đặt ra danh từ này (tức từ âm trong ngôn ngữ nhà Phật-nd) thì cũng thông thường, nhưng chẳng phải thật chính xác, cho nên nay gọi là Uẩn. Có chỗ dịch là Chúng (đám đông). Cho nên Pháp Hoa chép: Sự sinh diệt của năm chúng. Cách này cũng chẳng đúng. Nếu nói là chúng, thì bản tiếng Phạm phải là tăng-già. Có chỗ dịch là nhóm. Cách này cũng chẳng đúng, nếu nói là nhóm thì trong bản tiếng Phạm phải là Hạt-La-Đà. Tiếng phạm A-Dã-Đát-Na đời Đường dịch là Xứ. Bản cũ dịch là Nhập. Cách dịch này cũng chẳng đúng. Nếu nói là Nhập thì bản tiếng Phạm phải là Bát-La-Phệ-Xá. Kinh cựu dịch cũng có chỗ dịch là Xứ, Như Không Vô Biên Xứ v.v... và A-luyện-nhã Xứ đều giống như (bản dịch) ngày nay. Tiếng phạm Đà-Đô, đời đường dịch là Giới. Có chỗ dịch là Trì, đó là y theo một nghĩa, chưa phải lý cùng tận.

"Luận chép cho đến "Nghĩa Uẩn được thành": Đây là dẫn năm môn của kinh để giải thích. Sắc nhóm gọi là Uẩn, đây nói Lược là danh lược, chứ chẳng phải thể lược, vì pháp ba đời chẳng thể nhóm được. Cho nên luận Bà-sa quyển bảy mươi bốn chép: Hỏi các sắc quá khứ, vị lai, hiện tại có thể lược nhóm được hay không? Đáp: Tuy chẳng thể

lược nhóm được thể của chúng, nhưng có thể và lược nhóm được danh của chúng, cho đến thức uẩn nên biết cũng như thế. Hỏi: Nếu thế thì vô vi cũng nên đặt thành Uẩn, vì danh của các Vô vi có thể lược nhóm. Đáp: Các pháp hữu vi có tác dụng nên có nghĩa lược nhóm. Tuy thể của chúng có lúc chẳng thể lược nhóm. Nhưng lược nhóm danh của chúng mà đặt thành Uẩn của Sắc uẩn v.v... Các pháp Vô vi không có tác dụng, cho nên không có nghĩa lược nhóm, tuy có thể lược nhóm được danh của chúng, như chẳng thể đặt làm Uẩn được.

"Trong Kinh cho đến "gọi là hiện tại": Đây là Môn ba đời. Vì đang diệt là Hiện tại, nêu đã diệt gọi là Quá khứ. Phân biệt trạch diệt và Phi trạch diệt, gọi là vô thường đã diệt, đã sinh là hiện tại, nếu vị lai chưa tới mà vị đã sinh thì gọi tên là Vị lai. Tới giai đoạn đã sinh nhưng chưa lìa hẳn quá khứ thì gọi là Hiện tại. Cách giải của luận tập Dị Môn cũng giống như Luận này.

18. Nội môn ngoại môn:

Tự thân, gọi là nội cho đến "hoặc theo Xứ phân biệt": Đây là môn nói về trong ngoài.

Tự thân thành tựu thì gọi là Nội. Chẳng thành tựu và Tha thân Phi tình thì gọi là Ngoại. Cho nên Túc luận Tập Dị Môn quyển mười một chép: Thế nào là Nội sắc? Đáp: Nếu sắc ở đây nối tiếp, đã được chẳng mất, thế thì đó gọi là nội sắc. Thế nào là Ngoại sắc? Đáp: Nếu sắc ở đây nối tiếp hoặc là Phi tình số, đó gọi là Ngoại sắc (Trên đây là văn luận) "hoặc y theo xứ": Xứ: là mười hai Xứ. Năm Căn là nội Sắc. Sáu cảnh là Ngoại sắc.

1) Môn thô tế:

"Hữu đối với Thô" cho đến "Khổ tập đế...": Đây là Môn phân biệt Thô Tế năm căn, năm cảnh Hữu đối, gọi là Thô; Vô biểu, Vô đối, gọi là Tế. Hoặc y theo sự đối đãi nhau mà lập, nghĩa là y theo ba thứ như hữu kiến v.v... hoặc y theo môn tập Dị của ba cõi như cõi Dục: Hoặc y theo Hữu kiến, Hữu đối, Vô kiến Vô đối, ba sắc đối đãi nhau thì Sắc trước là Thô, Sắc sau là Tế. Hoặc Dục, Sắc, Bất, Hệ, ba sắc với nhau thì sắc trước là thô, Sắc sau là tế.

"Nếu nói đối nhau thì Thô Tế chẳng thành": Thắc mắc này chẳng đúng.

Vì quán đãi khác nhau cho nên thành thô tế. "Giống Như cha con, Khổ tập đế v.v... tuy là một vật, nhưng đối đãi khác nhau mà được gọi là cha con, khổ tập đế... Hỏi: Thô tế đối nhau lập ra một pháp, nói là thô tế, cũng có thể Dài Ngắn đối nhau, một thể so sánh mà lập được chăng?

Giải thích: Sắc xứ phân biệt khác nhau. Dài ngắn đều có tự thể riêng biệt khác nhau. Thô tế có ở cả năm Uẩn, chẳng thể so sánh dài ngắn.

"Nhiễm ô gọi là (kém) Bất nhiễm ô gọi là (hơn): Đây là môn hơn kém. Nói theo thể thì Thiện, Vô phú gọi là Thắng sắc, Bất thiện Hữu phú gọi là liệt sắc. Nếu theo ý luận Tập Dị Môn mà giải thích hơn kém thì hoặc y theo sắc Bất thiện, sắc Hữu phú, sắc Vô phú, sắc Vô lậu theo thứ lớp mà quán đãi thì trước kém, sau hơn. Hoặc y theo Dục sắc Bất hệ ba sắc ấy mà quán đãi hình tướng thì trước kém sau hơn. Suy rộng ra thì cứ như cách giải thích đó.

2) Môn gần xa:

"Quá khứ, Vị lai gọi là Viễn, Hiện tại gọi cận": Đây là môn nói về gần xa, có thể biết. Luận tập dị môn có giải thích giống với luận này. Lại có giải thích rằng. Thế nào là sắc xa? Đáp: Nếu sắc quá khứ chẳng phải Vô gián diệt. Nếu sắc Vị lai chẳng phải Hiện tiền khởi, đó gọi là sắc xa. Thế nào là sắc gần? Đáp: Nếu sắc Quá khứ, Vô gián đã mất, nếu sắc Vị lai đang khởi thì đó gọi là sắc gần.

"Cho đến Thức uẩn..." cho tới "Sở thuyết như vậy": Đây là giải thích Bốn uẩn còn lại đại khái đồng với sắc uẩn, nhưng có sự khác nhau, nghĩa` bốn Uẩn còn lại nếu y theo năm Căn thì gọi là Thô, nếu chỉ y theo Ý căn thì gọi là Tế, hoặc y theo cửu địa, xoay vần làm hình tướng lẫn nhau, trên là tế, dưới là Thô, để nói về tướng của chúng.

Nếu theo giải thích của luận tập Dị Môn thì ba đời bốn uẩn như Thọ v.v... đều đồng với luận này, nếu nối tiếp ở đây chẳng mất thì gọi là Nội. Nếu nối tiếp ở đây hoặc vốn chưa được hoặc đã được rồi lại mất, nếu là Tha nối tiếp thì gọi là Ngoại. Về bốn uẩn Thô Tế như Thọ v.v... thì hoặc y theo Hữu tầm Hữu tứ, Vô tầm Hữu tứ, Vô tầm Vô tứ, cứ theo thứ lớp quán đãi thì trước Thô, sau Tế. Hoặc y theo Dục, Sắc, Bất hệ như thứ lớp mà quán đãi thì trước Thô, sau tế.

Về sự hơn kém của bốn Uẩn như thọ uẩn v.v... thì: Hoặc y theo Bất thiện, Hữu phú, Vô phú, thiện Hữu lậu, thiện Vô lậu, theo thứ lớp mà quán đãi thì trước là kém, sau là hơn. Hoặc y theo Dục, Sắc, Vô sắc, Ly hệ, y theo như thứ lớp quán đãi thì trước kém, sau hơn.

Về sự gần xa của bốn Uẩn như thọ uẩn v.v... thì có hai:

1) giải thích giống như luận này.

2) giải thích ý nói nếu quá khứ chẳng phải là Vô gián diệt, nếu vị lai chẳng phải là Hiện tiền khởi thì gọi là xa, nếu Quá khứ Vô gián đã diệt, hoặc Vị lai Hiện tiền đang khởi thì gọi là gần.

"Đại Đức Pháp Cứu..." cho đến "Thô Tế giống như trước": Đây

là nêu giải thích khác. Năm căn chấp lấy năm cảnh thì gọi là Thô sắc. Còn năm Căn Vô biểu gọi là sắc Tế. Y theo tình mà nói hơn kém thì nếu chẳng phải vừa ý (vừa ý) thì gọi là Liệt sắc, nếu vừa ý thì gọi là sắc hơn. Lại giải thích: Mười một thứ sắc nếu chẳng vừa ý thì gọi là sắc kém, nếu là vừa ý thì gọi là sắc hơn. Kém và hơn cả mười một thứ sắc. Y theo Khả thấy được gọi là gần, chỗ không thấy được gọi là xa. Còn mười thứ Sắc khác tuy không thể kiến nhưng tùy theo sự thích ứng, tùy theo Khả kiến Bất khả kiến sắc đó mà nói là gần hay xa.

Còn về ba đời, nội ngoại y theo tên gọi của chúng hiển bày, không có giải thích khác, nghĩa giống như người giải thích trước. Bốn Uẩn như Thọ uẩn v.v... cũng thế. So sánh đồng với sắc uẩn. Nói về sai khác thì tùy theo thân lực sở y của chúng lẽ ra biết rõ xa gần. Ở chỗ thấy được thì gọi là Cận, ở chỗ không thấy được thì gọi là xa. Còn về Thô Tế thì đồng với nhà giải thích thứ nhất ở trên: Y vào năm căn thì gọi là Thô. Chỉ Y theo ý căn thì gọi là Tế. Hoặc giải thích y theo Địa.

19. Lại nói về xứ:

“Pháp tâm, tâm sở...” cho đến “Nghĩa tác dụng đó”: Đây là giải thích nghĩa Xứ. Nghĩa của môn sinh trưởng như Tâm v.v... đó là nghĩa Xứ. Mười hai thứ đó có công năng nuôi lớn Tâm v.v... nên gọi là Xứ. Pháp thể đã có từ trước, chẳng thể nói là Sinh, chỉ có nghĩa là có công năng sinh trưởng tác dụng đó. “Nghĩa dòng họ của Pháp cho đến “đó là nghĩa gốc của Sinh”:

20. Giải thích về giới: Dưới đây là giải thích riêng về Giới. Có hai giải thích. Đây là cách đầu: Giải thích y theo nhân. Năng sinh các pháp là nhân Sinh ra các pháp. Như con người đối với họ mà sinh ra. Người dòng họ của mình sinh ra, gọi là Dòng họ. Đó là nghĩa gốc của Sinh. Như các khoáng sản trong núi như Vàng, bạc v.v... thì gọi là dòng họ Vàng v.v... Nhiều pháp tộc đó thì gọi là nhiều giới. Một thân: là một thân Hữu tình. Một nối tiếp có nghĩa là một kỳ nối tiếp. Hoặc một Thân chỉ cho thên trong một thời kỳ. Một nối tiếp chỉ cho một Hữu tình nối tiếp. Có mười tám thứ dòng họ các Pháp gọi là mười tám giới.

“Như vậy thì mắt v.v... cái gì là Sinh bản”: Đây là câu hỏi: “Rằng: Do tự chủng loại làm nhân Đồng loại”: Đây là Đáp, Ý nói do làm nhân đồng loại cho Tự chủng loại, đó tức là Sinh bản.

“Nếu thế thì Vô vi lẽ ra chẳng gọi là Giới”: Đây là thắc mắc, do hữu vi Đồng loại được gọi là Giới, Vô vi chẳng phải Đồng loại, lẽ ra chẳng phải Giới.

“Vì là gốc do tâm, tâm sở do sinh ra”: Đây là giải thích. Vô vi tuy

chẳng phải là nhân Đồng loại sinh ra tâm, tâm sở, nhưng là cảnh giới sinh tâm, tâm sở, cho nên cũng gọi là Sinh bản. Luận Chính Lý bác bỏ rằng: Nếu thế thì nghĩa của Xứ và Giới thành ra lẫn lộn vì đều có nghĩa gốc do tâm, tâm sở sinh ra.

Nếu sư Câu-xá chống chế rằng: Một nhân Đồng loại gọi là Sinh bản. Toàn bộ mười bảy giới, chút phần của một giới, hai Cảnh giới duyên sinh gọi là Sinh bản. Có nghĩa là chút phần của một giới Vô vi y theo phần nhiều mà nói về nghĩa Xứ khác nhau, chút phần lẫn lộn cũng không có lỗi.

"Có thuyết Giới thanh..." cho đến "gọi là Mười tám Giới": Sư thứ hai y theo sự sai khác mà giải thích. Tộc là, Tộc loại như chủng loại ở Thế gian có các chủng loại như Sát đế ly... khác nhau. Một thân như thế, có mười tám thứ Pháp khac nhau gọi là Mười tám giới, hoặc có thể là Sư này có một giải thích khac về chủng loại để giải thích Giới khác với văn Tụng. Luận Chính Lý vặn hỏi rằng: Nếu thế thì Ý giới đối với sáu thức không có thể loại riêng, lẽ ra chẳng phải Giới riêng. Thắc mắc này chẳng đúng. Vì Sở y, Năng y thể loại khác nhau. Có thuyết nói khi an lập vì phân ra khác nhau cho nên nói rộng thì như giải thích đó.

"Nếu nói về nghĩa nhóm cho đến "như nhóm như Ngã": Theo tông Tỳ-bà-sa, thì ba món như Uẩn v.v... đều là thật pháp, kinh bộ lập ra Uẩn Xứ là Giả, chỉ có Giới là thật. Nay ý Luận chủ đem thuyết trong Kinh bộ lược đi một nhóm và cho Uẩn là Giả, hai món còn lại là thật. Nay lập tỷ lượng phá thuyết của Bà-sa nói Uẩn là thật, lập tỷ lượng rằng:

"Năm Uẩn như sắc v.v... chắc chắn là Giả, nhiều thật mà thành nên giống như nhóm ngã."

"Thắc mắc này chẳng đúng..." cho đến "vì cũng gọi là uẩn": Luận sư Tỳ Bà-sa chống chế rằng: Mỗi cực vi cũng được tướng Uẩn, vì có thể chứa nhóm. Mỗi cực vi cũng được gọi là Uẩn, chẳng phải nhiều thật mà thành, nói lên nhân sở lập đối với mỗi Uẩn có lỗi bất thành.

21. Uẩn nghĩa là nhóm:

"Nếu thế thì chẳng nên nói..." cho đến "Vì có nghĩa của nhóm" Đây là luận chủ thắc mắc bắt bẻ. Kinh nói rằng nghĩa của nhóm đó tên là Uẩn, mà lại nói là mỗi thật cũng gọi là Uẩn, trái với Thánh giáo.

"Có thuyết nói (có công năng gánh vác) cho đến "vì là nơi vật chứa nhóm": Đây là nói cách giải thích khác. Pháp hữu vi là nhân chấp quả, nơi mà quả chứa nhóm thì gọi là chó công năng gánh vác. Do các thế gian thấy đôi vai có thể gánh vác gánh nặng của mình, bèn gọi vai đó là Uẩn, vì là nơi vật chứa nhóm.

Giải thích này cũng cho rằng vì là nhóm nên gọi là Uẩn, giải thích này phù hợp với Kinh, thuận theo nói Uẩn là Giả, cho nên Luận chủ chẳng phá.

“Hoặc có thuyết...” cho đến “Ta sẽ cho người”: Lại nêu giải thích khác. Nghĩa có thể chia đoạn là nghĩa Uẩn, nên nói rằng mỗi phần cũng gọi là Uẩn, cho nên dẫn việc thế gian khi đem tiền của cho vay đều giao hẹn với người vay là trong ba thời phải trả đủ và nói rằng: Người Ba Uẩn trả đủ thì ta sẽ cho người vay, như vậy chứng tỏ mỗi phần đều gọi là Uẩn.

“Cách Giải thích này vượt ngoài Kinh cho đến “Nói rộng như trên”: Luận chủ hỏi rằng: Tuy có giải thích này, nhưng chẳng thuận theo lời Thánh, lời nói phù phiếm, thuận theo thế tục làm sao quyết định được? Vì trái với nghĩa trong Kinh nói về quá khứ v.v... Đoạn văn này chỉ phá thuyết chia đoạn của người giải thích sau. Hoặc có thể là dứt văn này cũng phá thuyết của Sư trước nói rằng có công năng gánh vác thì gọi là Uẩn; tuy giải thích đó phù hợp với Kinh, thuận với thuyết coi Uẩn là Giả và cũng không có gì sai trái, nhưng vì trong Kinh nói Nghĩa của nhóm là Uẩn, cho nên nay cũng phá.

“Nếu cho rằng kinh này cho đến “Uẩn chắc chắn là giả hữu”: Trên đây là Sư Tỳ Bà sa bị Ngài hỏi, nay lại giải thích kinh. Luận chủ nhắc lại phá rằng: Nếu cho rằng quá khứ v.v... mỗi pháp đều gọi là Uẩn. Thì chấp này phi lý. Kinh nói: lược là nhóm, đâu được mỗi điều đều gọi là Uẩn, nên biết rằng: như nhóm, uẩn, nghĩa Giả được thành.

“Nếu thế thì nên chấp nhận cho đến “Vì thành sinh môn”: Kinh bộ bắt bẻ Luận chủ: Nếu dùng nghĩa của nhóm để gọi uẩn và cho là Giả, cực vi các Xứ cũng do chứa nhóm mới là sinh môn, vì sao chẳng cho Xứ cũng là Giả. Nên lập lượng rằng : “Tất cả các Sắc xứ chắc chắn phải là Giả, vì Xứ nhờ chứa nhóm mới được thành, giống như các Uẩn.

“Thắc mắc này là phi lý...” cho đến “mười hai xứ khác nhau”: Đây là Luận chủ phá kinh bộ. Tuy nhờ nhiều cực vi chứa nhóm mới thành Sinh môn, nhưng lúc nhiều cực vi chứa nhóm mỗi cực vi đều có nhân dụng. Cho nên mỗi pháp đều thành Sinh môn, nói lên nhân được lập có lỗi chẳng thành. Nếu chẳng như thế mà nói Căn Cảnh giúp nhau cùng sinh ra Thức v.v... không có nhân dụng khác, thế thì lẽ ra chẳng phải Xứ khác mà cùng thuộc về một Xứ. Nếu cùng một xứ thì chỉ nên lập sáu. Lẽ ra không có mười hai Xứ khác nhau hợp lại cùng phát ra Thức. Đã chẳng phải cùng một Xứ, thì Căn Cảnh khác nhau, nhân dụng khác nhau, nói là Mười hai Xứ.

Cho nên biết Căn cảnh cùng phát ra thức v.v... mỗi Cực vi đều có nhân dụng, đều được gọi là Xứ.

22. Uẩn là giả:

Xét những điều đã nói trên thì thấy Luận chủ ở đây chủ trương rằng Uẩn là Giả, phản đối ý kiến của luận Bà-sa cho Xứ là thật nên bác bỏ Kinh bộ. Lấy Lý làm Lượng, chẳng chấp một Tông, hễ cách giải thích nào hay hơn thì lấy đó mà lập thuyết của mình.

"Nhưng Tỳ-bà-sa..." cho đến "cũng nói là cháy áo": Luận chủ nhắc lại văn luận Tỳ-bà-sa để đả thông giải thích. Sư Bà-sa nói: Nếu quán Giả Uẩn kia nói một cực vi là chút phần của một uẩn, nếu không quán giả uẩn mà quán Thật Uẩn thì họ nói một cực Vi tức là một Uẩn. Đã cho một cực vi tức là một Uẩn thì biết rằng Bà-sa cho Uẩn là thật. Nay luận chủ giải thích Bà-sa đã dẫn nghĩa nhóm trong Kinh để giải thích Uẩn, cho nên lẽ ra cũng nên cho Uẩn chỉ là Giả mà lại nói một cực Vi là một Uẩn, ở đây lẽ ra đối với một phần của Uẩn nên nói là Hữu phần. Vì toàn thể Uẩn đều có các phần khác, nên gọi là Hữu phần. Ví như chỉ có một phần của chiếc áo bị cháy, nhưng vẫn nói là cháy áo.

Các người học đời sau chẳng hiểu bản ý của Bà-sa, cho rằng Uẩn là thật, cho nên phải biết rằng Uẩn đó chắc chắn là Giả.

Nhưng luận Chính Lý quyển ba chép: Y theo nghĩa Sở y lập của nhóm thì chẳng phải nhóm tức là Nghĩa, chứ chẳng phải nhóm là Nghĩa. Nghĩa là tên khác để phân biệt các vật thật. Nhóm chẳng phải thật. (Giải thích: Nghĩa nhóm, gọi là nghĩa nhóm. Đây là Y chủ thích. Nhóm giả, Nghĩa thật. Nghĩa của nhóm là uẩn).

Lại nói: Lại một cực vi chứa cả ba đời v.v... dùng Tuệ mà phân tích, tóm lược lại thành một nhóm. Uẩn tuy là nhóm nhưng do nghĩa thật mà thành. Pháp khac cũng thế. Cho nên Uẩn chẳng phải Giả (Giải thích: Một cực vi này có nghĩa ba đời, gần xa v.v... nên gọi là Nhóm. Tức nhóm, ngay nơi nhóm gọi là Nghĩa), thuộc về trì nghiệp thích.

Lại nói: Lại trong mỗi Pháp biệt khởi cũng nói là Uẩn, cho nên Uẩn chắc chắn chẳng phải là Giả. Như nói Câu sinh thọ gọi là Thọ Uẩn, Tưởng gọi là Tưởng Uẩn. Các thuyết khác đều giống như Kinh. Vì trong mọi lúc đều hòa hợp mà sinh, cho nên Uẩn tuy mỗi thứ mỗi khác nhưng nghĩa nhóm mà Thành. (Giải thích: Tức Thọ uẩn v.v... mỗi pháp đều có thể chứa nhóm tướng gọi là Uẩn. Hoặc Thọ Uẩn chắc chắn cùng với chứa nhóm pháp đều cùng khởi lên. Hơn nữa như một cực vi vẫn cùng với tám pháp lớn nhỏ đều cùng khởi lên). Luận Chính Lý lẽ ra cũng giống với luận Bà-sa chủ trương Uẩn chung cho cả Giả và thật, vì Luận

Câu-xá chủ trương Uẩn chỉ có giả, cho nên tạm nói là thật.

23. Nói về nguyên nhân khởi giáo:

"Vì sao Thế tôn..." cho đến "đặt ra ba thứ thuyết": Dưới đây là phần hai nói về nguyên nhân khởi giáo. Nêu ra câu hỏi "Tụng rằng..." cho đến " Ba thư Uẩn, Giới, Xứ": đây là đáp. Ngu: Là mê Cảnh, lấy Vô minh làm thể. Mê cảnh khác nhau có ba thứ. Hoặc tâm ngu chấp chung là Ngã là nói Uẩn vì Uẩn nói về rộng về pháp Tâm sở. Hoặc chỉ ngu Sắc chấp là Ngã thì nói cho hạng này về Xứ vì xứ nói rộng về các Sắc pháp. Hoặc ngu về Sắc tâm chấp chung là Ngã thì vì hạng này mà nói về Giới, vì Giới nói về rộng về pháp Sắc, Tâm. Căn là căn cơ vì Năm căn như Tín căn... là thể. Lạc lấy Thắng giải làm thể. Cho nên luận Chính Lý nói rằng: Lạc là Thắng giải, lại giải thích: Lạc là Lạc dục, lợi Căn ưa tóm lược thì nói về Uẩn. Trung Căn ưa thích mức trung thì nói về Xứ. Độn căn ưa thích rộng thì nói Giới.

"Vì sao Thế tôn cho đến "Thọ Tưởng khác nhau làm Uẩn: Đây là phần ba: nói về thể phế lập, gồm có hai: 1/ Kiến lập Thọ Tưởng. 2/ Vô Vi chẳng phải Uẩn. Đây là Kiến lập Thọ, Tưởng, hỏi và Tụng đáp.

"Luận rằng..." cho đến "lần lượt sẽ nói": Tránh căn có hai: Nếu là người tại gia thì tham đắm các Dục, còn người xuất gia thì tham đắm các kiến. Hai thứ Dục kiến này, Thọ Tưởng theo thứ lớp có thể làm Thắng nhân. Do Vị thọ lực, nên tham đắm các Dục. Do năng lực, tưởng điên đảo cho nên tham đắm các kiến. Phiền não gọi là Tránh. Ngay nơi Tránh gọi là Căn, hoặc làm Căn cho Tránh. Pháp Sinh tử: là pháp Sinh tử trong ba cõi. Do đắm trước Lạc thọ, khởi tưởng điên đảo, vì thế mà sinh tử luân hồi. Cho nên Thọ tưởng này là nhân trên hết. Do nhân Tránh căn, nhân Sinh tử này cùng với các nhân theo thứ lớp năm uẩn mà bài tụng sau sẽ nói, cho nên lập riêng Thọ, tưởng.

"Vì sao vô vi..." cho đến "so sánh lẽ ra thành lỗi":

24. Vô vi chẳng phải uẩn:

Đây là nói về vô vi chẳng phải Uẩn, gồm hỏi và đáp, có ba giải thích.

1) Thứ nhất là nói vô vi chẳng thuộc về Uẩn, vì chẳng thể chứa nhóm, nên chẳng phải thứ sáu. Lại giải thích: cũng chẳng thể nói dưới là giải thích các thắc mắc rằng: nếu chẳng phải năm Uẩn, vì sao chẳng nói là Uẩn thứ sáu. Đây là giải thích thắcmắc ngầm này, y nói là cũng chẳng thể nói là Uẩn thứ sáu. Vì pháp Vô vi chẳng phải như Sắc v.v... có thể chứa nhóm. b/ Cách thứ hai nói Uẩn là hai Y: Nhiễm tịnh, Y nghĩa nhân. Vô vi chẳng như thế, nên chẳng đặt tên là Uẩn. Giải thích

thứ ba nói Vô vi là chỗ Uẩn dứt, chứ chẳng phải Uẩn. Tức là chỗ Diệt. Như chiếc bình bị vỡ thì chẳng còn là bình nữa. Luận chủ tán đồng hai giải thích đầu, không tán thành cách thứ ba, cho nên nói rằng lệ đó đối với Xứ giới thành lỗi. Nếu uẩn dứt gọi là vô vi, vô vi chẳng thuộc về uẩn. Xứ giới diệt, nên gọi là Vô vi. Vô vi chẳng thuộc về Xứ, giới. luận Chính Lý chống chế, nói: Nếu đối với Xứ ấy, tướng Uẩn đều không thì gọi là Uẩn diệt. Trên ba Vô vi, nghĩa nhóm đều là vô có thể nói là Uẩn tức, chẳng phải nghĩa môn, Tộc đối với đó cũng không, cho nên không theo so sánh ấy.

Nếu sư luận Câu-xá phá rằng: Nếu nói vô vi không có nghĩa nhóm, thế thì có gì khác với cách giải thích đầu của tôi trong luận này!

"Đã nói như vậy..." cho đến "Giới lập theo thứ lớp riêng. Trong đó có hai: 1/ Nói về thứ lớp của Uẩn; 2/ Nói về thứ lớp của Xứ giới. Đây là nói về thứ lớp của Uẩn. Kết luận bằng câu hỏi, giải đáp bằng Tụng.

25. Nói về thứ lớp của uẩn:

"Luận rằng..." cho đến "Lập ra thứ lớp của Uẩn": Đây là y heo Thô mà nói về thứ lớp. Sắc có đối, cho nên là Thô trong năm Uẩn, cho nên nói trước. Trong bốn Vô Sắc chỉ có tướng Thọ hành là Thô, cho nên Thế gian nói tay... tôi v.v... bị đau. Đau là Khổ thọ, chứ chẳng nói tưởng v.v... cho nên trong bốn Vô Sắc thì nói về Thọ trước, còn ba thứ sau so sánh với hai thứ hành Thức thì tưởng Uẩn là Thô nhất. Tưởng về Nam, Nữ v.v... dễ gì biết được , cho nên trong ba thứ đó, nói về Tưởng trước.

Trong hai Uẩn cuối, hành thô hơn Thức, Tham dễ biết. Nên trong hai thứ đó, nói về hành trước. Trong Năm uẩn, Thức nhỏ nhiệm nhất, tướng chung khó phân biệt, cho nên nói sau cùng.

"Hoặc từ Vô thỉ cho đến "lập ra thứ lớp của Uẩn": Đây là y cứ theo Nhiễm để nói về thứ lớp. Hoặc từ Vô thỉ sinh tử tới nay Nam nữ càng yêu thích nhau vì sắc, do nói lên ra hình tướng v.v... cho nên nói về Sắc đầu tiên. Sắc ái này sinh do đam mê Thọ vị, cho nên kế là nói Thọ. Đam mê Thọ lại do tưởng điên Đảo, cho nên kế là nói về Tưởng. Đảo tưởng này sinh là do phiền não, cho nên nữa là nói về hành. Phiền não như vậy là y theo Thức mà sinh. Hành này và ba thứ hương Sắc, Thọ, Tưởng nói trên đều làm nhiễm ô thức, cho nên nói sau cùng. Hỏi: Hành Uẩn có hoặc, có thể làm nhiễm thức, ba thể Sắc Thọ Tưởng chẳng phải phiền não làm sao Nhiễm ô Thức được? Giải thích: Ba thứ Sắc Thọ Tưởng tuy tánh chẳng phải hoặc, nhưng có thể làm nhân sinh nhiễm ô Thức, gọi là Nhiễm thức. Hoặc Sắc làm duyên sinh nhiễm ô thức. Thọ, Tưởng Tương ứng với Hoặc có thể Nhiễm ô thức, đó gọi là Nhiễm

thức.

"Hoặc Sắc như khí cụ cho đến "lập ra thứ lớp của Uẩn"

Đây là y theo khí cụ v.v... để nói về thứ lớp. Như muốn đón khách thì trước phải tìm khí cụ tốt, ý nói sắc như khí cụ, vì là chỗ Sơ y của Thọ. Cho nên nói Sắc trước, đã có được khí cụ rồi thì nghĩ phải có cái đựng ở trong đó, cho nên sau đó phải tìm các thức ăn uống như gạo, mì v.v... Thọ giống như thức ăn uống, vì những thứ này giúp tăng ích hoặc làm tổn giảm thân thể hữu tình, cho nên sau là nói về Thọ. Tìm được thực phẩm rồi, chẳng thể tiến lên một mình nêu kế phải tìm các món trợ vị như me, muối v.v... Tưởng giống như món trợ vị, do lấy Oán, Thân, chẳng thân v.v... giúp đỡ nhau mà sinh ra Thọ. Cho nên kế là nói về Tưởng. Tuy được các thứ ăn uống, trợ vị lại phải có người điều hòa thêm bớt, kế là phải tìm đầu bếp. Hành tương tự như người đầu bếp, vì xuất ra Tham, Tư v.v... Nghiệp Phiền não lực, Ái phi ái v.v... Dị thục sinh.

Cho nên kế nói về hành. Đã điều hòa xong, mời khách Thọ dụng, đó gọi là người ăn. Thức vì như Người ăn. Trong thân hữu tình, Thức là Chủ hơn. Cho nên nói sau cùng.

26. Nói về thứ lớp của giới:

"Hoặc theo giới khác nhau" cho đến "không có lỗi thêm bớt": Đây là y cứ theo giới mà đặt ra thứ lớp. Tư cảm tám muôn, nên Tư là trên hết. Bốn [uẩn khác] là Sở trụ, ví như ruộng đồng. Thức là Năng trụ như là hạt giống văn còn lại rất dễ hiểu được.

"Đã do như vậy..." cho đến nên lập riêng làm Uẩn": Trước chỉ cho văn dưới nên nay nói qua: Bốn nghĩa chẳng phải một, gọi là các thứ lớp, bởi vậy trong các hành lập Thọ tưởng riêng. Một là tướng Thô, đó là môn Thô Tế. Hai là môn Sinh nhiễm khởi lỗi. Ba là món loại thức đồng, giúp khí đẳng, bốn là môn nhị giới trung cường giới biệt.

"Trong môn Xứ Giới..." cho đến "thứ lớp có thể biết": Dưới đây là phần hai nói về thứ lớp của Xứ Giới, nói về thứ lớp của Căn; Cảnh Thức cũng giống như thế mà biết. Đây là nêu câu hỏi.

"Tụng rằng..." cho đến "hoặc theo thứ lớp của Xứ": Đây là Tụng đáp. "Khác": Thân căn và Ý căn khác: chỉ cho bốn Căn Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt.

"Luận rằng..." cho đến "Lưỡi sau nếm Vị": trong sáu Căn, thì năm Cảnh đầu là chắc chắn, cho nên nói trước, Ý Cảnh bất định, cho nên nói sau. Nói Bất định nghĩa là ba đời Vô vi ở bốn loại này, mỗi một duyên riêng thành bốn, hai hai hợp duyên thành sáu, ba ba hợp duyên

thành bốn, bốn bốn hợp duyên thành một, cộng chung có mười lăm, cho nên nói là Bất định. Trong năm Cảnh trước, bốn Cảnh đầu chắc chắn, cho nên nói trước. Thân Cảnh bất định cho nên nói sau. Vì thế Luận Chính Lý chép: cảnh quyết định thì Dụng không lẫn lộn, Tướng nó rõ ràng cho nên nói trước. Cảnh Bất định thì Dụng có lẫn lộn. Tướng chẳng rõ ràng, cho nên nói sau (Trên đây là văn luận). Trong bốn Cảnh đầu, Nhãn, Nhĩ (mắt) nói trước, vì chấp Cảnh xa. Mũi, lưỡi nói sau, vì chấp cảnh gần. mắt trước tai sau, do xa do nhanh. Tỵ trước Thiệt sau do mau do tỏ. Cái gọi là tỏ vì mũi có thể lấy được tế hương trong vị, Lưỡi chẳng thể lấy được tế vị trong Hương. Phần văn còn lại rất dễ hiểu, "hoặc ở trong Thân..." cho đến "cho nên nói sau cùng": Đây là y theo Sở y, trên dưới để mà nói về thứ lớp năm cảnh đầu. Sở y: Chỉ cho bốn Cảnh Phù căn. Ba thứ mắt, tai, mũi nếu y theo Sở y thì được có trên dưới, nếu y theo Căn thể thì không có trên dưới. Cho nên Luận ở dưới chép: Ba căn đầu này xếp thành hàng ngang, Xứ không cao thấp, như đội vòng hoa, ý không có nơi chốn, phương hướng, nếu có thì y theo năm Sắc căn mà sinh, cho nên nói sau cùng. Cho nên luận Chính Lý quyển ba chép rằng: Ý không có nơi chốn, nếu có thì Y chỉ vào Năm Căn mà sinh. Cho nên nói sau cùng (Trên đây là văn luận) nghĩa là Ý nói Ý căn bao gồm cả sáu Thức mà thanh. Ý thức tuy chỉ nương vào Ý. Năm Thức cũng nương theo Năm Căn nên có sự Bất định này, nên nói là nếu có thì nương vào các Căn mà sinh. Tuy cõi Vô sắc chỉ nương vào Ý căn, nhưng có ở cả Uẩn, Xứ, Giới mà bàn, cho nên có thuyết này.

Luận Bà-sa quyển Bảy mươi ba chép: Lại, vì thuận theo pháp thứ lớp thô tế, nghĩa là sáu nội xứ, thì Nhãn xứ thô nhất, cho nên nói trước. Cho đến Ý xứ nhỏ nhiệm nhất, cho nên nói sau, nói rộng ra thì như thuyết đó.

27. Phế lập danh:

Từ câu "Vì sao mười xứ..." cho đến "đặt tên là pháp Xứ": Dưới đây là phần năm nói về danh phế lập. Hỏi: Nếu ngăn ngại nên gọi là Sắc lẽ ra cả mười đều gọi là sắc, nếu trì cho nên gọi là Pháp thì lẽ ra tất cả đều gọi là Pháp, vì sao chỉ đặt một tên chung cho tất cả.

Từ câu "Tụng rằng..." cho đến "một tên là Pháp xứ": Trong bài tụng đáp dùng bốn nghĩa để phân biệt: Một là sai khác. Giải thích chung về Sắc xứ và Pháp xứ. Hai là trên hết, giải thích riêng Sắc xứ. Ba là nhiếp nhiều pháp. Bốn là nhiếp pháp Tăng thượng, giải thích riêng về pháp xứ.

Từ câu "Luận rằng..." cho đến "chẳng phải mắt v.v..." đây là giải

thích riêng về Sắc xứ, để biết rõ cảnh có cảnh tánh sai khác tướng, cho nên Sắc uẩn chia làm mười, chẳng gộp làm một. Pháp xứ vô biểu, vì ít chẳng nói. Nếu không có tên gọi của chín loại khác nhau như Nhãn v.v... mà thể là sắc thì đặt tên chung là Sắc xứ. Sắc xứ này để phân biệt với chín tên như Nhãn v.v... tuy là tên chung mà lại là tên riêng. Như ngựa cùng đàn của nhiều chủ, mỗi con đều có ấn riêng. Một chủ không có ấn thì dùng không có ấn mà phân biệt với có ấn. Ở đây cũng như vậy cho nên nói (tên) chung mà là tên riêng, chắc hẳn có người hỏi: Vì sao chín thứ còn lại chẳng đặt tên chung? Vì chỉ nêu Sắc xứ, cho nên nay nói chung vì có đủ ba nghĩa. Lại trong mười Sắc, sắc xứ trên hết nên cũng đặt thành tên gọi chung:

1. Vì hữu đối.
2. Vì Hữu kiến.
3. Vì đồng thuyết Sắc.

Nên đặt làm tên chung. Hoặc Hữu đối thì phân biệt với Vô biểu Sắc; Hữu kiến, Đồng thuyết thì phân biệt với chín thứ như Nhãn v.v...

28. Giải thích pháp xứ:

Tứ câu "Lại vì khác nhau cho đến "gọi riêng là Pháp": đây là giải thích riêng về Pháp xứ. Lại vì phân biệt với mười một xứ khác mà đặt tên một Pháp xứ, chẳng phải là ở tất cả mười một xứ, tuy nêu tên chung mà được tên riêng, Như Sắc nên biết.

Chắc hẳn có người hỏi: Vì sao mười một xứ khác chẳng đặt tên chung, chỉ nêu pháp xứ, nên lại giải thích rằng: Vì trong pháp xứ nhiếp rất nhiều pháp, nhiếp pháp tăng thượng, cho nên đặt tên chung, Xứ khác chẳng như thế. Từ câu "có Sư khác nói" cho đến "gọi là pháp độc lập" là nêu giải thích của sư khác, Sắc được gọi tên chung, một thể nhưng hiển bày nhiều Thô. Hai là cảnh của ba mắt nên đặt tên chung chỗ khác thì không thế. Tuy xứ mười sắc đều cảnh của Tuệ nhãn.

Chín chỗ như mắt... chẳng phải là nhục nhãn, Thiên nhãn lại chẳng phải nói lên phần thô nên không lập. Pháp nhãn và Phật Nhãn tuệ Nhãn: gọi là Pháp, tức là bốn thứ mắt này cho đến trong thân Phật gọi chung là mắt Phật.

Trong pháp xứ vì có tên các pháp Năng thuyên, có trí các pháp Năng duyên nên được gọi là Pháp, chỗ khác thì không như thế. Nói về danh thì nói lên được nghĩa của câu văn, vì hoặc danh và Trí thể tăng thượng.

29. Nhiếp dị danh:

"Trong các Khế kinh" cho đến "là lìa đây ư?" Dưới đây là phần

sáu: Nhiếp Dị danh. Trong đây gồm:

1. Lược nhiếp Pháp uẩn.
2. Loại nhiếp Uẩn...
3. Nói riêng về sáu Giới.

Đây là mục một trong Lược Nhiếp Pháp Uẩn có:

1. Nói về Nhiếp pháp uẩn.
2. Nói về pháp Uẩn Lượng.

Dưới đây là mục a nói về nhiếp Pháp uẩn. Tụng về ý trước, hỏi về ý sau. Về hỏi có hai ý:

1. Hỏi chung.
2. Hỏi riêng.

Đây là hỏi chung "Các thứ đó đều được bao gồm ở đây, cứ theo đúng như sự tương ứng sẽ biết": Đây là đáp chung "Vả lại nói nhiếp các Uẩn khác, gọi là Tưởng": Đây là khởi riêng về văn Tụng.

"Tụng rằng..." cho đến "đều thuộc về hành Uẩn": Phép tính ở phương Tây thường lấy mười, một trăm nhân lên mà thành số nhiều, nếu là trăm, ngàn thì lấy trăm mà nhân lên. Nếu chưa đầy trăm, đầy ngàn thì lấy mười mà nhân lên. Cho nên coi tám muôn là tám mươi ngàn. Trong đây về giáo thể, có hai thuyết khác nhau. Từ xưa các vị Tôn đức đưa ra giáo thể hoặc lấy Thanh làm thể, hoặc có khi lấy danh, Cú, Văn làm thể, hoặc bao gồm cả hai thứ. Nếu y theo căn cơ duyên mà nói pháp thì có người lấy Thanh làm thể. Nếu y theo việc giải thích nội dung của Pháp thì lấy danh, Cú, Văn làm thể. Bởi vậy trong Giáo thể mà các luận nêu ra đều có hai thuyết khác nhau. Nay theo bản dịch mới của luận Tỳ-bà-sa thì lấy thuyết đầu của luận này làm chính. Cho nên luận Tỳ-bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu nói rằng:

Hỏi: Như vậy Phật giáo lấy gì làm thể, lấy Ngữ nghiệp hay lấy danh... làm thể?

Đáp: Phải nói là lấy Ngữ nghiệp làm thể.

Hỏi: Nếu thế, những điều nói ra sau đó sẽ giải thích thế nào như nói Phật giáo thì gọi là pháp gì?

Đáp: Nghĩa là danh thân, Cú thân, Văn thân cho đến thứ lớp liên kết lại (ý nói dùng từ ngữ, câu cú, dứt văn mà tổ chức lại thành văn bản ngôn ngữ-nd). Phần sau của câu giải đáp cốt để nêu rõ tác dụng của Phật giáo chẳng phải để nêu rõ tự thể Phật giáo, ý nói bản thân danh, Cú, Văn, được sắp xếp, bố trí, liên hợp lại theo thứ lớp đó là tác dụng của Phật giáo.

Hỏi: Còn những điều được nói trong Già-đà (Trùng tụng) thì làm

sao hiểu?

Đáp: Có khi danh chuyển, có khi nghĩa chuyển. Trong đây lại nói danh chuyển. Có thuyết nói rằng Phật giáo lấy danh v.v... làm thể.

Hỏi: Nếu thế thì điều được nói tới làm sao hiểu được? Như nói Phật giáo là thế nào? Nghĩa là ngôn ngữ của Phật cho tới Ngữ biểu của Phật, đó gọi là Phật giáo.

Đáp: Y theo cái nhân xoay vần, cho nên nói như thế. Như con và cháu ở thế gian xoay vần người nọ sinh ra người kia, nghĩa là Ngữ khởi lên danh, rồi danh hiển bày nghĩa. Nói như vậy thì Ngữ nghiệp là thể, vì ý Phật được nói ra là điều người khác nghe thấy.

Lại nói: Vì sao Phật giáo chỉ là Ngữ biểu?

Đáp: Vì sinh chính giải cho người, nên gọi là Phật giáo. Vì người sinh chính giải chỉ do biểu nghiệp, chứ chẳng phải do Vô biểu (nói rộng ra thì như giải thích của Luận đó).

Lại nói: Phật giáo phải nói là Thiện chăng? Hay là vô ký?

Đáp: Hoặc Thiện hoặc Vô ký. Thế nào là Thiện? Đó là chỉ Ngữ ngôn cho tới Ngữ biểu được phát ra từ tâm Thiện của Phật. Thế nào là Vô ký? Đó là chỉ Ngôn ngữ cho tới Ngữ biểu được phát ra từ tâm Vô ký của Phật.

Hỏi: nếu giáo thể có cả thiện thế thì vì sao luận Kim cương Bát-Nhã lại nói rằng: Pháp của ta là Thiện, Pháp của ông là Vô ký?

Giải thích: Trong mười tám bộ, có đặt ra Vô ký, chứ chẳng phải bộ của ông, bộ của ta.

29. Nói về lượng pháp uẩn:

“Các pháp Uẩn này...” cho đến “Như thực hành đối trị”: Dưới đây là nói về Pháp Uẩn lượng. Hỏi và Tụng đáp.

“Luận rằng...” cho đến thuộc về hai Uẩn”: Đây là nói về Pháp Uẩn lượng, có ba thuyết khác nhau. Sư thứ nhất giải thích: Phật nói riêng tám muôn bộ Pháp Uẩn Kinh, mỗi bộ đều như trong Lục túc A-tỳ-đạt-ma. Túc luận Pháp uẩn có sáu ngàn bài tụng. Đây là y theo văn mà xác định Lượng.

Sư thứ hai y theo nghĩa Sở thuyên mà xác định Lượng. Nói một nghĩa môn là một Pháp Uẩn, nghĩa là tùy theo các uẩn sở thuyên v.v... mỗi thứ mỗi khác mà thành ra con số tám muôn. Con số Pháp uẩn năng thuyên cũng thế. Hễ nói mỗi nghĩa môn thì gọi đó là một Pháp Uẩn, cái gọi là năm Uẩn, Mười hai Xứ, Mười tám Giới, Mười hai Duyên khởi, Bốn Đế, Bốn thực, Bốn Tĩnh lự, Bốn Vô lượng, Bốn định Vô sắc, Tám Giải thoát, Tám chỗ hơn, Mười Biến xứ, Ba mươi bảy Giác phẩm, Sáu

Thần thông, Vô tránh, Nguyện trí, Bốn Vô ngại giải. "Đẳng": là Đẳng thủ sở dư pháp môn (Chữ Đẳng ở đây nghĩa là "v.v...", chỉ cho các pháp môn giống như thế-nd).

Thuyết thứ ba là nghĩa đúng, y theo tác dụng mà xác định Lượng. Hễ dứt được một hoặc thì gọi là một Pháp uẩn, nghĩa là do Hữu tình có tám muôn hành gồm Tham, Sân v.v... để đối trị các hành ấy, Thế tôn đã giảng nói tám muôn Pháp uẩn như quán Bất tịnh v.v... Tám muôn Pháp Uẩn đều thuộc về hai Uẩn sắc và hành trong năm Uẩn. Như hai thuyết trên có nói. Đây là giải thích thứ ba là chẳng đúng. Nói theo số lớn thì chỉ nói là Tám muôn bốn ngàn, nếu nói đầy đủ thì có tám muôn bốn ngàn, Sư Chấn Đế giải thích: Mười tùy miên là mười, mỗi tùy miên đều có Chín tùy miên làm Phương tiện. Mỗi phương tiện lại có mười, tức là thành một trăm. Một trăm lại đều có phần trước, phần sau cộng chung với gốc thành ra ba trăm, bỏ một trăm gốc, trong hai trăm trước và sau mỗi trăm đều lấy tùy miên làm phương tiện, gộp với hai trăm gốc, hợp thành hai ngàn. Đủ một trăm gốc nữa là hai ngàn một trăm. Lại y theo Năm thứ đa tham, đa sân, Tư giác, Ngu si. Trước Ngã năm, mỗi phẩm đều có hai ngàn một trăm, thành một muôn năm trăm. Đã khởi một muôn năm trăm, chưa khởi có một muôn năm trăm, gộp lại thành Hai mươi một ngàn. Lại lấy ba độc, Đẳng phần, bốn người đều có hai muôn mốt ngàn gộp lại thành tám muôn bốn ngàn.

30. Nói về loại nhiếp uẩn:

"Xứ khác như vậy..." cho đến nên xét quán Tự tướng": Đây là mục thứ ba nói về loại Nhiếp Uẩn v.v... Nếu dùng Cộng tướng mà nhiếp lẫn nhau thì muôn pháp đều Hợp, vì thể tướng cộng phần không lẫn lộn nhau. Nên quán Tự tướng dùng thể mà nhiếp lẫn nhau.

"Luận rằng..." cho đến mỗi tự tướng": Đây là giải thích sơ lược văn Tụng.

"Hơn nữa trong các Kinh..." cho đến "thuộc về hành Uẩn này": Dưới đây là nêu tên lược Nhiếp, tức là nhiếp riêng Uẩn. Giới Uẩn là thuộc Sắc Uẩn, còn lại bốn thứ là thuộc về hành Uẩn, bốn thứ đó là Định uẩn, vì trong hành, Định là thể; Tuệ uẩn và Giải thoát tri kiến uẩn, vì trong hành thì Tuệ là thể; Giải thoát là uẩn, vì trong hành, Thắng giải là thể. Cho nên luận Bà-sa quyển ba mươi ba trong phần nêu thể của năm Uẩn gồm Giới v.v... nói rằng: Thân nghiệp, ngữ nghiệp Vô lậu gọi là Vô học Giới uẩn, thế nào là Vô học Định uẩn? Đáp: Đó là ba Tam-ma-địa Vô học, đó là không, Vô nguyện Vô tướng. Thế nào là Vô học Tuệ uẩn? Đáp: Đó là Vô học Chánh kiến trí. Thế nào là Vô học Giải

thoát uẩn? Đáp: Đó là Tâm Vô học tác ý tương ứng: Đã Giải thoát, đang Giải thoát, sẽ Giải thoát, đó gọi là Tận Vô sinh Vô học Chánh kiến Tương ứng Thắng giải. Thế nào là Vô học Giải thoát Trí kiến uẩn. Đáp: tận Vô sinh trí. Giải thích: Trong pháp Tâm số thắng giải sẽ phân biệt rộng. Trong vị Vô học, tướng thắng giải hiển bày, nên đặt ra tên gọi là Thắng giải. Nói Giải thoát Tri kiến nghĩa là lấy ngay trí ấy mà gọi là Kiến, nên gọi là Trí Kiến; Duyên vào giải thoát Niết-bàn, nên gọi là Giải thoát trí kiến. Lại, vì trong thân giải thoát khởi lên, nên gọi là Giải thoát Tri kiến, cho nên Bà-sa quyển Ba mươi hai chép: Đáp: Vì trong thân giải thoát chỉ có một thứ này là có công năng nhất trong việc xét quyết Sự giải thoát.

31. Nói về tên khác của xứ:

"Lại các kinh nói..." cho đến tánh của bốn uẩn": Đây là thuộc về tê khác của Xứ. Ý văn trong đây phần lớn rất dễ hiểu. Nói Năm Giải thoát, là:

1. Nghe Phật v.v... nói pháp mà được Giải thoát.
2. Nhờ tự đọc tụng mà được Giải thoát.
3. Nói pháp cho người nghe mà được Giải thoát.
4. Tư duy chỗ ấy mà được Giải thoát.
5. Khéo dùng Định tướng mà được giải thoát.

Giải thoát: nghĩa là Niết-bàn. Nhờ năm loại này mà được giải thoát, nên gọi là Giải thoát xứ. Đây là Y chủ thích, là y theo tập dị môn Túc luận quyển mười ba, mười bốn và kinh A-hàm quyển Chín mà lược nêu tên và giải thích, như các sách đó có còn giải thích rộng. "Nói đều lấy Tuệ làm tánh": Đây thuộc về loại thứ hai Sinh đắc. Cho nên Bà-sa chép: Thọ trì, đọc tụng mười hai bộ kinh là thiện Sinh đắc. Loại đầu và loại ba là Văn tuệ, vì nghe được Thánh giáo mà sinh Thắng tuệ.

Hoặc có thể là loại ba cũng lấy Tư tuệ, vì nói pháp cho người nghe thì phải tư duy trước. Loại bốn là tư tuệ, y theo tên gọi rất dễ hiểu. Loại năm là Tu tuệ, vì ở trong Định đó khéo chấp tướng. Tuy nói khác nhau, nhưng đều lấy tuệ làm thể, đây thuộc về Pháp xứ. Nếu gồm cả Trợ bạn thì ba loại đầu thuộc về Thanh (xứ), Ý xứ và Pháp xứ, hai thứ sau thuộc về Ý xứ và Pháp xứ.

Lại giải thích: Thanh là ở thứ hai, loại ba vì chấp Tự thanh, cho nên chẳng phải ở loại một. Chẳng phải lấy Tha thanh làm tự trợ bạn cho mình. Vô tưởng Hữu tình thanh hằng thành tựu, cho nên được có Thanh, luận nên phát trí chép: Ai thành tựu thân? Đó là Hữu tình cõi Dục cõi sắc. Như Thân, Sắc, Thanh xúc cũng như thế. Cho nên biết rằng Thanh

đó thường thành tựu. Lúc chính thọ quả Vô tưởng Dị thục tuy không có Tâm. Cho nên cũng nói là Ý. Lại luận Bà-sa quyển Một trăm ba mươi bảy nói: Hỏi vì sao Thế tôn ở cõi trời Vô tưởng cõi trời, Hữu Đỉnh phần nhiều nói là Xứ? Đáp: Có các ngoại đạo chấp hai Xứ này cho rằng đó là giải thoát. Để ngăn dứt tư tưởng chấp trước đó, nên Phật nói là Sinh Xứ, như luận đó có giải thích rộng.

"Lại, Đa giới kinh..." cho đến thuộc "mười tám Giới, nhiếp riêng tên gọi khác của Giới. Sáu mươi hai Giới: Chỉ cho ba loại sáu, sáu loại ba, một loại bốn, hai thứ hai, lại cộng thêm mười tám giới, nên thành sáu mươi hai, tùy theo sự thích ứng mà thuộc mười tám giới nêu ra thuộc thể tướng, như kế đây sẽ nói riêng.

32. Nói siêng về sáu giới:

"Lại trong Kinh đó..." cho đến có "gọi là Thức giới chăng?": Đây là mục ba: Nói riêng về sáu giới, sẽ nói về nêu câu hỏi. Địa, thủy, hỏa, phong thì như trước đã nói, Không và thức thì chưa nói. Vậy thì phải chăng hư không Vô vi thì gọi là Không giới, còn gọi Hữu lậu Vô lậu thức thì gọi là Thức giới ư? "Chẳng đúng!": Đây là đáp: "Vì sao?" Đây là câu hỏi.

"Tụng rằng..." cho đến "Hữu tình sinh Sở y": Là giải thích. Theo truyền thuyết thuyết Nhất thiết Hữu bộ của thì Không giới lấy Minh Ám (sáng, tối) làm thể, tức hiển sắc sai khác. Thể cũng là thật. Luận chủ chẳng tin Không giới là thật có, cho nên nói là "truyền thuyết", Lý thật cũng chung với Quang Bóng, ánh sáng, sáng là một cặp, sáng nhẹ, Quang nặng, nói nghiêng về sáng, đó là nêu cái nhẹ để tỏ cái nặng. Bóng, tối là một cặp. Bóng nhẹ, tối nặng, nói nghiêng về tối, đó là nêu cái nặng để tỏ cái nhẹ. Đó là cách gian tiếp ảnh hiện lẫn nhau. Nhưng luận Chính Lý chép: truyền thuyết là ánh sáng, tối. Luận này nhẹ nặng thay nhau nêu lên, luận Chính Lý nói nghiêng về hai nặng, nên chẳng trái nhau.

"Luận chép cho đến "gọi là Không giới": Lỗ hổng lẻ hở trong ngoài, gọi là Không giới, chẳng phải tức hư không là Không giới.

"Lỗ hổng kẻ hở như vậy làm sao biết được": Đây là câu Hỏi: "Truyền thuyết lỗ hổng kẽ hở cho đến "chẳng lìa ngày đêm": Đây là đáp về truyền thuyết lỗ hổng kẽ hở. Không giới tức là Sáng tối. Không giới sắc này là hiển sắc sai khác, chẳng lìa Sáng tối hiển sắc có lỗ hổng kẽ hở khác để chấp. Cho nên Không giới sắc lấy Sáng tối làm thể. Phải biết rằng thể này chẳng lìa ngày đêm. Ngày lấy Minh (sáng) làm thể. Đêm lấy Ám (tối) làm thể.

Không giới sắc này lấy Sáng tối làm thể, lấy ngày đêm làm Vị. Lại giải thích: Không giới là thật hữu. Ở đây chẳng được Luận chủ. Cho nên Luận chủ nói: phải biết rằng thể này chẳng lìa ngày đêm, có nghĩa là cũng như ngày đêm đối với Sáng tối... giả lập ra thể của mình. Đêm ngày chẳng thật, không giới cũng thế, lẽ ra chẳng phải thật hữu. "Tức đây gọi là..." cho đến "Lân A-già sắc": Đây là nêu tên gọi khác của Không giới trong luận này. Có hai giải thích. Tức Không giới sắc này gọi là Lân A-già sắc, "Già" Hán dịch là ngại, a gồm cả hai nghĩa, hoặc gọi là Cực, hoặc gọi là Vô, nếu nói Lân cực ngại sắc thì nghĩa là Không giới sắc và Cực ngại gần kề nhau, là Sắc kề với A-già, gọi tên là Lân A-già sắc. Căn cứ vào sự kề nhau mà giải thích. Nếu nói Lân Vô ngại sắc thì Vô ngại gọi là sắc. Vô ngại sắc này với các ngại khác gần kề nhau, tức Lân là A-già, nên gọi là Lân A-già sắc. Hai Sư đều y cứ theo một cách giải thích, nghĩa đều không trái.

33. Giải thích riêng về thực giới:

"Các thức Hữu lậu..." cho đến "gọi là thức giới": Đây là giải thích riêng về Thức giới, nói rằng tất cả thức Hữu lậu đều gọi là Thức giới.

"Vì sao chẳng nói..." cho đến "là thức giới phải chăng?" Đây là hỏi. "Vì cho rằng sáu giới cho đến không như thế, là đáp, vì cho rằng sáu giới" là chỗ nương của các Hữu tình, lại hằng trì sinh. Còn các Pháp hữu lậu thì chẳng như thế.

Luận Chính Lý quyển ba chép: Do Pháp Vô lậu sinh ở hữu tình chuyển thành các thứ sai khác như Đoạn, Hại, Hoại v.v... nên chẳng phải sinh Sở y. Sáu giới như vây sinh ở Hữu tình chuyển thành các nhân khác nhau như Sinh, Trưởng, Dưỡng v.v sai khác chuyển... cho nên là Sinh Sở y, Sinh nhân: Chỉ cho thức giới Tục sinh chủng. Dưỡng nhân: chỉ cho đại chủng sinh Y chỉ. Trưởng nhân: Vì là Không giới dung thọ sinh. Lại Bà-sa quyển Bảy mươi lăm chép. Nếu Pháp có công năng nuôi lớn các hữu, nhiếp ích các hữu, nhậm trì các hữu, thì lập trong sáu giới, ý thức Vô lậu có công năng tổn giảm các hữu, tán hoại các hữu, phá diệt các hữu, bởi vậy chẳng xếp vào sáu giới. Giải thích rộng ra thì như giải thích của luận đó.

Hỏi: Nhập Định Vô tâm thì thức chẳng hiện hành, vì sao nói là Hằng trì sinh?

Giải thích: Vì nói theo phần nhiều. Lại giải thích: Vì Tâm Định ở trước làm duyên Đẳng vô gián chắc chắn có thể dẫn tới Tâm sau sinh. Và tâm ấy được nối tiếp hằng khởi, nên nói là Trì sinh. Lại giải thích: Thứ mạnh trong sắc pháp chỉ nói về bốn đại cũng bao gồm Sở tạo. Thứ

mạnh trong Vô sắc, Tâm pháp là hơn cũng thuộc về pháp khác. Đã thuộc cả mạng căn, nên nói là Hằng trì sinh.

Lại giải thích: Nói rằng người chết Tâm chẳng tái sinh, đối với vị Vô tâm tuy hiện Vô tâm, nhưng sau này tâm xuất hiện phải khởi lên. Sau này sẽ khởi, cho nên Thân mạng chẳng chết, cho nên gọi là Hằng trì sinh.

Hỏi: Trong cõi Vô sắc không có năm Giới đầu thì làm sao Hằng trì được?

Giải thích: Vì y theo cõi Dục cõi Sắc mà nói. Hoặc trong Vô Sắc tuy không có năm thứ đầu, nhưng có một thứ cuối, cho nên y theo tướng chung, vì vậy nói là Các giới.

“Trong sáu giới ấy...” cho đến thuộc bảy tâm giới, nghĩa là thuộc sáu giới, như văn rất dễ hiểu. Hỏi: Vô vi vô dụng có thể chẳng phải sinh y. Còn các pháp hữu vi khác vì sao chẳng nói, mà chỉ nêu sáu giới. Giải thích: Bốn Đại và Không, trong năm Pháp ấy đều thuộc về Sắc pháp, Thức thuộc về Tâm pháp. Hai thứ Sắc tâm là các bộ Cực thành. Cho nên nói nghiêng về hai thứ đó.

Pháp Sở hữu của Tâm, Bất tương ứng hành, thì chẳng phải Cực thành. Như Giác Thiên nói tâm sở là giả, kinh bộ nói Bất tương ứng hành là Giả, cho nên chẳng nói.

Hỏi: Trong mười một Sắc. Vì sao chỉ nói Sắc xúc, chẳng nói chín thứ còn lại.

Giải thích: Bốn căn như mắt v.v... mới sinh tuy là không, thân căn tuy có, nhưng không có năng lực phát thức, thanh là Sơ chuyển nên tác dụng ở Sinh yếu. Hương vị tuy cõi Dục có, nhưng cõi trên thì không. Còn Vô biểu có không chẳng chắc chắn, không có tác dụng gì đối với Sinh. Chỉ có hai thứ Sắc xúc vừa có thể, vừa có Dụng, cho nên chỉ nói về hai thứ này.

34. Giải thích không giới:

Hỏi: Vì sao trong Sắc chỉ nói về Không giới, trong Xúc chỉ nói về đại chủng? Là (Giải thích: Không giới chắc chắn là có từ lúc mới sinh cho đến lúc qua đời, vì Hằng trì sinh. Bởi vậy chỉ nói về sắc này. Như Xanh, vàng... có hay không chẳng chắc chắn, chẳng phải Hằng có, Cho nên không nói. Bốn Đại là mạnh, chắc chắn hằng có. Bởi vậy chỉ nói về bốn đại. Xúc như nhám, trơn có hay không chẳng chắc chắn, chẳng phải thường có cho nên chẳng nói.

Lại giải thích: Tất cả các Pháp gồm là có hai thứ: Một là pháp Sắc, hai là pháp Vô sắc. Thứ mạnh trong pháp Sắc đó là bốn đại chủng.

Cho nên chỉ nói về loại này.

Thứ mạnh trong Vô sắc là Tâm vương. Không giới tuy là sở tạo, nhưng để dứt bỏ nghi ngờ cho nên có nói, Ý nói: hoặc có người nghi ngờ hỏi: Lúc mới Thọ sinh có Không giới hay chăng? Để dứt trừ mối nghi ngờ đó, cho nên Phật mới nói về Không giới, vì lúc mới thọ sinh giới này chắc chắn là có.

Lại, Bà-sa quyển Bảy mươi lăm chép: Các Sư đặt luận này, Thế tôn vì sao trong mười tám giới chỉ trích ra chút phần đặt làm sáu giới. Vì người lợi căn thì nói sáu giới. Luận kia giải thích rằng: người ngu chút phần thì nói cho nghe sáu giới. đối vối người ngu tất cả thì nói cho nghe mười tám giới. Lại nói. Vì người Độn căn thì nói mười tám giới. Lại nói: Lại nữa, trong mười tám Giới có Giới là Sắc, có Giới chẳng phải Sắc. Nếu nói về năm giới đầu thì phải biết là nói về các giới chẳng phải Sắc. Rộng ra thì như Luận đó có giải thích.

35. Nói về giới khác:

“Kinh đó Giới khác cho đến “bao gồm trong mười tám giới”: Đây là loại nói về giới khác, đều thuộc về mười tám giới này. Lược nương vào Túc Luận Pháp Uẩn quyển mười, quyển mười một, phẩm Đa Giới nêu sáu mươi hai giới, mà thể thuộc về mười tám Giới, Pháp Uẩn tụng chép: Giới có sáu mươi hai, Mười tám giới là đầu, ba sau, một bốn loại, Sáu ba, hai hai cuối. Mười tám giới: Chỉ cho sáu Căn, sáu Cảnh, Sáu thức, theo như tên gọi của chúng mà nhiếp. Nói ba sáu là ba loại Sáu.

Loại Sáu thứ nhất là địa, thủy, hỏa, phong, Không, thức. (Bốn Giới đầu thuộc về xúc giới. Không giới lây Ánh sáng, bóng, sáng, tối làm thể, bao gồm trong cõi Sắc. Thức giới lây thức Hữu lậu làm thể, thuộc về bảy tâm giới).

Loại sáu thứ hai gồm Dục, Nhuế, Hại, Vô dục Vô nhuế, Vô hại giới. (Dục lấy Thức làm tánh, Nhuế lấy sân làm tánh. Hại lấy hại làm tánh. Vô dục lấy Vô tham làm Tính. Vô Nhuế lấy Vô sân làm tánh. Vô hại lấy Bất hại làm tánh. Sáu thứ này là pháp Tâm sở , đều thuộc về Pháp giới.

Loại Sáu thứ bao gồm các Giới: vui, Khổ, mừng, lo, Xả, Vô minh (Năm giới đầu lấy Thọ làm tánh. Một giới sau lấy Si làm tánh. Vì đó đều là Tâm sở, nên đều thuộc về Pháp Giới).

Một loại Bốn thứ, Bốn giới thọ, tưởng, hành thức (thọ tưởng hành thuộc về Pháp giới. Thức giới thuộc về bảy tâm giới).

Sáu Ba thì ba giới thứ nhất gồm cõi Dục, cõi Sắc, và cõi Vô sắc (cõi Dục thuộc về mười tám giới, cõi Sắc thuộc về mười bốn Giới, trừ

Hương, Vị, Tỵ, Thiệt thức. Cõi Vô sắc thuộc về Ý pháp, Ý thức giới. Ba giới thứ hai gồm Sắc, Vô sắc, Diệt giới (cõi Sắc: Chỉ cõi Dục cõi Sắc, vì có Sắc nên gọi chung là cõi Sắc, bao gồm trong mười tám giới. Diệt giới lấy Trạch diệt, Phi Trạch diệt làm tánh, thuộc về Pháp giới. Ba Giới thứ ba gồm Quá khứ, Hiện tại, Vị lai giới. (Đều lấy năm Uẩn làm tánh và thuộc về Mười tám giới.

Ba giới thứ tư là kém, Trung, Diệu giới (kém giới lấy Bất thiện Hữu phú Vô ký pháp làm tánh, thuộc về bảy tâm giới, thuộc cõi Sắc Thanh Pháp giới. Trung giới lấy thiện Hữu lậu và pháp Vô phú Vô ký làm tánh, thuộc về mười tám giới. Diệu giới lấy thiện pháp Vô lậu làm tánh, thuộc về Ý, pháp, y thức giới).

Ba pháp giới thứ năm, gồm Thiện, Bất thiện, Vô ký (Thiện giới lấy tất cả thiện làm tánh. Giới bất thiện lấy pháp Bất thiện làm tánh. Hai giới này bao gồm tất cả Vô ký pháp làm tánh và thuộc về mười tám Giới.)

Ba giới thứ sáu , gồm Học, Vô Học, Phi Học Phi Vô Học giới. (Học giới lấy hữu học, Năm Uẩn Vô lậu làm tánh. Giới Vô Học lấy Vô học, Năm Uẩn Vô lậu làm tánh. Hai giới này thuộc về Ý, pháp, Ý thức giới. Phi học Phi Vô học giới lấy năm Uẩn Hữu lậu và Ba Vô vi làm tánh, giới này thuộc về Mười tám giới).

Hai hai cuối gồm:

Hai Giới thứ nhất là giới Hữu lậu và Giới Vô lậu (giới Hữu lậu lấy năm Uẩn hữu lậu làm tánh và thuộc mười tám giới. Giới Vô lậu lấy năm Uẩn Vô lậu và Ba Vô vi làm tánh. Giới này thuộc Ý, pháp, Ý thức giới). Hai Giới thứ hai là giới Hữu vi, giới Vô vi. (Giới Hữu vi lấy năm Uẩn làm tánh và thuộc mười tám giới. Giới Vô vi lấy ba Vô vi làm tánh và thuộc về pháp giới). Lược y theo pháp Uẩn mà nêu ra Sáu mươi hai Giới thể tánh. Nay giới thuộc về mười tám giới. Nói rộng về thể tánh Sáu mươi hai giới thì như Luận đó có nói (Trong Kinh A-hàm cũng nêu tên sáu mươi hai giới).

(Câu-xá Luận Ký quyển một, phần cuối hết)

Ngày hai mươi chín tháng Giêng niên hiệu Trường Thừa năm thứ ba.

Nửa đêm cùng hai, ba học trò đọc và ngắt câu.

■

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 2

Phẩm 1: PHẨM PHÂN BIỆT GIỚI
(Phần 2)

“Lại nữa, cho đến “bao nhiêu vô ký” thuộc phần ba của đại văn, chia ra các môn, gồm có hai mươi hai môn, chia ra làm mười tám giới, cho nên chia theo uẩn và xứ. Theo luận Chánh Lý quyển bốn trong giới có hiển bày rõ căn, cảnh và thức. Nghĩa loại các môn dễ hiểu nên ở đây chỉ nói về mười tám giới, qua đó ý nghĩa của uẩn và xứ sẽ thành. Dưới đây là nói về ba môn đầu đồng thời nêu câu hỏi.

1. Nói về kiến, đối, tánh:

a. Nói về kiến: “Tụng chép” cho đến “ba thứ khác của vô ký” là giải đáp. Câu đầu nói về môn hữu kiến, vô kiến. Câu kế nói về hữu đối, vô đối. Hai câu cuối nói về ba tánh.

“Luận chép” cho đến “nói vô kiến” khác, là giải thích cõi sắc có thể hiển bày ở các nơi khác nhau, có thể hiển bày qua ngữ ngôn, kia đây nên gọi là hữu kiến. Phần trình bày này đồng thời cũng là nền tảng để hiểu về vô kiến.

Theo luận Chánh lý quyển bốn gồm có ba chủ thuyết dựa vào hai nghĩa:

1) Sắc định và kiến cùng hiện khởi, nên gọi là hữu kiến, bởi sắc và nhãn hiện khởi đồng thời như khách đi chung đường.

2) Sắc có công năng hiển bày nên gọi là hữu kiến, có thể hiển bày nhiều nơi khác nhau như trong trường hợp các sở duyên. Có thuyết cho rằng: Có công năng in hình trong gương có hình ảnh có thể thấy được nên gọi là hữu kiến, cũng có thể hiển bày ở chỗ này chỗ kia, không thể nói âm thanh và tiếng vang lẽ ra thành hữu kiến, vì không thể sinh khởi cùng lúc.

Luận Bà-sa bảy mươi lăm và một trăm hai mươi tám cũng có ba thuyết đều giống như luận luận Chánh Lý. Sư đầu tiên gọi nhãn là thấy

có thể quán chiếu sắc, nên gọi là hữu kiến. Kế là y theo ngôn ngữ có thể biểu thị sắc và cuối cùng y theo hình tượng, gọi là thấy, kiến là hiện.

Hỏi: Vì sao luận này không nêu ba chủ trương như trên?

Đáp: Điều này tùy thuộc vào luận chủ. Hơn nửa Kinh bộ chủ trương nhãn không có tác dụng thực sự để có thể gọi là thấy. Lúc căn, cảnh, thức hòa hợp chỉ giả gọi là mắt thấy, chẳng phải là mắt thật thấy. Vả lại hình tượng trong gương chẳng phải thật sắc. Luận chủ có ý kết hợp với Kinh bộ, không gọi là mắt thấy, cũng chẳng phải tượng hiện, mà chỉ dựa vào hiển bày để gọi là thấy, không trái với Kinh bộ. Cho nên y theo thuyết này giải thích tuy giống nhau nhưng ý trái với hai thuyết).

Hỏi: Luận Tạp tâm quyển một cho rằng: Tuệ cũng gọi là thấy, vì thế luận ấy chép: Lại nói tất cả các cảnh giới đều có thể thấy, gọi là cảnh giới của tuệ nhãn. Vì sao luận này không nói?

Giải thích: Khi phân biệt pháp tướng, ý vẫn còn khác nhau. Nếu nói Tuệ kiến mười tám giới đều gọi là hữu kiến thì sẽ không còn pháp nào gọi là vô kiến, tức chẳng còn sai khác. Luận chủ không nói ý này, hoặc lược qua không nói.

Đã nói "Như thế cho đến vì "sở duyên khác: chỉ nói về chướng ngại. Trong lúc văn xuôi lại giải thích ba thứ hữu đối. Đối nghĩa là ngại, gồm hai thứ: Chướng ngại và câu ngại. Chướng ngại hữu đối gọi là chướng ngại ngại. Cảnh giới và sở duyên hữu đối gọi là câu ngại ngại, đoạn này thuộc phần dẫn nhập.

"Chướng ngại hữu đối" cho đến "hoặc cả hai ngại nhau"; là y theo tập hợp sắc nên gọi là chướng ngại nhau, hay còn gọi là hai ngại nhau như trong trường hợp sự tương ngại lẫn nhau của tay và đá, vì tay và đá ngại nhau nên y theo hiển mà nói về tay và đá, luận ngại thật có cả mười thứ.

"Cảnh giới hữu đối" cho đến "cảnh giới hữu đối" là giải thích mười hai giới tức năm căn, bảy tâm giới và các pháp hữu cảnh tương ưng với một phần pháp giới, là sở câu ngại như cảnh của sắc v.v... nên gọi là cảnh giới hữu đối. Luận Thi thiết, là một trong sáu Túc luận do Đại Ca-đa-diên-na soạn, dẫn chứng sông nước, đất liền, ngày đêm, hai cặp rất dễ hiểu loài Tất-xá-già, đời Đường dịch là tên khác, của Thực huyết nhục quỉ, loài Thất-thú-ma-la, thuộc loài bàng sinh, hình như con hạc trắng, con nhỏ dài khoảng hai trượng, con lớn dài cả trăm trước.

b. Nói về đối:

"Sở duyên hữu đối" cho đến đối với sở duyên của mình là nói về tâm và tâm sở vị bị sở duyên của chính mình câu ngại nên gọi là sở

duyên hữu đối. Câu "cảnh giới và sở duyên có gì khác khác" là hỏi về sự khác của hai pháp.

"Nếu đối với pháp" kia cho đến "gọi là sở duyên" là trả lời.

Cảnh giới hữu đối: Nếu mắt, tai v.v... đối với các trần cảnh thuộc sắc, thanh v.v... có công năng chấp cảnh như thấy, nghe v.v... thì có thể nói rằng các sắc, thanh này chính là cảnh của mắt, tai, v.v... là nơi nương gá các công năng nên gọi là cảnh giới. Cũng giống như một người có công năng vượt trội hơn người khác nên nói người đó là cảnh giới của mình. Ở đây chỉ nói công năng, không nói khởi dụng, cho nên các pháp kia Đồng phần vẫn gọi là hữu đối.

Sở duyên hữu đối: Tâm và tâm sở tánh chất yếu kém, nếu không có cảnh thì không thể sinh khởi, như người bị suy yếu phải nhờ có gậy mới đứng lên được. Tâm, tâm sở phải có cảnh sở duyên mới hiện khởi. Nói hiện khởi là nói tác dụng nắm bắt quả sở duyên. Các pháp này đối với tâm, tâm sở được gọi là sở duyên. Ở đây chỉ nói về hữu duyên khởi dụng, nhưng trong trường hợp vô duyên bất khởi dụng cũng gọi là hữu đối, chẳng phải chỉ có khởi dụng mà thôi, vì thế các tâm, tâm sở thuộc vị lai đều là hữu đối.

Nếu cảnh giới hữu đối y theo sự ngăn ngại lúc khởi tác dụng chấp cảnh. Sở duyên hữu đối y theo sự ngăn ngại lúc khởi tác dụng chấp quả, như nhãn Đồng phần kia tuy không đối cảnh hoặc có tác dụng chấp quả mà vẫn nhậm vận sinh khởi nhưng vẫn không phải là sở duyên hữu đối. Cho nên biết ngăn ngại chấp cảnh dụng chỉ là cảnh giới hữu đối, trong lúc ngăn ngại thủ quả dụng chính là sở duyên hữu đối. Lại giải thích, ngại thể bên nghĩa là sở duyên hữu đối; ngại dụng bên ngoài là cảnh giới hữu đối. Cũng như nhãn Đồng phần, kia tuy thể hằng hữu nhưng không có công năng thấy sắc nên không gọi là cảnh giới hữu đối. Từ đó nên biết cảnh giới dựa vào dụng, sở duyên dựa vào thể. Lại giải thích cảnh giới hữu đối là ngại chấp cảnh dụng, trong lúc sở duyên hữu đối là ngại duyên cảnh dụng.

"Thế nào là mắt v.v... cho đến" gọi là hữu ngại là hỏi về nghĩa chướng ngại.

Câu "vì sao mắt, tai v.v... lúc chuyển theo cảnh giới của chính mình lại gọi là hữu ngại?" là hỏi về cảnh giới hữu đối. Câu "vì sao nhãn thức, nhĩ thức v.v... lúc chuyển theo sở duyên của mình lại gọi là hữu ngại?" Là hỏi về sở duyên hữu đối. Ở đây chữ "tự" (chính mình) chỉ cho năm căn năm thức. Đều chấp lấy trần cảnh của mình mà không thể chấp tha mà gọi là tự, không phải chăng phải tha duyên, Ý và ý thức

duyên với pháp cảnh nên gọi là "Tự", không phải chẳng có công năng duyên theo các cảnh khác. Hơn nữa, duyên theo mười ba giới gọi là "tự", chứ chẳng phải chỉ cho sự chấp lấy của năm căn, năm thức. Vả lại trong mười tám giới tùy theo đối tượng bị chấp đều gọi là "Tự".

"Vượt đối với duyên kia" cho đến "hòa hội chuyển" là lời đáp. Lúc nhãn này v.v... duyên theo sắc v.v... ngoài sắc này ra, nhãn không duyên theo thanh hoặc các trần cảnh khác. Ngăn ngại này gọi là câu ngại. Hoặc ngăn ngại còn có ý nghĩa hòa hội tức nhãn v.v... lúc chuyển theo cảnh giới tương ưng của mình, hoặc lúc chuyển theo sở duyên tương ưng của riêng mình thì không thể hiện khởi đối với các trần cảnh khác. Hòa hội ở đây cũng là câu ngại, gọi là ngại.

Nên biết trong đây cho đến "thuyết dư vô đối" là gọi chung về hữu đối, gồm có ba loại nên biết nhưng văn tụng chỉ đề cập chướng ngại hữu đối. Đó là mười hữu sắc hữu đối do cực vi tập thành nên chướng ngại lẫn nhau. Trên nền tảng đó mới bàn về các pháp vô đối khác. Theo luận Chánh lý quyển bốn, nói hữu sắc thì ngoài vô biểu sắc, các pháp khác đều thuộc sắc uẩn. Biến ngại gọi là sắc. Có biến ngại nên gọi là hữu sắc. Có thuyết cho rằng: Vì có thể hiển bày ở nơi này nơi khác hoặc trong ngôn ngữ nên gọi là hữu sắc. Hoặc vì tự thể gọi là hữu sắc, có thể phát biểu dễ dàng. Chỉ dựa vào sắc thể để kết luận là hữu sắc.

Giải thích: Pháp hữu sắc có pháp có

1) Tác dụng biến ngại.

2) Có công năng hiển bày qua ngôn ngữ.

3) Tự thể là sắc.

Hỏi: Theo chủ trương của Sư thứ hai thì trong mười sắc chỉ có cõi sắc là có công năng hiển bày qua ngôn ngữ, chín sắc còn lại không có công năng, làm sao có thể nói là tất cả đều thị hiện qua ngôn ngữ, làm sao gọi là sắc?

Đáp: Chín sắc còn lại tuy không thể thấy nhưng vẫn có thể nói đến ở khắp mọi nơi. Như nói rằng: Chỗ này có mắt, tai, v.v... lại giải thích: chín tướng còn lại là nói theo, tùy sắc có thể được nói ở khắp mọi nơi.

"Như cảnh giới pháp" cho đến "là năm căn như nhãn v.v..." khái quát về ba loại hữu đối và bốn trường hợp khác nhau của bốn trường hợp. Theo luận Tỳ-bà-sa có thể trả lời rằng bốn cách:

1) Dùng rộng hỏi hẹp dựa vào mệnh đề sau của câu hỏi.

2) Dùng hẹp hỏi rộng dựa vào mệnh đề trước của câu hỏi.

3) Dùng cả bốn thứ rộng hẹp trước sau, hoặc.

4) Dùng các pháp tương tự như rộng hẹp.

Cảnh giới hữu đối chung với tâm, chẳng phải cảnh. Chướng ngại hữu đối chung với cảnh, chẳng phải tâm. Mỗi trường hợp cộng thêm các tánh chất rộng hẹp nên thành bốn trường hợp.

Bảy tâm giới tương ứng pháp giới là câu thứ nhất, bị cảnh câu ngại nên thuộc cảnh giới hữu đối, không ngăn ngại lẫn nhau nên chẳng phải chướng ngại hữu đối.

Năm trần cảnh như sắc, thanh v.v... là trường hợp thứ hai, ngăn ngại lẫn nhau nên thuộc về chướng ngại hữu đối; không bị cảnh giới câu ngại nên chẳng phải cảnh giới hữu đối.

Năm căn như nhãn v.v... là trường hợp thứ ba, bị cảnh câu ngại nên thuộc về cảnh giới hữu đối, lại ngăn ngại lẫn nhau nên cũng là chướng ngại hữu đối.

Pháp Bất tương ưng là trường hợp thứ tư, không bị cảnh câu ngại nên chẳng phải cảnh giới hữu đối, cũng không ngăn ngại nhau nên không phải chướng ngại hữu đối.

Nếu so sánh cảnh giới với sở duyên thì cảnh giới hữu đối rộng và sở duyên hữu đối hẹp nên luận này dựa theo mệnh đề sau để giải đáp, vì thế không đem sở duyên đối biện với chướng ngại. Chúng không nhiếp nhau và thể không xen lạm.

Hỏi: Nếu y theo sự nhiếp nhau của dụng thì dụng của các pháp khác nhau; nếu y theo sự tương dung của thể thì thể lại không có cảnh giới khác nhau. Vậy làm sao gọi là nhiếp nhau?

Giải thích : Nói dụng bất đồng, đúng là không thể nhiếp nhau, nhưng dụng lại từ thể mà có chẳng thể lìa thể nên nói là nhiếp nhau.

"Đại đức trong đây" cho đến "điều này được chấp nhận". Cưu-ma-la-đa, Hán dịch gọi là Hào đồng, là Sư Tổ của Kinh bộ đã soạn các luận Du phát, luận Si phát, luận Hiểu liễu v.v... Kinh bộ vốn xuất phát từ Thuyết nhất thiết hữu bộ, lấy kinh làm tiêu chuẩn nên gọi là Kinh bộ. Trong phần tụng văn này, chỗ nào nói về ngăn ngại đều có nghĩa là bị pháp khác ngăn ngại nên không thể sinh khởi.

Hỏi: Lúc duyên tự cảnh, vì sao gọi là ngăn ngại?

Đáp: Ví như nhãn thức, muốn sinh khởi ở sắc xứ nhưng bị thanh, hương, v.v... làm ngăn ngại không cho sinh khởi thì lúc tha ngại gọi là hữu đối. Lúc duyên sắc trần gọi là vô đối, điểm này khác với Kinh bộ. Luận chủ ý chỉ Kinh bộ nên nói rằng: "Điểm này họ đã thừa nhận". Luận Tạp tâm trình bày bốn trường hợp giống như Kinh bộ, nhưng bản Phạm thì khác, như vậy dịch giả đã bị nhầm. Có bậc cổ đức chú thích là

bài tụng này đồng quan điểm với Hữu bộ cũng không đúng.

c. Nói về tánh:

Đã nói "Như thế" cho đến "nên gọi là vô ký" dưới đây là giải thích hai câu cuối, Dựa vào ba tánh để phân biệt mười tám giới. Trước là nói tám giới như mắt, tai v.v... kế là nói mười giới còn lại. Phần này giải thích tám giới như mắt, tai v.v Nếu pháp thiện tăng trưởng thì có thể được xếp vào bạch phẩm; pháp nếu ác tăng trưởng thì có thể bị xếp vào hắc phẩm. Hai trường hợp này gọi là hữu ký. Nếu không thể xưng dương hay chê bai, không thuộc bạch phẩm hay bắc phẩm thì gọi là vô ký. Ba tánh là thiện, bất thiện và vô ký.

Pháp Thiện lược có ba:

1) Sinh đắc,

2) Gia hạnh tức văn tư tu.

3) Vô lậu tức hữu Học, Vô học và Thắng nghĩa.

Trong đó hai pháp đầu là hữu vi vô lậu; pháp còn lại là vô vi vô lậu. Nếu phân tích chi li thì có bảy: Sinh đắc, văn, tư, tu, học, vô học, và thắng nghĩa.

Pháp bất thiện có một, vô ký có hai: Hữu phú và vô phú.

Vô phú lại chia làm sáu: Dị thục, uy nghi, công xảo, thông quả, tự tánh, và thắng nghĩa. Năm pháp đầu thuộc hữu vi vô ký; pháp còn lại là vô vi vô ký. Như vậy cộng với hữu phú, các pháp vô ký có tất cả bảy loại. Trong số các pháp vô ký, luận văn ở dưới chỉ nói về thắng nghĩa.

2. Nói về vô ký:

Theo luận luận Chánh lý gồm có hai loại:

1) Tự tánh vô ký thuộc hữu vi.

2) Thắng nghĩa vô ký thuộc vô vi. Nay nói sáu loại để nói về sai khác. Bốn pháp như dị thục v.v... không được gồm nhiếp đến đều gọi là tự tánh, là nói về sự sai khác nên các pháp hữu vi được chia làm năm loại.

Có bảy Thiện, một bất thiện, bảy pháp vô ký, cộng chung là mười lăm pháp, y theo đây để phân biệt mười tám giới, nói phân biệt: là trong mười tám giới thì năm căn, hương, vị và xúc Tám căn này chỉ thuộc vô ký, năm căn dị thục, hương, vị và xúc thuộc dị thục, thuộc uy nghi, công xảo và thông quả là hương vị, xúc, tự tánh là nuôi lớn năm căn, hương, vị, xúc và ngoại hương, vị, xúc. Trong bảy vô ký, hai pháp hữu phú và thắng nghĩa không được dùng để xếp loại mười tám giới.

"Hữu nói mà không thể cho đến "nên gọi là vô ký" là nêu các dị thuyết cho rằng: Các pháp được gọi là vô ký vì không có công năng ghi

nhớ quả dị thục.

3. Nêu thuyết khác:

"Nếu thế thì vô lậu lẽ ra chỉ có vô ký". Vì còn liên hệ đến giải thích ở trước nên ở đây luận chủ khó phá được chủ thuyết này. Nếu cho rằng không ghi nhớ dị thục nên gọi là vô ký thì vô lậu không thể ghi nhớ quả dị thục. Nếu cho rằng hữu vi vô lậu cũng có dị thục, dùng trạch diệt làm quả, thường và vô thường khác nhau, chứng đắc gọi là thục, ở đây cũng không đúng. Bởi vì trong trường hợp hữu vi vô lậu có thể được nhưng đối với vô vi trạch diệt vốn không có quả làm sao gọi là (Thiện). Nếu cho rằng vì có công năng làm nhân cho quả tăng thượng thì lại trái với tông mình. Nếu nói vì không ngăn ngại chấp quả tăng thượng cũng không đúng lý, vì pháp vô ký cũng không ngăn ngại; nếu chấp quả tăng thượng thì lẽ ra phải gọi là hữu ký. Nếu nói thể của trạch diệt có thể xưng dương nên gọi là thiện thì lại giống như giải thích ở trước nói lại chỉ luống uổng.

"Mười giới còn lại có cả ba pháp như thiện v.v... là nói giới, còn lại chia làm hai: Giải thích chung và giải thích riêng. Đây là nêu chung.

"Là bảy tâm giới" cho đến "còn lại gọi là vô ký" dưới đây là giải thích riêng, có ba: Giải thích bảy tâm giới, pháp giới, và sắc thanh.

Bảy tâm giới có đủ ba tánh. Nếu phân tích chi li thì:

1) Sinh đắc có bảy tâm giới.

2) Văn tư tu, hữu học, vô học có ý giới và ý thức giới.

3) Bất thiện có bảy tâm giới

4) Hữu phú có mắt, tai, thân, thức, ý giới, ý thức.

5) Dị thục, uy nghi, công xảo có bảy tâm giới.

6) Chung với quả có nhãn thức, nhĩ thức, (hai thông) tương ưng cũng thuộc quả chung, ý giới và ý thức giới. Vì các pháp dị thục, uy nghi, công xảo và thông quả bao gồm hết các tâm giới nên không chấp tự tánh.

Hỏi: Mắt, tai, ý thức và ý căn đều có cả ba tánh: Tỉ, thiệt, thân thức chỉ có hai tánh bất thiện và vô ký. Như thế nếu tỉ, thiệt, thân thức sinh khởi pháp thiện thì thế nào?

Đáp: Người mới phát tâm, ba thức chưa phải thiện. Nếu tu hành, quán sát đoạn thực v.v... sinh tâm nhàm chán thì ba thức mới có công năng khởi ba thức thiện.

4. Giải thích pháp giới:

Nếu "Pháp giới như thế" cho đến "còn lại gọi là vô ký" là giải thích riêng về pháp giới. Trong đó, thiện có bốn thứ:

1) Tự tánh thiện tức ba thiện căn vô tham, vô sân, vô si và tàm, quí.

2) Tương ưng thiện, tức tương ưng với tự tánh thiện.

3) Đẳng khởi thiện tức vô biểu, đắc, bốn tướng, hai định.

4) Thắng nghĩa thiện tức là trạch diệt.

Trong pháp giới, Bất thiện có ba:

1) Tự tánh bất thiện tức là ba căn bất thiện tham, sân, si và vô tàm, vô quí.

2) Tương ưng bất thiện, tức cùng tương ưng với tự tánh bất thiện;

3) Đẳng khởi bất thiện tức vô biểu, đắc, bốn tướng.

Trong pháp giới ngoại thiện và bất thiện, còn lại đều là vô ký.

Hỏi: Luận này và luận Tỳ-bà-sa đều nói về bốn thứ thiện và bất thiện, vì sao ở đây chỉ đề cập đến ba thứ bất thiện, không có thắng nghĩa.

5. Phân biệt mười tám giới

Đáp: Thắng nghĩa bất thiện, thể chung cả ba tánh. Ở đây đang dựa vào ba tánh để phân biệt mười tám giới vì thế không nói thắng nghĩa bất thiện. Nếu nói cũng chẳng có gì khác.

Nếu phân biệt riêng thì trong pháp giới có sáu mươi bốn pháp: Một là vô biểu, có bốn mươi sáu pháp tâm sở, mười bốn bất tương ưng, ba vô vi.

Sinh đắc có ba mươi pháp: Một là vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tầm, tứ, thùy miên, ác tác, đắc, bốn tướng.

Văn tư có hai mươi tám pháp: Một vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tầm, tứ, đắc, bốn tướng.

Tu có ba mươi pháp: Một vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tầm, tứ, đắc, bốn tướng hai định.

Hữu Học, vô học có hai mươi tám pháp: Một vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tầm, tứ, đắc, bốn tướng.

Thắng nghĩa thiện có một pháp là trạch diệt.

Bất thiện có bốn mươi hai pháp: Là một vô biểu, mười pháp đại địa, sáu pháp đại phiền não địa, hai pháp đại bát thiện địa, mười tiểu phiền não địa, tầm, tứ, thùy miên, ác tác, tham, sân, si, mạn, đắc và bốn tướng. Hữu phú: Có ba mươi pháp là pháp đại địa, sáy pháp đại phiền não địa.

Trong tiểu phiền não có: Siễm, cuống, kiêu, tầm, tứ, thùy miên, tham, mạn, nghi, đắc và bốn tướng.

Dị thục có hai mươi mốt pháp: là mười đại địa, tầm, tứ, thùy miên, đắc, bốn tướng, mạng căn, Đồng phần, Vô tưởng, Dị thục.

Uy nghi, công xảo có mười tám pháp: Mười pháp đại địa, tầm, tứ, thùy miên, đắc và bốn tướng. Luận Bà-sa và luận luận Chánh lý đều cho rằng lại có thuyết nói thùy miên không có uy nghi, công xảo. Đến phần mười triền sẽ trích dẫn giải thích đầy đủ.

Quả chung có mười bảy pháp: Mười đại địa, tầm, tứ, đắc và bốn tướng.

Tự tánh vô ký có mười pháp: Là Đắc, phi đắc, bốn tướng, danh, cú, văn và Đồng phần. Trong bất tương ưng thì bốn pháp như dị thục, uy nghi, thông quả và công xảo thì thuộc tự tánh vô ký. Các pháp tâm sở đều thuộc dị thục, uy nghi, công xảo và quả chung vì thế tự tánh vô ký không bao gồm tâm sở.

Thắng nghĩa vô ký có hai pháp: Hư không và phi trạch diệt.

6. Nói về sắc thanh, cõi sắc và thanh giới:

"Cõi sắc, thanh giới" cho đến "còn lại là vô ký" là nói riêng về sắc, thanh, cõi sắc và thanh giới.

Nếu các nghiệp thân ngữ sinh khởi nhờ năng lực tâm thiện thì thân ngữ biểu thuộc về pháp thiện; của tâm bất thiện thì thân ngữ biểu thuộc pháp bất thiện; nếu do năng lực của tâm vô ký thì thuộc pháp vô ký. Các pháp phi đẳng khởi như sắc, thanh v.v... (tức không sinh khởi do tâm lực) đều gọi là vô ký. Vì trong sắc, thanh vô ký có phi chẳng khởi. Không chỉ nói riêng về đẳng khởi. Thực tế các tâm vô ký cũng có thể sinh khởi các nghiệp thân ngữ. Nếu phân tích chi ly hơn, y theo sinh đắc, văn, tư đều bao gồm sắc thanh, đều có thể làm nhân đẳng khởi. Nhờ có gia hạnh nên mới phát nghiệp. (Như đã nói ở trên).

Bất thiện bao gồm sắc, thanh. Tức ở giai đoạn sơ định, hữu phú tu hoặc sinh khởi thân ngữ. Dị thục tức sắc uy nghi, công xảo, quả chung, tự tánh đều gồm sắc thanh. Không thuộc bốn pháp như dị thục v.v... đều gọi là tự tánh vô ký.

"Đã nói thiện v.v... cho đến "vô sắc hệ sau ba" phần bốn dưới đây là nói về môn Tam giới hệ, hỏi và tụng đáp.

7. Nói về môn Tam giới hệ:

"Luận chép cho đến "không có sở duyên". Cõi Dục có mười tám, cõi Sắc có mười bốn. Hương vị thuộc tánh đoạn thực. Giới kia không có đoạn thực nên không có hương, vị. Luận Lại, Tạp tâm cho rằng: Giới kia không có tính sủy thực, vì thân quá vi tế. Trên đây là văn luận. Hễ nói có thức thì có sở duyên. Giới kia không có hương vị sở duyên nên không có hai thức năng duyên. Nếu y theo luận Tông luân và Đại chúng bộ, thì cõi sắc và cõi vô sắc đều có sáu thức thân.

"Nếu nhĩ xúc giới" cho đến "đoạn thực tánh cố" là câu hỏi về xúc giới, cõi Sắc lẽ ra không có xúc vì xúc thuộc tánh đoạn thực, giống như hương vị.

"Tất cả xúc tánh kia chẳng phải đoạn thực". Tức xúc pháp ở cõi sắc, không phải đoạn thực nên cõi sắc vẫn có xúc. Chỉ có hương, vị thuộc tánh đoạn thực, vì thế hai cõi trên dưới không chung nhau. Điều nay cho thấy tiền đề của luận này không hề trái nhau.

Hỏi: Nếu vậy thì hương vị cũng không có tánh đoạn thực?

Đáp: Xúc của cõi sắc không có tánh đoạn thực, không có hương vị, cũng không có tánh đoạn thực.

8. Giải thích tiếp về hương vị:

"Hương vị ly thực" cho đến "nên xúc chẳng phải vô" giải thích tiếp, hương vị nếu lìa thức ăn thì không còn được thọ dụng. Cõi sắc đã dứt trừ tham thực, nên không có hương vị. Ở cõi sắc mặc dù thức không liên hệ đến thức ăn nhưng vẫn còn tác dụng riêng vì bốn đại chủng vẫn tạo tác các pháp, vẫn giữ gìn sắc căn, y phục, cung điện v.v... vì thế chẳng phải không có xúc.

"Có Sư khác nói cho đến "cho nên kia không có". Luận Tỳ-bà-sa cho rằng trụ ở cõi Dục, tu tập bốn thiền rốt ráo có thể khởi Thiên nhãn, thấy được sắc pháp ở cõi trên, và khởi thiên nhĩ nghe được âm thanh ở cõi trên.

Khinh an là khinh an trong các pháp đại thiện địa. Trong thiền định, khinh an có dụng vượt hơn cả nên được nêu tên riêng. Xúc và khinh an đồng thời nên gọi là câu khởi. Thù thắng xúc tức đại chủng của cõi sắc, thân cõi dục tuy không thể nắm bắt xúc của cõi trên nhưng vì xúc vận hành trong thân nên có công năng làm lợi ích cho thân. Thân ở cõi Dục vốn có thể thấy được sắc, nghe được thanh và khởi được xúc của cõi kia nên ba pháp này có thể đồng hành với sự sinh khởi thiền định ở cõi kia. Hương và vị khác với ba trường hợp trên, nên không thể hiện hữu ở cõi kia. Lại giải thích: Khinh an là thân khinh an, là xúc mịn màng trơn láng, hay là xúc nhẹ nhàng, cả hai đồng thời sinh nên nói là câu khởi, năng làm lợi ích cho thân. Tuy sắc và thanh đều có ở cõi Dục và cõi sắc nhưng pháp khinh an này chỉ có ở cõi Dục. Vì ở cõi Dục ba loại này theo nhau nên khi sinh ở cõi sắc cũng có đủ ba loại này. Lại giải thích: Khinh an là tâm sở khinh an, câu khởi là thắng xúc của cõi Dục cùng khởi với khinh an. Theo luận Chánh lý thì không phá chủ thuyết này nên biết đây là thuyết khác của Bà-sa, nhưng theo Câu-xá luận thích của Hòa-tu-mật. Thì giải thích trên đây là của Thất-lợi-la-đa,

cho rằng nhập định mới có khinh an, hoặc đó là khinh an phong. Luận Chánh lý không phá bỏ quan điểm này vì thấy rằng ý nghĩa không trái nhau.

“Nếu thế thì tỷ thiệt” cho đến “kia không có công dụng” là luận chủ hỏi Sư trước: Hai căn tỷ, thiệt lẽ ra không nên có ở cõi sắc vì chúng vô dụng cũng giống như hương, vị.

“Không như thế thì hai căn” cho đến “cà thân trang nghiêm” là giải thích của Sư trước là nói căn hữu dụng, đồng thời cho thầy lý do nhân sở lập có lỗi bất thành, nghĩa là thiệt căn năng khởi tác dụng ngôn thuyết và tỷ căn có tác dụng trang nghiêm thân.

9. Nói về căn vô dụng:

“Nếu vì nghiêm thân” cho đến “đâu dụng hai căn” là luận chủ, lại hỏi, minh chứng căn vô dụng, đồng thời cho thấy lý do nêu ra hoàn toàn hợp lý. Về việc trang nghiêm thân và khởi ngôn thuyết thì y xứ đã đủ công năng để làm việc này. Căn chẳng thể thấy làm sao có thể trang nghiêm; ý xứ phát khởi ngôn thuyết đâu cần căn thể vì thế biết rằng đối với cõi kia hai căn đều vô dụng.

“Như vô nam căn” cho đến “y xứ cũng vô” là Sư trước lại chống chế chứng tỏ căn có dụng. Dẫn ví dụ để chứng thành như không có nam căn thì cũng không có y xứ; nếu hai căn tỷ thiệt không có thì ý xứ lẽ ra cũng không có. Nay đã có y xứ tất nhiên căn hữu dụng. Căn tuy chẳng phải hữu kiến nhưng lại làm nhân hữu kiến, tuy không khởi ngôn thuyết nhưng lại khởi ngôn nhân, xoay vần làm nhân cho nhau nên căn thành hữu dụng. Nhờ, có căn nên y xứ mới sinh và nhờ y xứ sinh mới có trang nghiêm thân và khởi ngôn thuyết.

“Đối với kia có thể vô” cho đến “lìa căn lẽ ra có” là luận chủ. Lại hỏi, ở cõi sắc kia có thể không có nam căn và y xứ vì cả hai đều vô dụng đối với cảnh giới này nhưng nếu nam y xứ ở cõi sắc hữu dụng thì cho dù không có nam căn nó vẫn hữu dụng. Thật sự vì nam y xứ vô dụng nên mới không hiện hữu ở cõi sắc. Trong trường hợp tỷ thiệt y xứ. Chúng đều hữu dụng cho nên dù không có tỷ căn thì chúng vẫn hữu dụng, đâu cần có hai căn. Và khi hai căn đã vô dụng thì luận cứ của câu hỏi vẫn thành.

“Hữu tuy vô dụng” cho đến “mà chẳng phải vô nhân” là sư trước lại giải thích. Nếu luận chủ nói y xứ của các căn không do căn sinh mà phải do tác dụng của thấy sắc, nghe thanh v.v... căn mới sinh khởi (thì vấn đề sẽ được giải đáp như thế này). Thông thường khi căn sinh, không nhất thiết là phải khởi dụng; như trong trường hợp hài nhi vì định

nghiệp mà phải chết trong bào thai thì tuy rằng không có tác dụng thấy sắc nhưng căn cũng sinh. Vì thế biết rằng căn sinh không nhất thiết phải hữu dụng.

Lại hỏi rằng "căn này vô dụng, lẽ ra chẳng phải sinh nhân" nên mới có câu "hữu tuy vô dụng nhưng chẳng phải không thể làm nhân" để nêu chung lý chứng.

Hỏi: Trước giải thích hai căn tỷ, thiệt đều hữu dụng ở cõi sắc, nay lại nói vô dụng, như vậy có trái nhau không?

Giải thích: Trước nói hữu dụng vì có tác dụng xoay vần gián tiếp, nay nói vô dụng vì không có tác dụng trực tiếp để trang nghiêm thân và khởi ngôn thuyết. Hoặc bị vấn hỏi mà chuyển chấp.

"Kia từ nhân nào mà được có căn khởi?" Là Luận chủ nêu riêng, có ý nói hai căn tỷ thiệt ở cõi sắc sinh ra từ nhân nào.

"Đối với căn có ái phát nghiệp cao sâu": là sư trước đáp. Nếu căn có ái thì phát nghiệp cao siêu, nghiệp này tức là nhân của tỷ căn, thiệt căn.

"Nếu lìa ly cảnh ái" cho đến "tỷ thiệt lẽ ra vô" là luận chủ dùng lý để đưa ra câu hỏi, thông thường ái của căn là chấp cảnh, do cảnh đáng ưa nên ái của căn mới sinh vì thế biết rằng ái của căn khởi là vì có cảnh đáng ưa. Hễ không có cảnh đáng ưa thì ái cũng không có ở căn. Ở cõi sắc không có sự ưa thích hương, vị cho nên không thể có tỷ, thiệt. Nếu nói căn sinh không phải vì thích cảnh và dù không có sự ưa thích hương vị nhưng tỷ thiệt vẫn sinh thì phải thừa nhận rằng cõi sắc tuy không có sự ưa thích dâm dục nhưng nam căn vẫn sinh.

Luận luận Chánh lý quyển bốn phần phá bỏ giải thích này chép: Vì sao lại chấp như vậy? Nếu nói không có sự ưa thích cảnh nên sự ưa thích của căn (căn ái) cũng không có thì chẳng những căn ái không có một xứ ái cũng không vì căn và y xứ lân cận sinh khởi. Cảnh giới không phải vậy, vì sao lại chấp điên đảo như thế. Nam căn y xứ không có ở cõi sắc, đủ chứng tỏ rằng nam căn ở cõi sắc ly ái. Đã thừa nhận y xứ của tỷ thiệt hiện hữu ở cõi sắc tức phải biết rằng căn ái của tỷ thiệt chưa lìa, vì thế không nên chấp rằng cõi sắc không có căn ái vì thật ra cõi sắc vẫn còn xứ ái.

Luận này có ý nói cảnh đối với căn là xa, trong lúc y xứ đối với căn mới là gần. Vì sao không lấy cái gần làm chứng lại lấy cái chẳng phải do cảnh mà hữu vô, nên căn hữu vô chỉ do y xứ hữu vô, vì thế đủ thìi hiển bày căn hữu vô. Nếu theo sư Câu-xá chống chế thì nên hỏi kia rằng: "Vì sao sắc xứ không có nam căn y xứ?" Nếu nói vì không có

dâm dục thì dâm xúc tức là gốc, chứng tỏ cảnh chứng mạnh chứ không phải y xứ kia; nếu nói vì ô uế nên kia bất sinh thì Như Lai "âm tàng ẩn mật" nhưng vẫn đoan nghiêm nhập vào tướng tốt mà đâu có ô uế. Hơn nữa, trước đây các ông có nói rằng căn sinh không cần hữu dụng, chỉ cần nhân lực cho dù vô dụng cũng sinh. Nay ở cõi sắc nam căn tuy ô uế nhưng nếu có nhân thì sắc lẽ ra khởi sinh. Nếu các ông nói rằng nam căn không có nhân thì phi hữu tôi lại hỏi rằng tỷ thiệt không có nhân lẽ ra cũng phải là không. Nếu nói nam căn vì không có cảnh nên phi hữu thì tỷ thiệt không có cảnh nên kia lẽ ra cũng vô.

"Nếu thế thì trái" cho đến "bất giảm các căn": Sư trước nêu ra Thánh giáo. trái nhau nếu nói cõi sắc không có tỷ thiệt thì trái với Kinh: "Ở cõi sắc thân không bị thiếu khuyết, sắc căn không bị tổn giảm".

"Tùy các căn" kia cho đến "nam căn lẽ ra có:" là luận chủ giải đáp. Kinh chép: Bất giảm là tùy theo từng trường hợp. Nếu chấp bất giảm thì lẽ ra nam căn cũng phải có.

Nói "Như thế" cho đến "năm căn phi hữu" là chính giải thích của Luận chủ. Ở cõi sắc có tỷ thiệt nhưng không có hương vị. Sáu căn ái nương vào nội thân để sinh khởi chứ chẳng phải nương vào cảnh giới. Vì đắc định cõi trên, khởi tâm ưa thích cõi trên, ưa thích thân cõi trên cho nên dù sinh cõi sắc vẫn có tỷ thiệt. Trong trường hợp nam căn ái thì phải dựa vào dâm xúc mới sinh: sắc dâm xúc là không cho nên nam căn cũng không. Chữ "nam" ở trong Kinh là chỉ cho các tánh chất thuộc nam tánh khác, hoặc vì lìa nhiễm nên gọi là Nam.

"Cho nên ở cõi sắc" cho đến "lý được thành lập" là kết Luận của luận chủ.

"Sự ràng buộc ở cõi Vô cõi" cho đến "sự ràng buộc ở cõi Vô sắc": Phần này dễ hiểu.

10. Nói về môn Hữu lậu vô lậu:

"Đã nói giới hệ" cho đến "chỉ gọi hữu lậu". Đây là thứ năm nói về môn hữu lậu vô lậu, ba giới sau cùng (ý căn, pháp trần, ý thức) có cả hai (ý pháp, ý thức). Mười lăm giới còn lại đều là hữu lậu vì không thuộc về hữu vi, đạo đế, vô vi cũng giống như trường hợp các phiền não. Theo thí dụ bộ thì mười lăm giới thuộc phi tình ngũ cảnh và thân vô học cũng gọi là vô lậu vì không phải là sơ y của hữu lậu. Tuy đều là vô lậu nhưng chẳng thuộc đạo đế, cũng như hư không và phi trạch diệt. Phần văn còn lại rất dễ hiểu.

"Như thế đã nói" cho đến "sau ba ba vô dư" trở xuống là thứ sáu nói về môn hữu tầm hữu tứ, gồm hai phần nhỏ: Chính là phân biệt và

giải thích chướng ngại. Đây là phần Chính là phân biệt bao gồm câu hỏi và tụng đáp. Tầm và tứ là hai tâm sở giống nhau, có khi cả hai cùng khởi, hoặc chỉ có một. Vì lẽ đó nên được nói riêng. Kiêu, và mạn tuy cũng giống nhau nhưng cũng chỉ có một, chẳng phải cả hai đều khởi; vô tàm, vô quí cũng giống nhau cũng cùng khởi không phải chỉ có một; ái, kính cũng vậy, nên luận này không nói.

"Luận chép" cho đến "vì thế chỉ nói". Luận luận Chánh lý quyển bốn phê bình: "Kinh chủ giải thích rằng vì có hành tướng thô nên chỉ duyên theo các pháp bên ngoài. Lý do này không hợp lý. Vì hiện thấy ý thức khi duyên các pháp ở bên trong cũng thường tương ưng với các tâm sở này". Nhận xét trên đây hàm ý khi đã xác định ý thức nội chuyển chung với tầm tứ thì đương nhiên vấn đề tầm tứ ngoại chuyển không còn hợp lý với ý thức, hoặc một dẫn chứng khác là ở cõi Dục và Sơ thiền, ý thức nội chuyển cùng với tầm tứ. Sư Câu-xá chống chế rằng: Trước là, hành tướng thô là nhân chung kế đến ngoại môn chuyển là nhân riêng. Năm thức có đủ cả hai tánh chất này. Nội môn ý thức tuy không duyên pháp ngoài nhưng vì có hành tướng thô nên mới có tầm, tứ, ngoại môn ý thức ở cõi trên tuy duyên pháp bên ngoài nhưng vì không có hành tướng thô nên không có tầm, tứ.

11. Nói về ba giới sau:

"Ba sau cho là" cho đến "Từ tướng ưng" là nói về ba giới sau. Trong pháp giới có bốn pháp: (1) tầm, (2) tứ, (3) các pháp tương ưng còn lại, (4) pháp bất tương ưng. Trong bốn pháp này các pháp giới tương ưng, ý giới và ý thức giới đều có ba phẩm; phi tương ưng pháp giới và tâm sở tứ của thiền định cũng đồng phẩm thứ ba; tầm thuộc phẩm thứ hai. "Không có tầm" khẳng định không có tầm; "chỉ có tứ tương ưng" nói lên trong thiền định có tứ. Về phần luận luận Chánh lý phá "không có tầm" rằng: "Nếu có thứ hai thì có thừa chấp nhận tương ưng hay không? Có thứ hai thọ mà không tương ưng, nay nói không có thứ hai thì thật không hợp lý". Và luận này lại tự giải thích: "Tầm, trong tất cả thời không có tầm mà chỉ có tứ. Tự thể dù tự thể không tương ưng". Sư Câu-xá chống chế: "Nếu có tầm thứ hai cùng thời thì cũng chấp nhận là tương ưng, nhưng vì không có thứ hai nên không tương ưng. So sánh thọ với tầm thì thật phi lý. Ông nói rằng: "Khi một trong ba thọ hiện tiền thì số còn lại gọi là thứ hai. Nếu dựa vào biệt nghĩa thì tầm cũng giống như thọ, nghĩa là cũng có tầm thứ hai. Giống như trường hợp của thiện, bất thiện và vô ký tầm, nếu một pháp hiện tiền thì hai pháp kia gọi là thứ hai. Ai nói là không có thứ hai? Câu "không có thứ hai" của chúng tôi

là chỉ cho không có tầm thứ hai cùng thời". Lại luận luận Chánh lý: "Vì sao tự thể không tương ưng với tự thể? Nếu đáp rằng vì không có tầm thứ hai thì như vậy có khác gì với giải thích của chúng tôi; nếu trả lời rằng: Tự thể không tương ưng với tự thể nghĩa là tự thể không thể tương ưng với tự thể nói lên tự thể của tầm chẳng tự tương ưng, tức hỏi rằng: Tuy tầm này không thể tương ưng với tầm này nhưng vẫn có thể tương ưng với các tầm khác; và nếu câu trả lời của các ông là "không có tầm thứ hai" thì đồng với giải thích của tôi.

"Tứ ở cõi dục" cho đến lẽ ra gọi là gì" là hỏi. Tầm của pháp và tứ của thiền định, các pháp tương ưng khác và các pháp bất tương ưng tùy theo sự thích ứng mà thuộc về ba phẩm. Như giải thích ở trước rất dễ hiểu. Tứ ở cõi Dục cũng như Sơ thiền nếu không thuộc ba phẩm thì lẽ ra gọi là Từ?

"Ở đây nên gọi là" cho đến "nghĩa là Từ" là đáp. Trong trường hợp này nên gọi là không có từ mà chỉ có tầm và thuộc câu bốn. Vì không có tứ thứ hai nên gọi là "Vô từ", chỉ có tầm tương ưng gọi là "hữu tầm". Do nhiếp tận các pháp nên nói rằng: sự hiện hữu của tầm, tứ có bốn phẩm pháp. Đọc văn rất dễ hiểu. Cả hai đều cùng khởi là trường hợp một; chỉ có một là thứ hai; cả hai đều chẳng phải thứ ba và chỉ có một là thứ tư. Trong địa không có biệt, không có từ, chỉ có tầm, cho nên chỉ có câu bốn này, cho nên văn tụng chỉ nói ba thứ trước, không nói thứ tư. Luận Hiển Tông chép: nhưng vì pháp ít nên tụng không nói.

"Mười cõi sắc còn lại" cho đến "bất tương ưng cố", nghĩa là năm căn, năm cảnh đều không có tầm tứ.

12. Giải thích chướng ngại:

"Nếu năm thức thân" cho đến "vô phân biệt ư" là thứ hai giải Thích chướng ngại, là trả lời câu hỏi "Nếu năm thức thân có tầm tứ, thì thể của tầm chính là tự tánh phân biệt, vì sao kinh nói là vô phân biệt?

"Tụng rằng" cho đến "ý các niệm làm thể" là đáp. Hai câu đầu thuộc về đáp; nói vô phân biệt là không có hai phân biệt. Hai câu sau trình bày thể của hai phân biệt.

"Luận chép" cho đến "ba tùy niệm phân biệt". Tự tánh là tầm, tìm cầu động chuyển như cá nhảy trong nước. Thể tức phân biệt gọi là tự tánh phân biệt. Nếu thường phân biệt xanh, vàng, nam, nữ v.v... thì gọi là suy lường phân biệt, theo niệm mà biến đổi, hoặc theo cảnh mà động niệm thì gọi là tùy niệm phân biệt.

"Do năm thức thân" cho đến "gọi là vi vô túc". Trong ba phân biệt, năm thức chỉ có một. Vì dựa vào phần nhiều nên nói là vô phân

biệt, dụ so sánh rất dễ hiểu. Năm thức đều có tự tánh phân biệt, tuy có tuệ niệm nhưng không phải phân biệt, vì thế luận luận Chánh lý quyển bốn chép: Tuy năm thức tương ưng với tuệ niệm nhưng trạch (sự chọn lựa) và ký (sự ghi nhớ) có tác dụng rất yếu nên chỉ chấp ý. Luận Bà-sa quyển bốn mươi hai chép: Ở cõi Dục, năm thức thân chỉ có một loại là tự tánh phân biệt; tuy cũng có niệm nhưng chẳng phải tùy niệm phân biệt, vì không thể ghi nhờ; tuy cũng có tuệ nhưng không phải suy lường phân biệt vì không có công năng suy lường. (Theo văn luận Bà-sa thì sự biến đổi theo niệm gọi là tùy niệm và suy đạc là suy lường, khác tên nhưng đồng nghĩa).

"Tự tánh phân biệt" cho đến "tự sẽ giải thích" nói về tâm, tâm sở tương ưng với sáu thức đều là tự tánh phân biệt. Hỏi: Nếu thể chỉ là tầm, vì sao Bà-sa quyển bốn mươi hai nói: tự tánh phân biệt là tầm, tứ? Giải thích: Luận này dựa vào loại tâm sở cường thắng nên chỉ nói tầm. Luận Bà-sa dựa vào cả hai thứ mạnh yếu nên nói tầm tứ; hoặc lược qua không nói; hoặc nêu cái trước để chỉ cái sau; hoặc ý của hai luận không giống nhau.

"Hai phân biệt khác" cho đến "các niệm làm thể". Hỏi: Tánh của tầm là phân biệt việc ấy rõ ràng nhưng vì sao đối với các tâm sở khác chỉ có niệm và tuệ và tuệ được gọi là phân biệt? Giải thích: Các pháp tâm sở khác không thuận theo tầm mà chỉ có niệm và tuệ vì thế luận luận Chánh lý chép: Phân biệt là suy tìm hành tướng nên mới nói tầm là tự tánh phân biệt để phân biệt, minh ký hành tợ như thuận tầm, vì thế chữ phân biệt cũng bao gồm cả tuệ, niệm. Hỏi: Các pháp tâm sở khác đều tương ưng với tầm lẽ ra chúng cũng tương tợ tầm, vì sao lại chẳng tợ thuận? Giải thích: Nếu y theo ý nghĩa đồng tánh tương ưng với tầm thì đều tương tợ thuận tầm, nhưng nếu y theo nghĩa ràng buộc của tợ tầm và thuận tầm thì lại không phải tợ thuận nên không nói.

"Tán vị chẳng phải định" cho đến "suy lường phân biệt". Về vấn đề suy lường là tán chứ chẳng phải định. Luận Bà-sa quyển bốn mươi hai trong phần giải thích Định, tuệ chẳng phải suy lường phân biệt chép: Tuy cũng có tuệ nhưng chẳng phải suy lường phân biệt. Nếu có suy lường tức là xuất định. Lại Luận Chánh lý chép: Khi nhập định không thể suy lường trần cảnh, vì công năng suy lường sở duyên không thuộc tuệ định cho nên ở đây mới bỏ định lấy tán.

Hỏi: Tuệ thuận theo với tầm, tầm lại chung với định và tán như vậy lẽ ra tuệ cũng có cả tán, vì sao tán có công năng suy lường mà định lại không?

Giải thích: Tán tuệ suy lường lại thuận theo tầm rất mạnh trong lúc định tuệ được định chế phục nên lực thuận theo tầm yếu. Hỏi: Dựa vào định để phát tuệ lẽ ra định phải thuận theo tuệ, vì sao lại chế phục tuệ không cho thuận tầm? Giải thích: Để phân biệt với đế v.v... thật định thuận theo tuệ, nếu chỉ là tợ thuận theo tầm thì bị định chế phục.

Hỏi: Trong định khi tầm khởi, định không thể chế phục thì làm sao có thể chế phục dừng như thuận theo tầm tuệ?

Giải thích: Tầm là tự tánh phân biệt, có thể tánh nên gọi là phân biệt, trong lúc tuệ dường như thuận theo tầm khởi thì thế lực yếu ớt nên dễ trừ.

"Hoặc định hoặc tán" cho đến "tùy niệm phân biệt". Niệm có cả định và tán vì tương đương với ý thức cho nên luận Chánh lý chép: Sở duyên của minh ký đều có dụng đồng đều. Hỏi: Hành tướng của niệm và tuệ đều tương tự như tầm, vì sao định chỉ chế phục tuệ? Chẳng chế phục niệm? Giải thích: Trong định thì niệm là loại tuệ tợ thuận theo tầm rất mạnh nên định không chế phục được. Hỏi: Nếu vậy niệm trong định là loại mạnh lẽ ra không có tán? Giải: tác dụng của niệm thường thuận theo tuệ; tán tuệ có dụng mạnh hơn nên gọi là phân biệt, niệm thuận tán gọi là phân biệt, cho nên bốn niệm trụ tuy có tuệ là thể nhưng vẫn lấy tên niệm trụ vì tánh chất thuận theo của nó.

13. Nói về hai môn:

"Đã nói như thế" cho đến "vô chấp thọ hai thứ còn lại" trở xuống là thứ bảy môn Hữu duyên Vô duyên và thứ tám môn chấp thọ bất chấp thọ, nhằm kết thúc câu hỏi và tụng đáp. Một phần trong pháp giới có sở duyên nên gọi là "Bán".

"Luận chéo" cho đến "có sở duyên v.v...". Duyên là duyên theo: pháp tâm, tâm sở là năng duyên (có công năng đeo bám), cảnh là sở duyên (cái bị đeo bám). Có cái để đeo bám gọi là hữu sở duyên, giống như người có con. Pháp tâm, tâm sở có tánh yếu kém, chấp cảnh giới mới khởi cũng giống như người yếu kém phải chống gậy mới đi được.

"Trong mười tám giới" cho đến "đều vô chấp thọ". Luận luận Chánh lý chép: Chữ "cập" trong văn tụng bao gồm hai nghĩa:

1) Nhóm hợp toàn bộ, là tám "cập" thanh, đều vô chấp thọ.

2) Môn Hiển Dị: là Sư khác nói, không lìa căn thanh cũng có chấp thọ.

"Chín cõi còn lại" cho đến "Danh vô chấp thọ". Năm căn như mắt, tai v.v... trụ ở hiện tại đều được các tâm, tâm sở chấp thọ, nên gọi là hữu chấp thọ. Quá khứ, vị lai không giống như vậy gọi là vô chấp

thọ.

Hỏi: Năm căn hiện tại nếu người nhập vô tâm hoặc khởi ý thức thì vô chấp thọ, hoặc khi năm thức khởi, năm thức chẳng phải sở y của thức, cũng là vô chấp thọ. Như vậy vì sao nói rằng: Năm căn hiện tại đều chấp thọ?

Giải thích: Năm căn ở hiện tại dù không được thức y cứ cũng gọi là chấp thọ, là loại chấp thọ.

Hỏi: Năm căn ở quá khứ, vị lai cũng chấp thọ, lẽ ra gọi là chấp thọ.

Giải thích: Năm căn ở hiện tại chứa đựng sự phát thức gọi là chấp thọ; Năm căn ở quá khứ, vị lai không có tác dụng phát thức này nên gọi là vô chấp thọ. Lại giải thích: Năm căn ở hiện tại lúc thức không khởi thì không phải chấp thọ. Nói chấp thọ là y cứ lúc thức khởi, vì nghĩa chấp thọ có tác dụng hiển. Như đại chủng của định, đạo v.v... tuy không lìa thân mà cũng ở hiện tại, gọi không là chấp thọ, năm căn cũng thế. Lại túc luận Phẩm loại chépi: "Biểu nghiệp chẳng phải chấp thọ". Biểu nghiệp cũng trụ ở hiện tại và không lìa thân. Nếu y theo sự giải thích trước và văn ấy trên đây của Phẩm loại túc luận thì đại chủng của định, đạo tuy hiện hữu khi nhập định nhưng khi xuất định thì không, nên gọi là vô chấp thọ. Luận này lại cho rằng biểu thuộc về thân chấp thọ. Ý các luận đều khác. Hoặc có thể là Phẩm Loại y theo sự tạm khởi giống như khách tạm ở gọi là vô chấp thọ, trong khi ở phẩm Nghiệp luận này lại y theo đa thời khởi, hợp với căn gọi là hữu chấp thọ.

"Sắc, hương, vị, xúc" cho đến "mà không chấp thọ": là sắc, hương, vị, xúc trụ ở đời hiện tại, phân biệt khác với quá khứ, vị lai, không lìa năm căn phân biệt khác với lìa căn, gọi là hữu chấp, thọ nếu trụ ở hiện tại chẳng phải không lìa căn và ở quá khứ, vị lai gọi là vô chấp thọ, như trong hiện thân, trừ tóc lông răng móng hợp với căn, các phi căn khác hợp với tóc lông răng móng và đại tiện v.v... cùng phi tình bên ngoài như sắc, hương, vị, xúc tuy ở hiện tại mà không chấp thọ.

Hỏi: Nếu luận này cho rằng máu vô chấp thọ, vì sao Bà-sa quyển một trăm ba mươi tám lại chép: "Hỏi trong ba mươi sáu thứ bất tịnh của thân, loại nào chấp thọ, và loại nào vô chấp thọ?

Đáp: tóc, lông, móng, răng và căn thuộc hữu chấp thọ; da, mật, não, máu khi còn sống là hữu chấp thọ, khi hoại là vô chấp thọ; xương, thịt, gân, mạch, tim, phổi, tỳ, thận, gan, ruột, dạ dày, màng mỡ, mỡ miếng, tủy, não, khi sinh được hai tuổi là hữu chấp thọ; mỡ nước, mủ, đàm, nước mũi, nước miếng, nước mắt, mồ hôi, phẩn, nước tiểu, cấu

bẩn đều thuộc vô chấp thọ. Theo Bà-sa thì máu có cả hai thứ. Vì sao luận này nói vô chấp thọ? Giải thích: luận này y theo lối cũ mà nói vô chấp thọ, Bà-a cũng y theo sanh mà nói, nêu cả hai thứ.

"Hữu chấp thọ giả lời này có nghĩa gì?" Là câu hỏi.

"Pháp Tâm, tâm sở" cho đến "gọi là vô chấp thọ" là đáp. Pháp Tâm, tâm sở cùng với sở chấp trì, tức gồm căn là sở y xứ, phù trần căn và bốn cảnh là y xứ. Bốn cảnh như sắc v.v... nếu không lìa căn thì tuy chẳng phải sở y nhưng vẫn có thể nói là y, vì y và sở y rất gần gũi với tâm tâm sở và đều được gọi là hữu chấp thọ. Pháp Tâm, tâm sở và y xứ của chúng, dù tổn giảm hay lợi ích đều xoay vần theo nhau. Nghĩa là nếu tâm sở khởi các pháp tổn như ái, khổ v.v... thì y xứ cũng bị tổn; nếu khởi các pháp ích như hỷ, lạc v.v... thì y xứ cũng được lợi ích. Y xứ nếu được đồ ăn ngon thì tâm tâm sở cũng được lợi ích, nếu gặp đồ ăn dở thì tâm, tâm sở cũng bị tổn giảm vì thế chín cõi đều gọi là hữu chấp thọ. Tức là các thế gian đối với năm sắc căn, phù căn, bốn cảnh ở lẫn lộn với nhau nói là có giác xúc, khi chín duyên này xúc đối với cảnh mới có thể cảm nhận khổ, vui v.v... trái với điều này gọi là vô chấp thọ. Luận Chánh lý nói: Theo Tỳ-bà-sa nếu các sắc pháp ép ngặt đoạn hoại liền sinh khổ não thì trái với điều này sẽ sinh ra lạc, đó là thuộc về thân mình nên gọi là hữu chấp thọ. Có Sư khác cho rằng nếu chúng hữu tình chấp làm tự thể, vào mọi lúc mọi nơi tìm cách ngăn ngừa giữ gìn mầm cây, tro, lửa, sương, mưa đá v.v... đều do thân nhiếp thì cũng gọi là hữu chấp thọ.

"Đã nói như thế" cho đến "đều chẳng phải một thứ" trở xuống v.v... là thứ chín nói về Đại chủng sở tạo và phạm trù thứ mười Tích tập phi tích tập. Đọc văn rất dễ hiểu.

"Tôn giả Giác Thiên" cho đến "chỉ có đại chủng tánh". Nói về chấp rất dễ hiểu. Luận Chánh lý quyển năm chép: Các luận sư Thí dụ bộ chủ trương rằng các sắc sở tạo chẳng khác với đại chủng.

"Kia nói không đúng" cho đến "lý quyết định không phải như thế là luận chủ phá; Cứng, mềm v.v... không phải là các pháp sở thủ của mắt, tai v.v... cho nên biết rằng cứng mềm không phải là sắc thanh; sắc, thanh v.v... không phải pháp mà thân căn cảm nhận, cho nên biết rằng sắc thanh không phải cứng, ướt v.v...

"Lại khế kinh nói" cho đến "đều chẳng phải đại chủng" là giáo chứng, rất dễ hiểu.

"Nếu thế vì sao" cho đến "cho đến nói rộng" là lời hỏi của đại đức Giác Thiên, dẫn kinh làm câu hỏi: "Nếu căn mắt, tai v.v... chẳng

phải đại chủng, vì sao Kinh nói: "Vì sao gọi là trong địa giới? Có nghĩa là ở trong con mắt thịt. Nếu ở thân nội, mỗi loại đều có riêng tánh cứng và loại cứng thì cho đến nói rộng" Kinh này gọi nhãn là tánh cứng v.v... cho nên biết nhãn căn là tánh cứng v.v... kinh ấy thì gọi nhãn là nhục đoàn, nhục đoàn là chung, tánh cứng là riêng, riêng dựa vào chung nên nói "ở trong", là phân biệt với phi tình, nên nói "nếu ở thân nội", nhiều loại hữu tình khác nhau nên nói "mỗi loại đều có riêng", hoặc đại tiểu khác nhau gọi là đều khác nhau. Nhằm phân biệt với tánh ướt nên gọi là "tánh cứng", cứng chẳng phải chỉ có một tên gọi nên gọi là "loại cứng" hoặc tánh cứng này chính là các loại cứng khác nên gọi là "loại cứng, vân vân là chỉ cho các tánh ướt, nóng, động".

"Kia nói không lìa" cho đến "không có lỗi trái nhau" là luận chủ giải thích kinh, dùng nhãn căn thật" để phân biệt với "loại tạo sắc", nhục đoàn chính là phù căn bốn cảnh. Nhãn căn và nhục đoàn tánh chất khác nhau. Thế gian không hiểu thể tánh thật của mắt căn nên gọi nhục đoàn là mắt, nhãn nhục đoàn này ai ai cũng chấp nhận là không lìa nhãn căn, thuộc đại chủng tạo, vì thế Kinh nói: "Không lìa nhãn căn, ở trong tập hợp sắc của nhục đoàn, có thể tánh của cứng, ướt v.v... là sở y", chứ không phải nói rằng thực nhãn là cứng, mềm v.v...

Trong "kinh nhập thai" cho đến "nghĩa sai khác thành" là giải thích riêng của luận chủ. Kinh chỉ nói sáu giới là sỹ phu để chứng minh rằng lúc mới thọ sinh, thể dụng của sáu giới rất mạnh mẽ, có công năng hình thành việc nền tảng của sỹ phu, vì bốn đại là sở y của tạo sắc, không là sở y của động, tâm là sở y của tâm sở. Sở y là hơn nên nói riêng là "không phải chỉ có chừng đó". Rộng như Luận Du-già quyển năm mươi sáu chép: "Kinh tuy nói sáu xúc nhưng lại có các tâm sở khác, tuy nói sáu giới nhưng đâu ngại gì đến việc có các sắc sở tạo khác. Nếu nói thuyết sáu giới không có các sở sắc tạo khác thì trong trường hợp kinh nói sáu xúc cũng phải không có tâm sở nào khác, đồng thời cũng không được chấp tâm sở là tâm. Kinh nói tưởng v.v... nương vào tâm, chẳng lẽ tự thể của tâm lại nương vào tự thể của chính mình. Lại kinh cũng nói tâm tham, tâm sân v.v... Nói xúc xứ là chỉ cho sở y của xúc, nên gọi là xúc xứ. Tức sáu căn như mắt, tai v.v... Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi bốn chép: Lại nữa sáu xúc như nhãn, nhị v.v... là nghĩa sở y của xúc, gọi là sáu xúc xứ". Trong đây dẫn ý chấp xúc năng y chẳng phải xứ sở y.

"Đã nói như thế" cho đến "chẳng phải cực vi văn rất dễ hiểu.

14. Nói về các môn:

a. Môn năng chước sở chước:

"Đã nói như thế" cho đến "năng thiêu gọi là tránh" trở xuống là thứ mười một muôn Năng chước, sở chước (chia chẻ bị chia chẻ), thứ mười hai Năng thiêu sở thiêu và thứ mười ba Năng xưng sở xưng (đo lường và bị đo lường). Kết thúc phần câu hỏi và bài tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "năng chước sở chước". Nếu theo luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi ba thì có thuyết cho rằng bốn xứ năng chước và bốn xứ sở chước, có thuyết lại cho rằng tánh cứng là năng chước, bốn xứ là sở chước, nhưng luận không có người bình chú. Luận này đồng với Sư trước. Lại giải thích: Nói bốn năng chước là y theo không lìa nhau, nói kiên năng chước là y theo thể, mỗi bên đều dựa vào một nghĩa nhưng không trái. Tuy tánh cứng đều có cả năng và sở nhưng y theo sự dụng mạnh mẽ thì gọi là năng chước, nếu sự dụng yếu kém thì gọi là sở chước.

"Pháp gì gọi là chước" là hỏi, chẳng lẽ không phải pháp hữu vi sát-na tự diệt và chẳng cần đến năng chước sở chước hay sao?

"Các Sắc như củi v.v... nhóm" cho đến "như ánh sáng ngọc báu" là đáp. Đúng là pháp hữu vi sát-na tự diệt chư chẳng phải do năng chước sở chước, nhưng đối với trường hợp củi v.v... ở trước thì nhóm hợp sắc gắn bó nương nhau tồn tại. Khi nhân duyên đến tức khi dùng búa chẻ thì các phần riêng của củi vẫn tiếp tục tồn tại. Pháp này gọi là chước vì không làm cho pháp diệt, nên không trái nhau. Đối với thân thể khi bị chia chẻ thì căn không tồn tại, tức căn là phi hữu chẳng phải pháp sở chước và vì căn là pháp vi tế nên cũng không phải là pháp năng chước. Hỏi: Nếu thân bị nghiền nát ở địa ngục, hoặc rắn bị chặt thành nhiều khúc thì những phần còn lại vẫn còn chuyển động; điều này chứng tỏ những bộ phận nhỏ khi lìa thân vẫn còn căn. Giải thích: do hiện tướng của địa ngục nên thấy có nhiều phần, thật ra mỗi phần đều có căn, rắn khi bị chặt đứt vẫn còn chuyển động, vì thế luận Bà-sa quyển mười chín chép: Có nhiều thuyết cho rằng địa ngục tuy thân thể bị chia cắt ra hàng trăm phần nhưng mỗi phần đều có thân căn, trong mỗi phần đều được liên tục, cũng giống như khi chặt thân cây đỗ trọng và rễ ngó sen hoặc xẻ cuống dưa v.v... đều không lìa nhau, nếu lìa nhau thì không có thân căn, cho nên mỗi hữu tình có hai thân. Nay người đời hiện thấy thân của loài giữa khi bị chặt đứt vẫn còn chuyển động là vì tác động của phong, chứ không phải có thân căn.

Hỏi: Có loài rắn khi bị chặt đứt thành nhiều phần thì mỗi phần lại

biến thành rắn, điều này giải thích thế nào?

Giải thích: Đó là trường hợp có loài hữu tình nương vào để gá sinh.

b. Môn năng thiêu sở thiêu, năng xưng sở xưng:

"Như năng chước, sở chước" cho đến "sở xưng chỉ có trọng". Sắc căn của thân cũng không phải hai việc sau, tức không thuộc năng thiêu sở thiêu và năng xưng sở xưng, vì đây là pháp tịnh diệu. Khi thân bị thiêu cháy thì sắc căn cũng không còn là do phù căn bốn cảnh không còn nên căn cũng mất theo, chứ chẳng phải căn bị thiêu cháy. Thanh giới sáu nghĩa đều sai, không nối tiếp. Về vấn đề pháp nào có công năng thiêu đốt và pháp nào có thể cân lường được, có hai tranh chấp. Tranh chấp đầu y theo thuyết không lìa nhau của thế tục nên nói là bốn giới; tranh chấp sau căn cứ vào thắng nghĩa khắc thể, vì luận chỉ có lửa là năng thiêu, sở xưng chỉ có nặng. Mỗi bên đều dựa vào một nghĩa, lý cũng không trái nhau. Dù tánh lửa có ở khắp cả năng và sở nhưng y theo sự dụng mạnh mẽ thì gọi là năng thiêu, nếu sự dụng yếu kém thì gọi là sở thiêu.

"Đã nói như thế" cho đến "sát-na chỉ có ba sau" trở xuống là thứ mười bốn, môn năm loại, có hai phần: Giải chung về năm loại và trình bày riêng về tụng năng. Nói giải thích năm loại gồm:

1) Dị thục sinh bao gồm một phần nhỏ của mười bảy giới, ngoại trừ thanh giới.

2) Cho nuôi lớn nói rộng về trưởng dưỡng có hai:

a) Trưởng dưỡng dụng thắng, chung với mười tám giới,

b) Trưởng dưỡng thể tăng chung cho một phần nhỏ của năm căn năm cảnh. Ở đây là nói theo thể của trưởng dưỡng.

3) Đẳng lưu: nói rộng về đẳng lưu có hai: (a) Sinh từ đồng loại nhân và biến hành nhân bao gồm toàn bộ mười lăm giới và một phần nhỏ của ba giới sau. (b) Chẳng thuộc về dị thục và trưởng dưỡng mà do nhân đồng loại và nhân biến hành sinh ra gồm mười ba giới trừ năm sắc căn. Mặc dù dị thục và trưởng dưỡng cũng có đẳng lưu nhưng vì đây là phần phân tích chi tiết nên loại bỏ các tánh chất chung mà chỉ nói về các tánh chất riêng. Ở đây chỉ trình bày loại đẳng lưu thứ hai.

4) Sát-na nói rộng cũng có hai:

a) Sát-na diệt bao gồm toàn bộ mười bảy giới và một phần nhỏ của giới thứ mười tám.

b) Không sinh từ nhân đồng loại hoặc nhân biến hành, không phải đẳng lưu, bao gồm một phần nhỏ của ý, pháp và ý thức sơ vô lậu. Ở đây

chỉ y cứ sát-na thứ hai.

5) Thật sự nói rộng thì thật sự có hai loại:

a) Có thật thể bao gồm toàn bộ mười tám giới.

b) Thể bền chắc chỉ bao gồm một phần nhỏ của pháp giới vô vi.

Ở đây chỉ y cứ theo thể kiên thật. Nên biết năm loại thuộc về mười tám giới, thể đều khác nhau không nhiếp nhau. Trong năm loại, bốn loại sau không nhiếp thì gọi là dị thục, trong bốn loại sau này khi ba loại sau không nhiếp thì gọi là Trưởng dưỡng, trong ba loại này khi hai loại sau không nhiếp thì gọi là Đẳng lưu, trong hai loại này khi loại sau cùng không nhiếp thì gọi là Sát-na; loại còn lại là thật. Giải thích này gọi là thuận thích. Lại giải thích: Trong năm loại, khi bốn loại trước không nhiếp thì gọi là thật; trong bốn loại này khi ba loại trước không nhiếp thì gọi là Sát-na, trong ba loại này khi hai loại trước không nhiếp thì gọi là Đẳng lưu, trong hai loại này khi loại trước không nhiếp thì gọi là Trưởng dưỡng; loại còn lại gọi là Dị thục. Đây là nghịch giải. Trong năm loại lại dựa vào một tướng hữu vi, vô vi, thứ lớp trước sau để nói Sát-na thứ tư, thật sự là thứ năm v.v... Nếu theo thứ lớp văn luận thì trong hai giải thích thuận nghịch, cũng không có ngại gì. Lại giải thích: Trong năm loại nếu chẳng phải thuộc bốn loại còn lại thì gọi là Dị thục, như thế cho đến chẳng thuộc bốn thứ còn lại gọi là Sát-na. Đây gọi là triền chuyển đối nhau chẳng nhiếp lẫn nhau. Nói “hiển tụng năng” nghĩa là dùng mười tám giới đối nhiếp với năm loại, tức năm sắc căn bên trong có Dị thục, trưởng dưỡng, không nói có đẳng lưu, nên biết là không phải đẳng lưu. Thật chỉ có pháp giới, không có ở mười bảy giới kia. Sát-na chỉ có ba giới sau, không chung với mười lăm giới trước. Từ đó biết rằng năm sắc căn không có ba loại này. Thanh chẳng phải dị thục sinh, lại chẳng nói không phải nuôi lớn, nghĩa đẳng lưu y cứ theo đây mà biết là có. Ở trên là ảnh chấp trưởng dưỡng, ở dưới là ảnh chấp đẳng lưu, không phải thật sát-na, như đã nói ở trên. Trong mười tám giới nói tám vô ngại thì biết rằng đó là bảy tâm, pháp giới, tám thứ này có đẳng lưu, cũng có dị thục, không nói trưởng dưỡng, nên biết không có. Năm thức không có thật, sát-na, ý giới, ý thức giới không thật, đều như trước nói. Chữ “dư” là chỉ cho số còn lại ngoài mười bốn giới đã nói ở trên, tức gồm: sắc, hương, vị, xúc, mỗi pháp đều có ba loại dị thục, trưởng dưỡng và đẳng lưu, chẳng có thật, sát-na như đã nói ở trên. Thật chỉ có pháp giới. “Duy” là không chung với mười bảy giới còn lại. Pháp giới, trong tám vô ngại ở trên đã được hai loại, nay lại có thêm thật là ba. “Sau ba” tức là ý, pháp và ý thức. Sát-na chỉ ở trong ba sau. Chữ

"duy" ý nói sát-na không chung với mười lăm giới còn lại. Pháp giới đến đây lại thêm một loại nữa tức thành bốn. Ý và ý thức trong vô ngại ở trước đều được hai loại, nay lại thêm một trước thành ba.

"Luận chép" cho đến "không có tánh khác". Năm giới như mắt, tai v.v... có dị thục, có nuôi lớn năm thứ như nhãn v.v... này từ nhân đồng loại sanh ra nên cũng là đẳng lưu, nay là môn Hiển Dị bỏ chung nói riêng. Nếu lìa dị thục và nuôi lớn thì không có tánh riêng nên không nói .

15. Giải thích Dụ thục sanh:

Do "nhân Dị thục sinh ra" cho đến "nghiệp đã gây ra khi xưa" là giải thích dị thục sinh có bốn:

1) Dị thục là dị ở nhân và thục ở quả, hoặc dị ở quả mà thục ở nhân, hoặc dị ở cả nhân và quả mà thục ở quả hoặc nhân, hoặc thục ở cả nhân và quả mà dị ở quả hoặc nhân, hoặc cả dị và thục đều ở tại nhân, hoặc cả dị và thục đều ở tại quả, hoặc dị và thục đều ở nhân và quả. Nếu nói dị là thục tức Trì nghiệp thích, nếu nói thục của dị là y chủ thích vì thế gọi là dị thục, hoặc nói dị thục là nói chung mà chưa nói về sở thuộc riêng. Nói "nhân dị thục" tức dị thục là nhân, (trì nghiệp thích); hoặc nói nhân của dị thục, (y chủ thích). Quả do nhân dị thục sinh ra gọi là dị thục sinh, cũng là y chủ thích, lược bỏ hai chữ "nhân sở" như nói xe trâu lược bỏ hai chữ "được kéo" của câu "xe được bò kéo".

2) Giải thích Nghiệp gây ra từ trước cho đến lúc thành quả, so quả dụng khác với trước nên gọi là dị; vì là năng thục nên gọi là Thục, tức dị gọi là thục nên gọi là dị thục, thuộc về Trì nghiệp thích. Quả sinh từ dị thục nên gọi là dị thục sinh, y chủ thích; dị thục thuộc về nhân, sinh thuộc về quả.

3) Giải thích Nhân là thiện ác, quả là vô ký, quả sở đắc kia khác loại với nhân nên gọi là Dị, sở thục này gọi là thục tức dị mà thục nên gọi là dị thục, tức dị thục mà sinh nên gọi là Dị thục sanh, thuộc về Trì nghiệp thích; Dị thục, sinh đều thuộc về quả.

4) Giải thích Quả là dị thục như ở trước giải thích, nhân chẳng phải dị thục, nói nhân dị thục, đây là trên nhân giả đặt tên quả, nhân từ quả được tên, thuộc về hữu tài thích, có tánh chất dị thục nên gọi là dị thục, quả từ dị thục sinh nên gọi là dị thục sinh thuộc về, Y chủ thích. Trên đây là nêu chung về được tên khác nhau, cũng có trường hợp lấy tên của nhân để đặt cho quả như khế kinh chép: "Nên biết quả của sáu xúc xứ chính là nhân tạo nghiệp ở quá khứ, là chỗ sở y của xúc nên gọi là xúc xứ, tức sáu căn như mắt, tai v.v... " Ở đây kinh có ý nói sáu xúc

xứ quả là sáu xứ sở y chứ chẳng phải sáu xúc năng y.

16. Giải thích các pháp được nuôi lớn:

"Uống ăn giúp đỡ" cho đến "phòng viện nội thành" là giải thích các pháp được nuôi lớn, nuôi lớn là làm nho nhỏ trở thành lớn, nuôi là làm cho gầy trở thành mập. Các pháp hữu ngại do cực vi tạo thành nên gọi là được nuôi lớn. Có bốn pháp (thắng duyên) có công năng nuôi lớn là:

1) Đồ ăn, uống.

2) Các chất giúp đỡ như dầu thoa v.v...

3) Ngủ nghỉ.

4) Đẳng trì tức là định.

Nhờ có duyên đầy đủ nên thể của mắt, tai v.v... tăng thạnh, lúc nhãn nhĩ tăng thạnh gọi là sở nuôi lớn. Luận Tạp Tâm chép: Trì giới, phạm hạnh cũng là năng nuôi lớn. Luận chủ phá bỏ rằng: Hai pháp này chỉ không có tổn ích chứ không có đặc tính làm cho thể được nuôi lớn. Sắc dị thục yếu kém, không có trường hợp dị thục sinh nằm ngoài pháp được nuôi lớn cho nên mới có sự nuôi lớn giữ gìn thường xuyên. Sắc của các pháp nuôi lớn mạnh mẽ nằm ngoài các pháp dị thục sinh nên trong trường hợp không có mắt, tai v.v... thì được mắt, tai v.v... Vì thế luận Bà-sa chép: Không có trường hợp nhãn do dị thục sinh lại nằm ngoài nhãn được nuôi lớn. Cũng giống như người chồng lên người, lò chất lên lò, nuôi lớn ngăn ngừa dị thục cũng thế. Thật ra cũng có khi nuôi lớn nhãn lìa dị thục nhãn như trong trường hợp vô nhãn nhưng lại đắc Thiên nhãn.

Hỏi: Nuôi lớn có bao gồm phi tình hay không?

Giải thích: Không.

Hỏi: Trong trường hợp của cây lúa v.v... tuy không có ăn uống ngủ nghỉ lợi ích và chỉ nhờ phân, nước v.v... giúp đỡ mà vẫn phát triển được thì vì sao nuôi lớn không bao gồm được phi tình?

Giải thích: Nếu nói chung, trưởng dưỡng cũng bao gồm phi tình vì có phân nước làm duyên giúp cho nuôi lớn. Nuôi lớn nói đền ở đây chỉ là thắng duyên lợi ích loài hữu tình, pháp ngoài phi tình không có thắng duyên lợi ích nên không gọi là nuôi lớn.

"Thanh có đẳng lưu" cho đến "tùy theo dục chuyển". Thanh có hai loại chẳng phải dị thục sinh. Sắc dị thục nhậm vận mà sinh, tùy theo các điều kiện tương ưng trong lúc thanh lại tùy thục sinh mà chẳng phải dị thục.

17. Dẫn luận để hỏi:

"Nếu thế thì không nên" cho đến "tướng phạm âm thanh" là dẫn luận để hỏi: Nếu thanh chẳng phải dị thục thì luận này không nên nói lìa lời nói thô ác sẽ chiêu cảm được tướng Phạm âm thanh trong ba mươi hai tướng của đại sĩ.

"Có thuyết thanh thuộc" cho đến "duyên kích phát thanh" là đáp, có hai thuyết. Đây là Sư thứ nhất: Có nói thanh thuộc giai đoạn thứ ba trong tiến trình xoay vần sinh khởi (đệ tam truyền), tuy xoay vần qua nhiều giai đoạn và do nghiệp sinh nhưng không chiêu cảm trực tiếp nên chẳng phải dị thục. Nghiệp là đệ nhất truyền, từ nghiệp sinh ra đại chủng là thứ hai truyền, từ đại chủng lại phát khởi thanh là đệ tam truyền, theo lý thì lẽ ra có đệ tứ, đệ ngũ truyền nhưng không nói. Thanh từ đại chủng dị thục phát sinh còn chẳng phải dị thục huống chi từ trưởng dưỡng đẳng lưu sinh thanh. Lý này không có gì nghi ngờ nên không nói riêng. Lại giải thích: Nêu lập lượng thì thanh chẳng phải dị thục, vì thuộc đệ tam truyền, tức cũng giống như trường hợp thọ nhận thân thiện ác.

Hỏi: Nếu thanh từ nghiệp và đại chủng sinh và bổn đại chủng này vốn là dị thục thì như thế thanh này được sinh từ loại đại chủng nào? Từ thanh này chẳng?

Giải thích: Trước tiên chỉ có một mình đại chủng dị thục, nếu lúc đó được kích động thì sinh ra thanh, nếu không kích động thì chỉ có một mình đại chủng.

Hỏi: Nếu vậy thì đại chủng ở hiện tại lẽ ra không phải là sắc sở tạo?

Giải thích: Nếu thừa nhận điều này cũng không có lỗi vì thế luận Chánh lý quyển hai mươi giải thích "đại chủng đối với sắc sở tạo chẳng phải nhân câu hữu" có nói: Nghĩa là có khi thành tựu các sắc sở tạo mà không phải là bốn đại chủng, hoặc có khi thành tựu đại chủng năng tạo mà chẳng phải sắc sở tạo. Giải thích: có nghĩa là bậc Thánh sinh ở cõi Vô sắc, thành tựu giới vô lậu ở cõi dưới mà lại không thành tựu đại chủng năng tạo, ở cõi dục và cõi sắc thành tựu định cộng giới ở quá khứ và vị lai mà lại không thành tựu đại chủng năng tạo, ở cõi Dục từ thứ hai niệm trở đi thành tựu giới ở quá khứ và hiện tại mà không thành tựu đại chủng năng tạo ở quá khứ. Nếu lúc mới thọ giới biệt giải thoát thì bắt đầu có bốn đại chủng đẳng lưu, các đại chủng này về sau sẽ tạo thành vô biểu ở vị lai. Như vậy tuy thành tựu đại chủng ở hiện tại nhưng vô hiểu sở tạo vẫn cón trụ ở vị lai. Vì chưa đắc nên vẫn chưa thành tựu.

"Các trường hợp như thế" là chỉ cho sự thành tựu đại chủng mà không phải là sắc sở tạo. Y theo luận trên nên biết rằng có sự thành tựu đại chủng năng tạo mà không có sắc sở tạo.

Hỏi: Nếu vậy thì trái với luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi hai chép: "Hỏi: Nếu thành tựu đại chủng ở hiện tại thì đại chủng này có phải sắc sở tạo hay không?

Đáp: Phải. Hỏi: nếu thành tựu sắc sở tạo ở hiện tại thì sắc sở tạo này có phải là đại chủng hay không? Đáp: Phải. Vì không có trường hợp đại chủng hiện tại mà không có quả và cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà không có nhân". Bà-sa đã nói như vậy vì chẳng phải hiện tại đại chủng không có quả, nên biết, đại chủng hiện tại đều có sở tạo sắc chứ không phải hiện hữu độc lập (tồn tại một mình). Giải thích: Ý của các luận đều khác, không phiền phải giải thích, hoặc có thể cũng không trái nhau vì Bà-sa chỉ nói theo phần nhiều mà nói. Nếu chẳng phải vậy, thì như khi thọ giới, vừa mới khởi niệm sẽ tạo giới ở đời vị lai, đâu được thành tựu giới vị lai đó?

Hỏi: Đại chủng đẳng lưu đợi tạo giới thể ở vị lai nên có thể tồn tại một mình ở hiện tại, trong lúc đại chủng dị thục chẳng phải đợi tạo giới thể vị lai thì lẽ ra không nên tồn tại một mình ở hiện tại?

Giải thích: Tuy nghĩa bất đồng nhưng đều thuộc đại chủng. Đẳng lưu đã dung chứa hiện tại thì dị thục cũng có thể làm như vậy mà không có gì phi lý. Lại giải thích: Hiện tại không có đại chủng dị thục, không có sắc sở tạo, phần trích dẫn Bà-sa trên đây đã quá rõ ràng. Đã nói không có trường hợp có đại chủng ở hiện tại mà lại không có quả cho nên biết rằng không có đại chủng hiện tại tồn tại một mình, không có trường hợp có sắc sở tạo ở hiện tại mà lại không có nhân cho nên biết rằng không có sắc sở tạo tồn tại một mình ở hiện tại. Cho nên biết đại chủng đối với pháp vô biểu của niệm sau này tuy không phải là nhân sinh nhưng vẫn là y nhân.

Hỏi: Nếu vậy thì trái với Chánh lý luận này cho rằng thành tựu đại chủng năng tạo mà chẳng phải sắc sở tạo. Điều này chứng tỏ cũng có đại chủng năng tạo nhưng không có sắc sở tạo.

Giải thích: Luận Chánh Lý chủ yếu trình bày lại nghĩa của Sư khác; khi nghiên cứu toàn bộ văn luận Bà-sa đều không có thuyết này như vậy nên đây chỉ là ý riêng của từng bộ luận không nhọc giải thích; hoặc có thể cũng không trái nhau, như khi thọ giới, đại chủng ở niệm đầu tạo thành giới của sơ niệm thì đại chủng này cũng có thể sẽ tạo thành một thời kỳ vô biểu trong thân ở vị lai. Thật ra, "thành tựu đại chủng sơ

niệm này cũng là lúc thành tựu vô biểu sở tạo ở hiện tại", chẳng qua chỉ vì dựa vào sự thành tựu giới thể ở tương lai nên mới nói như vậy. Đối với chủ trương "thành tựu đại chủng năng tạo mà không có sắc sở tạo" của luận Chánh lý thì giải thích này cũng không có gì trái.

Hỏi: Nếu nói thanh không do đại chủng dị thục tồn tại một mình đầu tiên tạo thành, vậy thì do loại đại chủng nào tạo thành? Nếu cho rằng có thanh thì có đại chủng, không có thanh thì không có đại chủng vậy sắc dị thục đã dứt rồi nay lại được nối tiếp như vậy sẽ trái với bổn tông; nếu nói được tạo thành bởi loại đại chủng dị thục đã từng tạo thành thân căn v.v... thì như vậy một bốn đại chủng lại có thể tạo hai sắc hữu đối và cũng lại trái với bổn tông, nếu nói đại chủng dị thục đã tạo thân căn v.v... là duyên, thanh chỉ sinh khi được kích động, y theo ý nghĩa đại chủng chỉ là duyên để gọi đại chủng là thứ hai truyền, kế sau đó thanh khởi, là đệ tam truyền và thật sự thanh chỉ được đại chủng nuôi dưỡng, đẳng lưu đại chủng tạo thành thì giải thích như vậy sẽ không có gì sai trái nhưng đâu có gì khác với đệ tứ, đệ ngũ truyền, đã không cần dùng đại chủng dị thục tạo thành thì đâu cần phải nói đến trường hợp riêng của đệ tam truyền.

Giải thích: Đại chủng dị thục tuy không trực tiếp tạo thành thanh giới nhưng y theo ý nghĩa duyên dụng của nó để gọi thanh là đệ tam truyền cũng không có lỗi.

"Hữu thuyết thanh thuộc" cho đến "đây là sinh thanh" là lời giải đáp của Sư thứ hai: "Có thuyết cho rằng thanh thuộc đệ ngũ truyền, tuy xoay vần qua nhiều giai đoạn kể từ khi được nghiệp sinh, nhưng lúc đầu không phải là sự chiêu cảm trực tiếp nên chẳng phải dị thục. Điều này nghĩa nghiệp là đệ nhất truyền, do nghiệp chiêu cảm nên có đại chủng tạo thân căn v.v... là thứ hai truyền, bên cạnh loại đại chủng này lại có đại chủng nuôi lớn tạo thân căn v.v... là đệ tam truyền, từ loại sắc pháp nuôi lớn này sinh khởi đại chủng Đẳng lưu là đệ tứ truyền, từ loại đại chủng đẳng lưu này mới sinh khởi thanh là đệ ngũ truyền, lẽ ra cũng thừa nhận có đệ tứ truyền nhưng không nói đó là bỏ qua không nói, hoặc có thể ảnh hiển, hoặc thanh nuôi lớn tuy ở một chỗ nhưng lại gián đoạn, nếu dựa vào sự luân lưu không dứt để nói chẳng phải dị thục thì đứng về lý điều này hơi khó hiểu cho nên không nói, nếu thanh đẳng lưu hoàn toàn gián đoạn nên nói chẳng phải dị thục thì đứng về lý tương đối rõ ràng nên mới y theo điểm riêng này".

Ý Sư này nói đại chủng nuôi lớn tạo thanh nuôi lớn, đại chủng đẳng lưu tạo thanh đẳng lưu cho nên mới thừa nhận rằng: Có đệ tử và đệ

ngũ truyền, chẳng phải dị thục và vì không phải do đại chủng dị thục tạo thành, nên không thừa nhận có đệ tam truyền. Vì thế luận Chánh lý nói Sư thứ hai giải thích rằng: "Có thuyết cho rằng thanh chẳng phải dị thục, và nếu như vậy thì đại chủng dị thục tạo ra cái gì? Vì thế nên thừa nhận thanh thuộc đệ tứ hoặc đệ ngũ truyền và chẳng phải dị thục. Nghĩa là từ nghiệp sinh đại chủng dị thục, từ loại đại chủng này lại sinh tiếp đại chủng nuôi lớn, từ loại đại chủng này lại sinh tiếp đại chủng đẳng lưu; đại chủng nuôi lớn phát thanh nuôi lớn, đại chủng đẳng lưu phát thanh đẳng lưu". Lại giải thích Sư này có một giải thích riêng. Luận Bà-sa quyển một trăm mười tám cũng nói đến đệ tam và đệ ngũ truyền giống như luận. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy lại chép: "Hỏi: Các loài hữu tình khi miệng phát thanh thì ở đâu là chỗ được đại chủng tạo? Đáp: Có thuyết cho rằng đó là cổ họng, hoặc là tim, hoặc là lỗ rún". Lời bình: Nói chung thanh này do đại chủng của tất cả các bộ phận trong cơ thể tạo thành, nếu phân tích chi tiết thì loại ngữ thanh nhỏ nhẹ do đại chủng ở cổ họng tạo thành, các thanh như la hét, kêu gào v.v... thì do đại chủng toàn thân tạo. Hiện tại thấy sự rướn mình này là trạo động.

"Nếu thế thì thân thọ" cho đến "thì trái với chánh lý". Luận này tuy trình bày hai giải thích khác nhau cùng lúc nhưng luận chủ lại đồng tình với giải thích của Sư sau và phá bỏ giải thích của Sư trước: Nếu cho rằng âm thanh này khởi nhờ loại đại chủng do nghiệp sinh, thuộc đệ tam truyền và chẳng phải dị thục thì trong trường hợp thọ tương ưng của thân thức được sinh từ loại đại chủng do nghiệp tạo cũng có thể gọi nghiệp là đệ nhất truyền, đại chủng dị thục là thứ hai truyền, thân thọ do loại đại chủng này sinh là đệ tam truyền, thân thọ và thanh đều là đệ tam truyền thì lẽ ra chẳng phải dị thục và thọ cũng chẳng phải dị thục giống như thanh thì trái với luận Chánh lý vốn chủ trương thọ thuộc dị thục. luận Chánh lý chống chế rằng: "Câu hỏi này không đúng vì không phải các thân thọ đều do đại chủng hoặc do loại đại chủng được nghiệp sinh phát ra, cũng chẳng phải tất cả thân thọ đều là dị thục. Thật ra các thân thọ có khi được tạo thành từ loại đại chủng chẳng phải do nghiệp sinh có khi được tạo thành mà không do đại chủng nào cả, nghĩa là thân thọ sinh khởi phải dựa vào các duyên thân, xúc và thân thức, như vậy tức là có duyên vào đại chủng bên ngoài nhưng không nhất thiết phải đợi loại đại chủng do nghiệp chiêu cảm mới sinh khởi được. Xét về lý điều này không có gì trái vì thế thọ vẫn thuộc dị thục". Luận Chánh lý chống chế rằng: Thân thọ sinh khởi chẳng phải đều do đại chủng mà là dựa vào các duyên phi đại chủng như thân, xúc và thân thức. Nếu như do

đại chủng sinh mà không phải chỉ do loại đại chủng nghiệp cảm sinh ra thì cũng có nghĩa là do các loại đại chủng phi nghiệp cảm như nuôi lớn, đẳng lưu sinh, nếu do loại đại chủng nghiệp cảm sinh và không chỉ có dị thục mà đồng thời thuộc cả thiện ác, do ba nghĩa này bất định nên có cả dị thục, ý chống chế đệ tam truyền. Nếu theo Sư Câu-xá phá bỏ rằng: Nếu nói thân thọ sinh khởi từ đại chủng, phi đại chủng nên có cả dị thục thì thanh vốn chỉ sinh từ đại chủng tức không có dị thục. Sắc cũng chỉ từ đại chủng sanh lẽ ra không có dị thục. Nếu nói thân thọ sinh khởi từ các đại chủng dị thục, nuôi lớn, đẳng lưu và dị thục thì phải chấp nhận rằng: Thanh cũng từ ba thứ đại chủng này sinh nên vẫn có cả dị thục; nếu ông nói thân thọ do đại chủng dị thục sinh, cũng chẳng phải tất cả đều là dị thục mà có trường hợp thuộc thiện hoặc ác thì chúng tôi cũng đâu có nói tất cả thân thọ vốn từ đại chủng dị thục sinh đều thuộc dị thục và còn thuộc cả thiện ác. Phá bỏ lý ở đây y theo chủ trương "thân thọ thuộc dị thục và sinh từ loại đại chủng do nghiệp cảm dẫn" để đặt vấn đề: Nếu ông nói rằng: Thanh thuộc đệ tam truyền nên chẳng phải dị thục thì "đệ tam truyền" ở đây không có tính cách quyết định, vì nếu y cứ theo đệ tam truyền của thân thọ dị thục thì thanh thuộc dị thục nhưng nếu y cứ theo đệ tam truyền của thân thọ thiện ác thì thanh lại chẳng thuộc dị thục. Tôi y theo tánh chất bất định của luận cứ "đệ tam truyền" này để chỉ rõ chỗ sai lầm của ông, ông nói rằng: Thân thọ bất định nên thuộc dị thục, chỉ thêm tốn công mà cuối cùng cũng chẳng chống chế được vì thế thanh chẳng thuộc đệ tam truyền. Đã phá bỏ giải thích của Sư đầu, Sư sau lại lập. Luận luận Chánh lý lại chống chế đệ tam truyền rằng: Chẳng lẽ không giống như các trường hợp từ đại chủng vô ký phát sinh thanh thiện ác, từ hữu chấp thọ phát sinh vô chấp thọ, từ thân cảnh giới phát sinh nhĩ cảnh giới; cũng như vậy, nếu nói từ đại chủng dị thục phát sinh pháp chẳng phải dị thục thì có gì trái nhau? Sư Câu-xá phá rằng: Nói về lý thì đại chủng tạo sắc vốn không chắc chắn; thanh do loại đại chủng dị thục này phát sinh đã chẳng phải dị thục thì là pháp gì? Nếu là nuôi lớn thì đúng ra phải do loại đại chủng nuôi lớn tạo thành, nếu là đẳng lưu thì lẽ ra phải do loại đại chủng đẳng lưu tạo thành; Vì sao lại nói rằng: do đại chủng dị thục tạo?

"Tám vô ngại giả" cho đến "chẳng phải nuôi lớn" là giải thích câu ba và câu bốn, trước sau ngang bằng nhau gọi là "Đẳng". Lưu loại tương tợ gọi là "lưu", hoặc quả tiếp theo nhân gọi là "Lưu". Các dị thục sinh tuy cùng khởi từ một loại nhưng vì muốn trình bày các tánh chất riêng nên bỏ cái chung mà nói về cái riêng vì thế chỉ nói là dị thục.

Pháp nào không nhiếp thuộc dị thục mới gọi là Đẳng lưu, nếu y theo dụng, nuôi lớn cũng có ở cõi Vô Sắc. Ở đây y theo thể nên không nói về nuôi lớn.

17. Giải thích ba giới còn lại:

"Dư là bốn pháp còn lại" cho đến "hữu tánh đẳng lưu" là giải thích ba giới còn lại, rất dễ hiểu.

"Thật chỉ có pháp" cho đến "chỉ danh là có thật" là giải thích thật chỉ có pháp, ở đây y theo thật chỉ là vô vi.

"Ý pháp ý thức" cho đến "gọi là pháp giới" là giải thích câu thứ sáu. Ý, pháp, ý thức có "nhất sát-na", nghĩa là ở giai đoạn khổ pháp nhẫn thuộc sơ vô lậu, chẳng phải đẳng lưu, nên gọi là nhất sát-na, tức rốt ráo không từ nhân đồng loại sinh ra nên gọi là nhất sát-na. Các pháp hữu vi khác không có pháp nào chẳng phải Đẳng lưu. Tâm ở khổ nhẫn vị gọi là ý giới, ý thức giới; Sau đó gọi là ý, đối với trước gọi là ý thức. Các pháp câu khởi còn lại tức các pháp tương ưng gọi là Pháp giới. Nói "sơ khổ nhẫn" là chấp nhẫn ở hiện tại vì thế luận Chánh lý chép: Điều này nghĩa là sự vận hành ở chính hiện tại mà không phải Đẳng lưu. Hỏi: Vì sao chỉ nói nhẫn ở hiện tại cũng chẳng phải vị lai? Giải thích : Khổ nhẫn hiện hành chẳng phải Đẳng lưu và có nghĩa quyết định trong lúc khổ nhẫn ở phàm vị thuộc vị lai tuy chẳng phải Đẳng lưu nhưng đến Thánh vị "trụ bất sinh", tức là quả đẳng lưu của khổ nhẫn hiện tại, nên chẳng phải sát-na, nghĩa ấy không quyết định. Hỏi: Như thượng nhẫn hiện hành, hạ nhẫn ở vị lai trụ ở pháp bất sinh, chẳng thuộc đẳng lưu lẽ ra là sát-na, vì sao chỉ chấp nhẫn ở hiện tại. Giải thích: Khổ nhẫn gọi là nhất sát-na vì có hai nghĩa hiện hành và phi đẳng lưu, như bất sinh hạ nhẫn" tuy cũng là phi đẳng lưu nhưng lại thiếu hiện hành, cũng giống như khổ pháp trí v.v... tuy có hiện hành nhưng chẳng phải phi đẳng lưu và như thượng nhẫn bất sinh đều thiếu cả hai nghĩa. Các trường hợp còn lại tùy theo từng điều kiện tương ưng riêng mà giải thích trên nền tảng này. Nếu theo luận Chánh lý thì có hai giải thích về năm loại. Giải thích đầu giống như luận này. Giải thích thứ hai rằng: Lại có Sư khác cho rằng tất cả các pháp đều có thật sự và thật tướng. Vì thế nói trừ pháp vô vi tất cả đều là một sát-na, biến diệt nhanh chóng, trừ tâm sơ vô lậu và các pháp giúp đỡ cho pháp hữu vi, tất cả đều là Đẳng lưu. Một phần nhỏ của mười sắc là cho nuôi lớn, một phần nhỏ của mười bảy giới là dị thục sinh. Vì lẽ đó năm sắc căn bên trong như mắt, tai v.v... đều có hai loại là cho nuôi lớn và dị thục sinh. Tuy có ba thứ khác là dị thục, nuôi lớn và đẳng lưu nhưng không có tánh riêng, nghĩa lại lẫn lộn nên không

nói; các pháp còn lại y theo đây rất dễ hiểu. Thanh giới có hai, năm thức cũng vậy; ý, ý thức có ba, sắc v.v... cũng vậy; pháp giới có bốn, tức trừ cho nuôi lớn.

"Đã nói như thế" cho đến "độc câu đắc phi đẳng" dưới đây thứ mười lăm: môn Đắc, Thành tựu đẳng "Độc đắc" là câu thứ nhất và thứ hai; "câu đắc" là câu thứ ba; "phi" là câu bốn; "Đẳng" là dều có thành tựu v.v... Ở đây nói chung các việc như Đắc, thành tựu, Xả, Bất thành, như luận Bà-sa có nói nhưng vì sợ rườm rà nên chỉ nói là "đẳng".

Hỏi: Đắc và Thành tựu có gì khác nhau, Xả và Bất thành tựu có gì khác nhau?

Giải thích: Hoàn toàn khác nhau. Nếu pháp nào vào lúc này mới có, tướng sinh thì gọi là đắc, nếu lưu chuyển đến hiện tại thì gọi là thành tựu. Lúc đắc thì không gọi là thành tựu và lúc thành tựu không gọi là Đắc. Vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: Bất tận trí, khi thành Phật cũng không được gọi là Đắc huống chi ở định diệt tận. Bồ-tát lúc trụ định kim Cương Dụ gọi là Đắc tận trí vì lúc đó thể của đắc sinh nên mới gọi là Đắc". Luận Chánh lý nói lúc thể của đắc sinh thì gọi là Đắc, cho nên biết rằng lúc pháp có tướng sinh là đắc và lưu chuyển đến hiện tại mới gọi là thành tựu. Dù cho có văn nói rằng pháp có tướng sinh gọi là thành tựu thì đó là đối với pháp đắc nhưng lại gọi tên là thành tựu và trong trường hợp nói pháp trôi chảy đến hiện tại là Đắc, tức là đối với pháp Thành tựu mà lại gọi là đắc. Nếu pháp trước đó hằng khởi nối tiếp, nay bỗng nhiên gặp duyên không có tướng sinh thì mặc dù vẫn còn ở hiện tại nhưng lại gọi là xả, cho đến giây phút sau đó pháp này bị mất đi mới gọi là bất thành. Lúc xả chưa gọi là bất thành, lúc bất thành thì không gọi là xả. Lúc khổ pháp nhẫn tướng sinh thì gọi là đắc Thánh tánh, không gọi là thành tựu, nếu trôi chảy đến hiện tại thì gọi là thành tựu Thánh pháp, không gọi là đắc. Lúc thế đệ nhất pháp có ở hiện tại thì gọi là xả tánh Dị sinh mà không nói là bất thành tựu, nếu đã lùi vào quá khứ thì mới gọi là bất thành tựu, không gọi là xả. Nếu xả tánh Dị sinh vào đúng lúc đắc Thánh tánh thì gọi là Đắc, xả cùng lúc; nếu không thành tựu tánh dị sinh vào đúng lúc thành tựu Thánh pháp thì gọi là thành tựu, bất thành tựu cùng lúc. Các pháp còn lại y theo đây mà biết. Lại nên biết rằng: Lúc sắp thành tựu gọi là Đắc, lúc sắp bất thành tựu gọi là, vì thế luận Chánh lý quyển năm mươi sáu chép: Thông thường nói đắc, xả là y theo sự sắp sửa. Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi năm lại nói: Ở giai vị các dị sinh cho đến vị tăng thượng nhẫn, đối với căn vô lậu không có sự xả, đắc, diệt hay khởi, lúc trụ ở

pháp thế đệ nhất, đối với căn vô lậu thỉ chẳng phải xả mà là đắc, không phải diệt mà là khởi; lúc các bậc Thánh trụ ở khổ pháp trí nhẫn cho đến đạo pháp trí thì đối với căn vô lậu chẳng phải xả mà là đắc, lại vừa diệt vừa khởi; lúc trụ ở đạo loại trí nhẫn, đối với căn vô lậu thì vừa xả vừa đắc, lại vừa diệt vừa khởi. Luận Bà-sa và luận Chánh lý có nói nhiều về vấn đề này không thể nói hết.

Hỏi: Nếu đắc và thành tựu không cùng thời, thì vì sao luận Bà-sa quyển một trăm sáu mươi hai lại nói: "Đắc chỉ có ở đầu trong khi thành tựu có ở cả giai đoạn đầu lẫn giai đoạn sau"?

Giải thích: Đó là y theo thành tựu để nói giai đoạn trước sau, chứ không phải y theo giai đoạn đầu của đắc, vì lúc có đắc thì chưa có thành tựu. Có bậc cổ đức nói rằng: "Thành tựu bao gồm cả mới và cũ, đắc chỉ có mới; bất thành tựu bao gồm cả mới và cũ; lúc đắc gọi là thành tựu, lúc xả gọi là bất thành tựu". Giải thích này không đúng.

"Luận chép" cho đến "trừ tướng" trước: ở đây là nói Đắc, nghĩa là sanh ở cõi Dục khi sinh từ thai, trứng hay nơi ẩm thấp thì sẽ dần dần được nhãn căn (tiệm đắc nhãn) phân biệt với nhãn căn đắc ngay tức khắc (đốn đắc nhãn) sắc căn thuộc vô ký, chẳng thành ở quá khứ, vị lai, khi khởi gọi là Đắc. Thức có cả ba tánh và có thể đắc trước đó hay sau đó. Thức đã có từ trước nên nay không gọi là Đắc. Tuy cũng có trường hợp bị mù bẩm sanh và dần dần xả bỏ mắt, tai v.v... nhưng vì khi diệt ở cõi Dục lại sinh trở lại cõi Dục nên gọi là Đắc nhãn mà không đắc thức. Nếu từ nhị định trở lên, sinh ở cõi Dục v.v... thì khi mới bắt đầu khởi tâm được gọi là đắc thức, không phải đắc nhãn. Nếu diệt ở cõi Vô sắc và sinh ở cõi Dục v.v... thì được cả nhãn và thức, vì sinh ở cõi Dục vốn bất định nên phải nói theo tiệm đắc nhãn. Lại giải thích: Vì bỏ qua không nói chứ chẳng phải đều đã nêu hết. Lại giải thích: Nói tiệm đắc nhãn cũng thuộc về các trường hợp này. Khi diệt ở cõi Vô sắc và sinh vào ba định trên thì lúc mới khởi tâm liền được nhãn căn nên gọi là đắc nhãn, thức lúc đó chưa khởi nên không gọi là đắc. Câu thứ hai: Khi sinh ở nhị định thì nhãn thức hiện khởi và vì thức hiện khởi nên gọi là Đắc. Nói "hiện" nghĩa là chính, "khởi" nghĩa là sinh. Thức ở tướng sinh gọi là hiện khởi, lúc đó gọi là Đắc, nhẫn trước đã thành nên không gọi là Đắc. Khi diệt ở nhị định và sinh ở cõi Dục, lúc bắt đầu khởi tâm ở giai đoạn sơ định thì đã có thức nên gọi là Đắc Thức. Khi diệt ở cõi Dục tức đang ở vào giai đoạn tử cho đến lúc có tướng sinh thì gọi là sinh ở cõi dưới, bấy giờ gọi là đắc, nhãn đã thành trước nên không gọi là Đắc. Câu thứ ba và câu bốn, có thể căn cứ vào đây để biết. Nên biết sinh ở ba địa

trên và khởi nhãn thức ở cõi dưới thì chỉ có tánh vô ký, nên Bà-sa quyển bảy mươi ba chép: Trong trường hợp này nhãn thức y cứ nhãn ở cảnh giới của mình (tự địa) và duyên sắc ở cõi dưới thì gồm có hai loại, tức là trừ nhiễm ô; nếu duyên sắc của tự địa thì có ba loại; nếu y theo nhãn của cõi trên thì chỉ có vô phú vô ký. Nhãn thức thuộc thiện và nhiễm ô chỉ sinh ở tự địa và chỉ bao gồm các tánh hiện tiền, do đâu chắc chắn lệ thuộc vào sanh.

Hỏi: Sinh ở ba định trên, khởi ba thức dưới thì là vô ký nào?

Giải thích: Vì chỉ nương vào định để khởi nên thuộc uy nghi vô ký; tâm dị thục sinh không khởi ở cõi khác. Công xảo không có ở cõi trên, thức ở cõi dưới cũng chẳng phải quả chung cho nên biết chỉ có uy nghi.

Hỏi: Sinh ba định trên và khởi (hai thông) nhãn thông, và nhĩ thông ở cõi dưới thì thuộc loại vô ký nào?

Giải thích: Luận chủ Đạt-ma-đa-la của luận Tạp Tâm khi soạn luận Đối pháp tạng có chép: Thiên nhãn, "Hai thông thuộc uy nghi vô ký. Công xảo chỉ có ở cõi Dục, dị thục không khởi ở các cõi khác, tâm biến hóa lại chỉ do ý, như vậy đã không phải ba tánh kia cho nên biết rằng: Hai thông chắc chắn thuộc uy nghi". Giải thích này không đúng vì trái với lý giáo. Phần cuối của luận này có nói rằng: Tâm uy nghi của cõi sắc sinh từ năm tâm trong số hai mươi tâm. Nghĩa là năm tâm của tự giới trừ thông quả ra đều có công năng sinh bảy tâm tức bốn tâm của tự giới trừ gia hạnh và thông quả, hai tâm nhiễm ô của cõi Dục và một tâm nhiễm ô của cõi Vô sắc. Nếu nói hai thông thuộc uy nghi thì lẽ ra phải sinh gia hạnh thiện tâm, như tâm biến hóa do định dẫn khởi cùng với định sinh nhau mà không sinh nhau với các tâm khác, hai thứ nhãn thông và nhĩ thông cũng vậy, vốn đã do định dẫn khởi thì phải sinh nhau với định, mà không phải với các tâm khác. Nếu nói tâm uy nghi có công năng sinh khởi ở định thì không đúng vì trái với văn luận, cho nên chắc chắn uy nghi không sinh gia hạnh. Nếu nói sinh ở ba định trên, khởi thông ở cõi dưới, không phải nhập định mà tùy theo sự thích ứng nhập vào các tâm sinh đắc của ba định trên, đây cũng không đúng, sinh ở cõi trên mà khởi tâm ở cõi dưới. Dù cho thừa nhận giải thích này thì trong trường hợp sinh ở giai đoạn ba thừa vô học của cõi Dục, khởi hai thông ở cõi trên thì xuất phát từ tâm nào? Đã không có phiền não thì không thể ra khỏi nhiễm ô, thân sinh ở cõi dưới thì không thể khởi thiện tâm sinh đắc ở cõi trên, không khởi tâm sanh đắc thiện ở địa khác, luận Chánh Lý có văn nói, như ở dưới sẽ dẫn cũng như ở các cõi khác. luận Chánh

lý có văn: Cũng không thể khởi văn tuệ ở địa khác, vì văn tuệ do thiện tâm sinh đắc dẫn khởi, nay đã không thể khởi thiện tâm sinh đắc thì tâm văn tuệ cũng không thể nào khởi được. Không khởi thiện tâm văn tuệ ở địa khác. Bà-sa có văn cũng như ở dưới dẫn: Dù cho khởi được đi nữa thì văn tuệ cũng không thể sinh vì tâm uy nghi không thể sinh thiện tâm gia hạnh. Tu tuệ là gia hạnh thì đúng ra uy nghi cũng không thể sinh. Dị thục sinh tâm không khởi ở các cõi khác, tâm biến hóa chỉ sinh nhau với định tâm. Vả lại uy nghi ở cõi trên không thể sinh thiện và vô phú ở cõi Dục. Như Quảng tâm nói: do đây mà nêu trách, cho nên biết kia chấp thiên mắt, tai: thông là tâm uy nghi, lý cũng không thành lập. Luận sư Đức Quang ở phương tây trong Tập Chân Luận lại nói rằng: Nhãn thông Nhĩ thông thuộc tự tánh vô ký chứ chẳng phải bốn vô ký. Điều này cũng không đúng. Khi phân tích tâm, các luận chỉ nói hai mươi tâm, nay kể thêm tự tánh vô ký thành ra có hai mươi mốt tâm thì cũng phi lý. Nay căn cứ vào chánh giải thì trong bốn vô ký, Nhãn thông thuộc thông quả vô ký. Nên biết thông quả có nghĩa rất rộng, các tâm biến hóa đều hẹp cũng như phi đắc là rộng, mà các tánh dị sinh lại hẹp. Đã nói hai thông thuộc thông quả, cùng định sinh nhau thì không có ngại gì. Hỏi: nếu Hai thông thuộc thông quả thì đồng với hóa tâm. Trong lúc các luận đều nói hai thông biến hóa khắp ba đời mà thành tựu, sinh ở ba định của cõi trên có thể thành tựu hóa tâm ở cõi dưới, như vậy không biết hai thông có thành tựu hóa tâm được không? Nếu nói thành tựu v.v... trở xuống thì không nên nói sinh ở ba định trên nhãn thức thành tựu mới gọi là Đắc thức. Nếu nói không thành tựu v.v... trở xuống thì cùng các hóa tâm đều là thông quả, đều là vô ký, thì làm sao thành tựu hóa tâm ở cõi dưới mà không thành tựu hai thông? Giải thích: Sinh ở ba định trên, thành tựu hai thông ở cõi dưới nên gọi là thông quả, nếu thành tựu hóa tâm thì luận không nói là thành tựu vì chỉ có tánh cách tạm thời. Lại giải thích: Sinh ở ba định trên mà không thành tựu hai thông ở cõi dưới. Thông quả có hai:

1) Ở tại ý thức có năng lực mạnh mẽ, sinh ở cõi trên thành tựu tâm ở cõi dưới như tâm biến hóa.

2) Ở năm thức, có năng lực hơi yếu, không thể thành tựu tâm cõi dưới.

Nếu thuộc về tự địa thì dựa vào tự địa để phát khởi, tức đắc được ở cả ba đời như “thiện tập tự địa uy nghi”, công xảo đắc được ở cả ba đời. Các luận nói: Hai thông được ở cả ba đời là y theo hai thông ở Sơ định. Nếu sinh ba định trên, khởi hai thông ở các cõi dưới thì đó chỉ là

“pháp câu”, như mượn tạm ba thức ở dưới và tâm uy nghi không phải “thiện tập” chỉ là pháp câu đắc. Luận này chép: Không thành tựu hạ tâm là y theo điều trên.

Hỏi: Nếu sinh ở cõi trên mà không thành tựu hai thông ở các cõi dưới thì khi thân ở cõi Dục xa lìa nhiễm ô lẽ ra cũng không thể thành tựu hai thông ở các cõi trên. Trong lúc các luận lại nói năm thông đều tu lìa nhiễm mà đắc. Đã có lìa nhiễm đắc thì biết rõ rằng có thể thành tựu ở địa khác, vì sao nói rằng: Sinh ở cõi trên không thành tựu ở cõi dưới nhưng sinh ở cõi dưới lại thành tựu ở cõi trên?

Giải thích: Sinh ở cõi dưới nhưng lại thành tựu hai thông ở cõi trên là việc dễ trong lúc sinh ở cõi trên thành tựu ở cõi dưới thì khó nên nói là bất thành. Lại giải thích: Sinh ở ba định cõi trên có khi thành tựu và cũng có khi không thành tựu hai thông ở cõi dưới. Nếu tu tập nối tiếp thì thành, nếu không nối tiếp thì bất thành vì bất định nên không nói thành.

“Đẳng là nnếu có ” cho đến “là trừ tướng” trước là nói thành tựu bốn trường hợp, câu thứ nhất: Sinh ở ba định trên chứng tỏ chắc chắn thành tựu nhãn; nhãn thức không khởi chứng tỏ không thành tựu thức. Câu thứ hai: Sinh ở cõi Dục chứng tỏ chắc chắn thành tựu thức; chưa được đã mất chứng tỏ không thành tựu nhãn. Câu thứ ba: Sinh ở cõi Dục chứng tỏ thành tựu thức, đắc nhãn không mất chứng tỏ thành tựu nhãn. Sinh ở phạm thế chứng tỏ nhãn và thức đều được thành tựu; sinh ở ba định trên chứng tỏ thành tựu nhãn, chánh thấy sắc tức thành tựu thức, nói “chính lúc thấy sắc” là nói biết pháp hiện gọi là thành.

“Nhãn giới như thế” cho đến “lại nói đẳng v.v...” trở xuống là loại thích. Nếu lấy nhãn đối với sắc thì có hai trường hợp:

1) Nếu được sắc thì được nhãn, vì trong đó có uẩn nên chắc chắn có căn.

2) Đắc nhãn mà không đắc sắc tức sinh ở cõi Dục dần đắc nhãn căn, thành tựu cũng có hai trường hợp: (a) Thành tựu nhãn thì thành tựu sắc; (b) Thành tựu sắc nhưng không thành tựu nhãn tức sinh ở cõi Dục mà chưa đắc nhãn căn hoặc đắc rồi nhưng bị mất.

Nếu lấy thức đối với sắc thì có bốn trường hợp:

1) Đắc thức mà không đắc sắc tức sinh ở ba định trên và nhãn thức hiện ra trước lúc ba định trên mất sinh lên cõi Dục và cõi sắc.

2) Đắc sắc mà không đắc thức tức Vô sắc mất và sinh ba định trên.

3) Đắc thức và đắc sắc, tức ở vô sắc mất ở cõi và sinh ở cõi Dục

và Phạm thế.

4) Không đắc thức cũng không đắc sắc, tức trừ các trường hợp trên.

- Thành tựu có hai trường hợp:

1) Thành tựu thức, tức thành tựu sắc.

2) Thành tựu sắc nhưng không thành tựu thức, tức sinh ba định trên mà nhãn thức không khởi, cho nên nói "đắc thành tựu đẳng, nêu ra suy nghĩ đúng như lý đối với sáu, ba lại nói ba tướng đầu đối với đắc thành. Năm thứ sau có ba, đắc và thành tựu, đồng thời năm thứ đối nhau, và xả, bất thành v.v... đều nên suy nghĩ rộng như Luận Bà sa, không cần kể ra rườm rà, vì thế văn tụng mới nói là "Đẳng".

18. Môn trong ngoài:

"Đã nói như thế" cho đến "ngoại là những thứ còn lại này: dưới đây là thứ mười sáu: môn Trong ngoài. Nói rộng về trong ngoài, lược có ba thứ nên Bà-sa quyển một trăm bốn mươi tám chép: "Có ba thứ trong ngoài khác nhau:

1) Tương tục Trong ngoài, tức tại tự thân gọi là trong, tại tha thân và phi tình số gọi là ngoài.

2) Xứ trong ngoài, tức sở y của tâm, tâm sở gọi là trong, sở duyên gọi là ngoài.

3) Tình phi tình trong ngoài, tức các pháp thuộc hữu tình số gọi là trong, các pháp thuộc phi tình số gọi là ngoài". Nay luận này chỉ y theo xứ trong ngoài. Tâm gọi là ngã, là y căn của ngã nên gọi là trong vì thế nói có mười hai pháp, các pháp ngoài là sáu cảnh như sắc, thanh v.v... không phải là sở y của ngã. Tuy các căn, thức cũng chung với sở duyên nhưng vì y theo xứ để trình bày và sở y vốn ổn định nên gọi là trong; không y theo cảnh nên gọi cảnh là ngoài.

"Ngã thể đã không có trong ngoài thì còn có gì" là hỏi.

"Ngã chấp y chỉ" cho đến "nên gọi là ngoài" là đáp. Ngã chấp tức là ngã kiến, y chỉ là tâm, tâm sở tương ưng với ngã kiến nên gọi là "ngã chấp y chỉ". Tâm là chỗ dựa của ngã nên giả gọi là ngã, các tâm khác tuy chẳng tương ưng với ngã kiến nhưng vì thuộc loại tâm nên cũng gọi là ngã. Lại giải thích: Tâm là sở duyên của ngã chấp nên gọi là "ngã chấp y chỉ". Tuy các pháp hữu lậu đều là duyên của ngã kiến nhưng vì tâm lực mạnh nên thường chấp làm ngã, các tâm vô lậu khác tuy ngã không duyên nhưng vì thuộc loại tâm nên cũng gọi là ngã.

Lại giải thích: Ngã chấp có hai:

1) Mê chấp tức ngã kiến, chỉ duyên hữu lậu.

2) Thủ chấp, tức tất cả tâm, tự tại chấp cảnh.

Đều gọi là ngã chấp Sở duyên của hai ngã chấp này tuy gồm các pháp nhưng vì tâm mạnh mẽ nên mới gọi riêng là "y chỉ" đối với tâm này giả gọi là ngã. Đây là giải thích về y chỉ trên đây nghiêng về các tâm nhưng cũng không ngại. Lại dẫn kinh chứng minh: Kinh trước nói về sự điều phục ngã, kinh sau điều phục tâm vì thế biết rằng tâm chỉ được giả gọi là ngã. Mười hai pháp như mắt, tai v.v... là sở y của giả ngã này, vì thân thiết nên gọi là trong, sáu cảnh sắc, thanh v.v... là sở duyên của giả ngã, vì không thân thiết nên gọi là ngoài. Tuy các tâm sở đều nương vào tâm vương nhưng không gọi là trong vì khác loại đối nhau, không phải sở y, không gọi là gần, sở y và tâm, khác loại đối nhau đều là sở y, nên gọi gần gũi gọi là trong. Luận Chánh lý quyển sáu trong phần giải thích "tâm là ngã" chép: "Thường vận hành tự tại đối với nội cảnh của chính mình". Sư Câu-xá bác rằng: "Không khác với giải thích thứ ba ở trên của tôi về ngã".

"Nếu thế sáu thức" cho đến "chẳng phải chỗ nương của tâm" là câu hỏi: Nếu vậy thì sáu thức ở hiện tại, vị lai khi chưa đến được vị trí của ý trong quá khứ thì chẳng phải sở y của tâm lẽ ra không gọi là trong?

Khi đến "ý vị" cho đến "vì không sửa đổi" là đáp: Sáu thức khi đến được vị trí của ý trong quá khứ không mất sáu thức giới, sáu thức ở hiện tại và vị lai khi chưa đến được vị trí của ý ở quá khứ cũng không vượt ngoài ý tướng. Từ "nếu khác với đây" trở xuống là hỏi ngược lại người ngoài, nói lên lỗi trái tông, lại nếu sáu thức ở vị lai và hiện tại không có ý giới tướng thì ý giới ở quá khứ lẽ ra cũng không lập vì tông này chủ trương tướng ba đời không thay đổi.

"Đã nói trong ngoài" cho đến "tác bất tác tự nghiệp v.v..." trở xuống là thứ mười bảy: Đồng phần và Bỉ Đồng phần. Pháp giới vì được ý thức duyên nên thường gọi là Đồng phần, mười bảy giới còn lại có cả hai loại. Tự tác nghiệp gọi là Đồng phần, không tự tác nghiệp gọi là bỉ Đồng phần.

19. Giải thích pháp đồng phần:

"Luận chép" cho đến "thường gọi là Đồng phần" là giải thích pháp Đồng phần. Trước khi giải thích pháp Đồng phần phải trình bày tướng của cảnh Đồng phần. Nói cảnh Đồng phần tức hàm ý cảnh chắc chắn làm sở duyên của thức, chắc chắn là sở duyên nghĩa bất cộng Sáu cảnh đều là sở duyên của tự thức gọi là "định sở duyên".

Hỏi: Pháp cảnh chỉ có một thức duyên nên có thể gọi là chắc chắn

nhưng năm cảnh kia đều có hai thức duyên làm sao có thể chỉ đối đãi với một thức tương ưng để tự gọi là chắc chắn? Giải thích: Tánh chắc chắn của cảnh có hai:

1) Cảnh cố định ở tâm như pháp đối với ý.

2) Tâm định đối với cảnh, như năm thức đối với cảnh.

Nếu pháp đối ý thì chắc chắn là sở duyên. Nếu năm cảnh đối với năm thức thì làm sở duyên cho định. Đối với cảnh đều có nghĩa "định", nên y theo đó để nói về Đồng phần. Thức khi đối với cảnh sở duyên tức đã sinh khởi trong quá khứ và đang sinh khởi ở hiện tại và sẽ sinh khởi ở vị lai. Nói pháp sinh là phân biệt với pháp bất sinh nên gọi cảnh sở duyên này là Đồng phần. Trên đây là nói chung về tướng Đồng phần của cảnh. Hỏi: Nếu nói về sáu cảnh thì căn cũng có khả năng chấp lấy, vì sao văn này chỉ nói thức mà không nói căn? Giải thích: Ý căn ở quá khứ không thể chấp cảnh, năm căn ở hiện tại có khi chấp cảnh, có khi không. Vì bất định nên lược qua không nói. Lại giải thích: Nói thức là đã bao gồm căn. Lúc thức chấp cảnh cũng là lúc căn chấp cảnh nên nói thức có thể biểu tượng cho căn. Ý thức vô biên là sự quán sát vô ngã, duyên tất cả các pháp trong pháp giới, chẳng có pháp nào nằm ngoài ý thức vô biên. Ý thức này đã sinh, đang sinh và sẽ sinh, vì tánh chất chắc chắn này nên thường được gọi là Đồng phần. Từ "do các bậc Thánh" trở xuống là nói riêng về quán vô ngã, rất dễ hiểu. Hỏi: Pháp giới do ý thức duyên nên gọi là Đồng phần. Mười bảy giới còn lại cũng do ý thức duyên vì sao chẳng phải Đồng phần? Giải thích: Mười tám giới gọi là Đồng phần hay bỉ Đồng phần tức là sáu căn sáu thức vì có công năng chấp cảnh nên gọi là Đồng phần. Chỉ y theo công năng chấp cảnh đều gọi là Đồng phần chứ không y theo cảnh; mà gọi là Đồng phần. Tuy được ý thức duyên nhưng không phải Đồng phần. Trong trường hợp sáu cảnh được gọi là Đồng phần, tuy y theo cảnh nhưng lại nói theo tánh chất chắc chắn của cảnh. Hai tánh chất chắc chắn của cảnh đã nói ở trên. Pháp giới được gọi là chắc chắn vì thể có tánh chắc chắn, chỉ bày ý thức duyên, không có năm cảnh còn lại. Lúc ý thức duyên cảnh chắc chắn thì gọi là Đồng phần. Nếu năm cảnh được gọi là chắc chắn thì có nghĩa là chúng cùng chắc chắn làm sở duyên, nên gọi là chắc chắn. Năm thức tự duyên các trần cảnh mà không duyên các pháp khác nên gọi là chắc chắn vì thế lúc năm thức duyên mới gọi là Đồng phần, ý thức chẳng chắc chắn. Khi duyên năm cảnh, ý thức không gọi là Đồng phần. Hoặc có thể trong sáu cảnh thì pháp cảnh chính là làm sở duyên cho ý thức, nên đối với ý thức gọi là Đồng phần, năm cảnh chính là làm sở

duyên cho năm thức, nên đối với năm thức gọi là Đồng phần, tuy cũng gồm ý duyên nhưng chẳng phải chánh nên chẳng gọi là Đồng phần. Lại giải thích: Trong sáu cảnh thì pháp cảnh chắc chắn nhưng năm cảnh kia bất định, và vì lẫn lộn nên nói theo tánh chất chắc chắn. Đối với sáu căn và sáu thức thì năm cảnh chắc chắn và một cảnh bất định vì không lẫn lộn nên dựa vào dụng để nói. Lại giải thích: về phân biệt pháp môn thì ý có sai khác. Nếu chỉ có ý duyên thì gọi là Đồng phần, nếu ý không duyên pháp nào cả thì không gọi là Đồng phần tức không có sai khác. Có khi nói theo dụng, có khi nói theo định, lại có khi nói theo tánh chất chủ yếu. Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi mốt chép: "Hỏi: Mười bảy giới còn lại cũng là cảnh được ý thức rõ biệt thì lẽ ra đều là Đồng phần và sẽ không có pháp nào là bỏ Đồng phần, vì sao nói: Có bỉ Đồng phần? Đáp: Mười bảy giới còn lại không nương vào ý thức giới, lập Đồng phần và Đồng phần kia là dựa vào sự đối đãi lẫn nhau của các căn cảnh như nhãn đối sắc, sắc đối nhãn, cho đến thân đối xúc, xúc đối thân.

Hỏi: Nếu vậy ý giới và ý thức giới chỉ nên đối pháp giới để đặt tên Đồng phần, Đồng phần kia. Nghĩa là khi duyên các giới khác thì lẽ ra chẳng gọi là Đồng phần.

Đáp: Đúng ra là như vậy. Nhưng vì ý giới và ý thức giới có công năng rõ biết tất cả các pháp nên nương vào tác dụng của chúng để đặt tên Đồng phần, cũng như trường hợp của mắt căn, nhĩ căn v.v... có công dụng thấy, nghe v.v... nên không lập thành Đồng phần kia".

"Hai thứ còn lại" cho đến "gọi là Đồng phần kia" Dưới đây là giải thích chung mười bảy giới còn lại.

20. Giải thích mười bảy giới còn lại:

"Nêu chung lược giải thích: trong đây nhãn giới" cho đến "nêu nói tự dụng": dưới đây là giải thích riêng mười bảy giới. Đây là phần giải thích mười một giới, chia làm hai: Chánh giải thích và nói về sai khác. Sau đây là Chánh giải thích: sáu căn đều đối với sáu cảnh kia gọi là Tự cảnh. Lại giải thích: Nếu năm căn chấp lấy tự cảnh nên gọi là tự cảnh, ý căn chấp lấy tất cả các cảnh cũng đều gọi là Tự cảnh. Hỏi: Từng có tác dụng ở quá khứ và sẽ có tác dụng ở vị lai nên nói là Đồng phần, vậy thì từng giác biết ở quá quá khứ và sẽ giác biết ở vị lai lẽ ra cũng đều gọi là chấp thọ. Giải thích: Chấp thọ có thể khác nhau và phải nương vào nhau mới có chấp thọ vì thế chỉ có ở hiện tại, Đồng phần y theo tác dụng, dụng không lìa thể nên dựa vào quá khứ và vị lai đều gọi là Đồng phần. Lại giải thích: Phần nghĩa là loại, có thể bao gồm đồng loại trong lúc chấp thọ chẳng phải là loại vì thế chỉ thuộc hiện tại. Hỏi:

Ý thường sinh thức nên có phải Đồng phần trong lúc ý ở giai đoạn Vô học không sinh thức lẽ ra chẳng thể gọi là Đồng phần. Giải thích: Gọi là Đồng phần có hai: Sinh thức và chấp cảnh. Ý sau vô học tuy không sinh thức nhưng lại chấp cảnh nên nói là Đồng phần. "Ca-thấp-di-la" Ca nghĩa là Ác, thấp-di-la là Danh, xưa gọi là Kế-tân-ngoa. Bản dịch Câu-xá trước đây dịch nhầm Ca-thấp-di-la là "các luận sư ở Tây phương". "Các sư Tây phương" là chỉ cho nước Ca-thấp-di-la và nước Kiện-đà-la vốn có nhiều Luận sư thuộc Thuyết nhất thiết Hữu bộ. Các vị này chủ trương pháp bất sinh có hai loại, giải thích này không đúng. Nếu pháp bất sinh có căn mà không có thức thì trong sinh cũng có, đâu riêng gì bất sinh. Nếu sinh pháp đã không được chia làm hai thì bất sinh làm sao có thể lập riêng, cho nên trái lý. Lại Luận Bà-sa lại chép: Trước đây luận sư của nước này nói có năm thứ các luận sư "phương Tây" lại nói có bốn thứ. Nay luận sư nước này nói có bốn thứ thì các luận sư "phương Tây" lại nói có năm thứ. Lúc soạn luận Bà-sa lại lấy bốn thứ làm chính cho nên biết rằng thuyết năm loại là phi lý. Đây là văn chứng. Như nhãn giới đã thế cho đến thân giới nên biết cũng vậy. Ý giới đã, đang và sẽ sinh đều là Đồng phần, vì thế bỉ Đồng phần kia chỉ có pháp bất sinh. Đời quá khứ, hiện tại ý khởi thì phải duyên cảnh, nên đều là Đồng phần; năm căn như nhãn căn, nhĩ căn v.v... khi sinh ở quá khứ, hiện tại và vị lai có khi không nhờ duyên sinh nên có Đồng phần kia, không giống như ý giới, văn còn lại rất dễ hiểu.

"Nên biết Đồng phần" cho đến "nên biết cũng thế: dưới đây là nói về sai khác. Căn là bất chung, nhãn của một người không thể thuộc nhiều người cùng sử dụng để thấy sắc nên căn không chung, năm cảnh được nhiều người thọ dụng nên gọi là chung. Vì bất cộng cho nên khi nhãn khởi dụng thì gọi là Đồng phần, tất cả pháp khác không khởi dụng, đối với nhãn này cũng gọi là Đồng phần. Đồng phần kia cũng vậy. Vì sắc là cộng pháp nên đối với sắc này khi khởi kiến thì gọi là Đồng phần, còn không khởi kiến là Đồng phần kia.

"Thanh khả như sắc" cho đến "không nên như sắc nói" là hỏi: Đối với ba cảnh hương, vị, xúc khi chấp lấy pháp này thì không thể chấp chấp pháp kia lẽ ra cũng giống như mắt, tai mà không phải giống sắc, thanh.

"Tuy có lý" này cho đến "như sắc mà nói" là đáp: Hai cảnh sắc, thanh được nhiều chúng sinh cùng thấy, nghe nên gọi là Cộng, trong khi hương, vị xúc mặc dù lúc chánh hợp với căn của một người thì những người khác không thể thọ dụng nhưng nếu ở vị lai khi chưa hợp với

căn thì đối với một người cũng như những người khác đều có thể sinh khởi tỷ thức, thiệt thức v.v... và đều càng chấp. Trường hợp của mắt, tai không giống như vậy, nên mới nói là như sắc". Lại giải thích: Giống như trường hợp ba căn tỷ, thiệt, thân của hai người cùng ngửi một mùi hương, cùng thưởng thức một vị và cùng cảm nhận một xúc nên gọi là Cộng. Căn thì lại khác, không có trường hợp hai người cùng sử dụng một căn, phát ra nhiều thức gọi là Cộng. Căn thì không như thế, không có trường hợp một loại căn mà hai người cùng sử dụng để phát ra thức, căn đều khác nhau.

Hỏi: Luận Chánh lý quyển sáu nói rằng thanh cũng như sắc đều là cộng cảnh, hương, vị, xúc thuộc giới trong đều không phải cộng cảnh. Nhưng thế gian dựa vào vọng tưởng giả danh nên chép chúng ta cùng ngửi mùi hương này, cùng nếm vị này, cùng cảm nhận xúc này. Luận Tạp Tâm cũng đồng quan điểm với luận Chánh lý khi nói rằng: Đệ nhất nghĩa đế thì hương, vị, xúc cũng đồng với nhãn, nhưng theo tục đế thì lại đồng với sắc. Như vậy luận này có trái các luận ở trên không? Giải thích: luận này dựa vào hương, vị, xúc thuộc giới ngoài khi chưa được thọ dụng ở đời vị lai nhưng sẽ được nhiều người thọ dụng nên mới nói là "như sắc", trong khi Tạp tâm và luận Chánh lý lại y theo thời gian đang được chấp lấy để nói là người khác không thể cùng thọ dụng, vì thế không phải là cộng cảnh giống như trường hợp của một giới. Mỗi bên y theo một nghĩa khác nhau nên không trái nhau. Lại giải thích: Mỗi luận đều có ý khác nhau. Tạp tâm và luận Chánh lý chỉ đề cập hương, vị, xúc thuộc giới trong của thân đồng thời cho rằng giới bên ngoài không thể chấp, chỉ là duyên dẫn phát giới trong. Luận này ý nói: Không chỉ y theo hương, vị, xúc thuộc nối giới mà phải kể đến cả giới ngoài. Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi mốt cũng có hai thuyết khác nhau:

1) Muốn ngửi, nếm và cảm nhận hương, vị, xúc đều ở trong tự thân.

2) Muốn ngửi, nếm và cảm nhận hương, vị, xúc thuộc tha thân và phi tình. Nếu y theo nghĩa trước thì nên thừa nhận hai trường hợp: theo lý tục đế thì, hương, vị, xúc giới được nói như cõi sắc theo lý thắng nghĩa, chúng được nói như nhãn giới. Nếu y theo nghĩa sau thì nên thừa nhận: Hương, vị, xúc giới nếu đã thọ dụng và đang thọ dụng thì được nói giống như cõi sắc theo tục đế, và theo lý thắng nghĩa thì được nói như nhãn giới. Nếu chưa thọ dụng y theo lý thắng nghĩa cũng có thể được nói rằng nói như cõi sắc. Vì thế các luận đều nói: Giống như cõi sắc, thanh hương, vị, xúc giới cũng vậy vì hương, vị, xúc đều có thể cộng

đắc. (Trên đây là văn luận). Luận Tạp Tâm và luận Chánh Lý đồng với thuyết trước của Bà-sa trong khi luận này lại đồng với Sư sau. Nếu theo giải thích trước thì luận Tạp Tâm và Chánh Lý cũng đồng với Sư sau của Bà-sa. Bà-sa tuy đưa ra hai thuyết nhưng không có người phê bình phẩm, lại lấy Sư sau làm chính vì có thể nhiếp hết các pháp. Nếu hương, vị, xúc thuộc giới ngoài không do ba căn chấp lấy thì lẽ ra phải thuộc pháp xứ, nay trong pháp xứ không thấy có hương, vị, xúc cho nên biết rõ rằng chủ trương của Sư sau là đúng.

21. Giải thích sáu thức:

“Sáu thức như Nhãn thức v.v...” cho đến “như ý giới thuyết” đây là giải thích sáu thức, y theo ý này rất dễ hiểu.

“Thế nào là nghĩa Đồng phần, Đồng phần kia” là hỏi về hai nghĩa của Đồng phần và Đồng phần kia.

Ba thứ “Căn, cảnh thức cho” cho đến “gọi là Đồng phần kia” là đáp. Ba pháp căn, cảnh, thức đều khởi tác dụng, thuận theo liên kết với nhau nên gọi là Phần, cùng có tánh chất thuận theo liên kết lẫn nhau này nên gọi là Đồng phần. Hoặc phần nghĩa là đã tác dụng nên trước đây có nói rằng: Nếu tác tự nghiệp thì gọi là Đồng phần, ba pháp căn cảnh thức đều có tánh chất đã tác dụng này nên gọi là Đồng phần. Hoặc phận là xúc quả được phát sinh, ba nhân căn cảnh thức đều có quả này nên gọi là Đồng phần. Trái với trên đây gọi là Đồng phần, như trong trường hợp nhãn không thấy sắc thì không phải là Đồng phần kia nhưng nếu thấy sắc thì lại gọi là Đồng phần. Vì “mắt không thấy sắc và thuộc phi Đồng phần” cùng có chung chủng loại với “nhãn thấy sắc và thuộc Đồng phần” nên được gọi là Đồng phần kia. Về câu “chủng loại phận đồng”, luận Chánh lý giải thích: “Hỏi: Cùng với pháp kia có chung phần chủng loại nghĩa là gì? Đáp: Tức pháp này và pháp kia có chung tánh chất thấy, nghe v.v... có chung xứ, chung giới và làm nhân cho nhau, nhiếp thuộc lẫn nhau, dẫn dắt cho nhau nên nói là có chung phần chủng loại”. Giải thích: Pháp vô dụng (tức không khởi dụng) này và pháp hữu dụng (tức có khởi dụng) kia có chung phần chủng loại, có chung nghĩa năng thấy, có cùng nhãn xứ và nhãn giới, làm nhân đồng loại cho nhau, làm quả đẳng lưu cho nhau, nhiếp nhau dẫn nhau; chủng loại như thế gọi là Phần. Dù hữu dụng hay vô dụng đều có chung phần này, tức lấy vô dụng này so với hữu dụng kia thì cũng thấy có chung phần này nên gọi là Đồng phần.

22. Môn Tam đoạn:

“Đã nói Đồng phần” cho đến “sắc định phi kiến đoạn”: Dưới đây

là thứ mười tám: môn Tam đoạn. Hai câu tụng đầu để phân biệt giới, hai câu tụng sau để ngăn dứt dị chấp.

"Luận chép" cho đến "đều chẳng phải sở đoạn" là giải thích hai câu tụng đầu: Đoạn là dứt trừ trói buộc, chứng đắc ly hệ. Theo luận Hiển Tông quyển bốn, có hai trường hợp: Tự tánh đoạn và sở duyên đoạn. Nếu các pháp là kiết, và nhất quả v.v... vào lúc phát khởi đối trị đều được trừ sạch thì gọi là tự tánh đoạn. Do các pháp này đã được dứt trừ nên có thể xa lìa các trói buộc của việc sở duyên mà không cần phải trung đắc bất thành tựu nên gọi là sở duyên đoạn. Giải thích: Cả hai trường hợp tự tánh và sở duyên đều dựa vào lìa trói buộc dể gọi là Đoạn. Chữ "đẳng" là chỉ cho thủ đắc, y theo luận văn trên nếu bốn tướng và đắc có nghĩa bất thành tựu thì cũng gọi là Tự tánh đoạn. Nếu là duyên phược đoạn thì chỉ y theo sự rốt ráo dứt trừ duyên phược của các phiền não trên để gọi là Đoạn mà không cần phải được bất thành. Rộng như luận luận Chánh lý. Nói "Mười lăm cõi chỉ tu đoạn" nghĩa là năm căn, hương, vị và xúc thuộc tánh bất nhiễm ô lại sắc pháp duyên phược đoạn này. Hai giới sắc và thanh do tâm "tu sở đoạn" trực tiếp phát khởi là sắc pháp duyên phược đoạn. Năm thức giới thiện, vô ký là bất nhiễm ô duyên phược đoạn. Các pháp nhiễm ô vì mê sự mà khởi nên đều chỉ là tu đoạn, không có tướng kiến đoạn, tức không có kiến đoạn, đều chẳng phải vô lậu, tức không có phi đoạn. "Ba sau có cả ba," chỉ cho kiến đoạn tùy miên và pháp tương ưng, do mê lý mà khởi. Bốn tướng và đắc do kiến hoặc trực tiếp phát khởi đều thuộc thấy thì dứt, không có tướng tu đoạn nên không thuộc tu đoạn, không phải pháp vô lậu nên không thuộc phi đoạn. Lại giải thích: Tám mươi tám hoặc do mê lý khởi nên thuộc về hoặc thấy thì dứt. Các pháp tương ưng hoặc đối với hoặc rất gần, lại là tương ưng phược và tương ưng nhân nên thuộc tùy hoặc đoạn. Bốn tướng đối với hoặc tuy không tương ưng nhưng đều là đồng bộ phược, là nhân câu hữu nên cũng thuộc tùy hoặc đoạn. Đắc đối với hoặc tuy chẳng phải tương ưng câu hữu, đồng bộ phược, cho nên khi có hoặc thì có đắc, khi không có hoặc tức không có đắc, tuy là duyên phược nhưng đối với hoặc cũng gần nên cũng thuộc tùy hoặc đoạn; không phải mê sự nên không thuộc tu đoạn, là đoạn pháp nên không thuộc phi đoạn. Các pháp hữu lậu khác như vô sắc thiện, vô phú vô ký là bất nhiễm ô duyên phược đoạn, các phiền não tương ưng với các pháp do mê sự khởi, bốn tướng và đắc là do tu hoặc kia trực tiếp phát khởi, các pháp vô biểu thiện, nhiễm do tu đoạn tâm trực tiếp tiếp phát khởi và là sắc pháp duyên phược đoạn. Tất cả các pháp trên đều

thuộc tu sở đoạn, không có tánh chất kiến đoạn nên không thuộc kiến đoạn, chẳng phải là pháp vô lậu nên không thuộc phi đoạn. Tất cả các pháp vô lậu vốn không bị trói buộc nên đều là phi sở đoạn.

"Há không còn có" cho đến "vì rất trái nhau: dưới đây là giải thích hai câu sau của bài tụng, trình bày câu hỏi của Kinh bộ v.v... Loài dị sinh không khởi đắc quả Thánh, trái với bậc Thánh, đúng ra phải thuộc về kiến đoạn.

23. Lược chia ra ba chướng:

"Tuy như thế pháp này" cho đến "chắc chắn chẳng phải thấy đoạn" là đáp, lược chia ra ba chương để chứng minh chẳng phải thấy đoạn:

1) Pháp bất nhiễm ô: Theo luận Hiển Tông, bất nhiễm tức thiện hữu lậu, vô phú vô ký.

2) Chẳng phải từ sáu căn sinh nghĩa là: Năm thức, v.v... từ năm căn sinh nên gọi là (chẳng phải từ sáu căn sinh). Tuy cũng có sinh từ ý nhưng ở đây chỉ y theo chỗ nương riêng.

3) Sắc: Theo luận Hiển Tông chép: sắc là hữu lậu nhiễm và bất nhiễm tất cả. Lại giải thích: Tất cả các pháp bất nhiễm tất cả , không phải từ sáu căn sanh. Sắc pháp, pháp vô lậu thep lý cúng chắc chắn không thuộc thấy thì dứt; hoặc có thể Hiển Tông đã y theo đoạn pháp để nói rằng vô lậu thuộc phi đoạn về lý không nên nghi ngờ , cho nên không nói riêng nên biết. Ở đây các pháp bất nhiễm chắc chắn chẳng thuộc kiến đoạn. Trong đây nói nghiêng về, mà không nói đến pháp nhiễm thuộc kiến đoạn. Đối với pháp nhiễm, pháp nào tương ưng với kiến hoặc thì thuộc kiến đoạn, các pháp hữu lậu còn lại thuộc tu đoạn, như vô lậu phi đoạn vì bất định nên không nói. Sắc pháp chắc chắn không phải thấy đoạn, trong đây nói nghiêng về pháp sắc, không nói phi sắc đều là thấy đoạn. Đối với phi sắc, nếu kiến hoặc tương ưng v.v... thì thuộc kiến đoạn, còn lại là hữu lậu tu đoạn vì, vô lậu phi đoạn, vì bất định nên không nói.

"Tánh Dị sinh kia" cho đến "vì trực tiếp phát khởi" là giải thích riêng. Tánh Dị sinh thuộc về tánh bất nhiễm ô, vô ký và duyên phược đoạn. Người đã lìa dục vẫn thành tựu nên biết rõ chẳng phải là nhiễm ô. Đoạn thiện căn vì vẫn "thành tựu", nên biết rõ chẳng phải thiện. Đã không phải nhiễm nên biết rõ chẳng phải thuộc kiến đoạn. Tuy chẳng phải thấy đoạn nhưng vì đã xả bỏ từ trước nên không gọi là dị sinh.

Hỏi vặn lại Kinh bộ rằng: Tánh Dị sinh này nếu là thấy thì dứt thì khi ở khổ pháp nhẫn vị, đã thành tựu tánh này, lẽ ra cũng phải thuộc

về dị sinh. Lúc đó, nếu thành tựu tức phạm lỗi một người vừa được gọi là phàm vừa được gọi là Thánh, vì đã thành tựu Thánh pháp thì gọi là Thánh, lại thành tựu tục pháp nên gọi là phàm. Thật là trái lý nên chẳng phải thấy đoạn. Khi giải thích các pháp phi lục sinh và sắc pháp rất dễ hiểu các pháp bất nhiễm, phi lục sinh và sắc được đề cập trên đây chắc chắn chẳng phải thấy đoạn, vì cả ba loại đều không phải mê đế lý mà cũng không phải do kiến hoặc trực tiếp phát khởi. Hoặc vì pháp bất nhiễm và phi lục sinh không phải là mê đế lý và sắc pháp không phải do kiến hoặc trực tiếp phát khởi nên chúng chẳng thuộc kiến đoạn. Lại giải thích: Các pháp phi lục sinh ở trước và sắc pháp này chắc chắn chẳng phải thấy đoạn. Năm thức chẳng phải mê đế lý và sắc không trực tiếp sinh khởi từ kiến hoặc mà trực tiếp phát khởi. Các pháp bất nhiễm không phải thấy đoạn đã được giải thích riêng. Hỏi: Các nhiễm sắc tu đoạn được phát khởi trực tiếp bởi chín phẩm tu hoặc. Các phẩm này đều trực tiếp phát khởi riêng thì các sắc pháp lẽ ra cũng phải tùy theo các hoặc trên mà được dứt riêng. Giải thích: Các sắc pháp nhiễm ô do tu hoặc trực tiếp phát khởi này thuộc về tu đoạn và duyên phược đoạn. Vì thế khi dứt trừ chín phẩm hoặc thì mới được gọi là Đoạn, chứ không phải dứt riêng từng phẩm, nêu trên tu hoặc Đắc và bốn tướng tự tánh đoạn thì chẳng phải so sánh với sắc này, như trước giải thích, nên biết đối với các pháp như hoặc v.v... thì đắc và bốn tướng thuộc, sở duyên đoạn tức thuộc tự tánh đoạn, nếu là tương ưng phược, sở duyên phược là thuộc về sở duyên phược. Nếu theo giải thích của luận Hiển Tông quyển bốn giải thích ba pháp này rằng: pháp bất nhiễm và các sắc pháp chẳng phải thấy đoạn vì chỉ khi nào các phiền não sở duyên của chúng được rốt ráo dứt trừ thì mới gọi là Đoạn. Lại nói: Các pháp phi lục sinh chẳng thuộc kiến đoạn vì khi duyên các cảnh sắc, thanh v.v... thì các pháp này vận hành ngoài thân.

24. Môn kiến phi kiến:

"Đã nói như thế" đến bị chướng các sắc": Dưới đây là thứ mười chín: môn Kiến phi kiến, có hai phần: Chánh nói và nói phụ. Đây là Chánh nói. Hai câu tụng đầu nêu ra thể của thấy, sáu câu sau giải thích chướng ngại và ngăn chấp. Tôn giả Thế Hữu nói mắt thấy, Tôn giả Pháp Cứu nói mắt thức thấy, Tôn giả Diệu Âm nói nhãn thức tương ưng với với tuệ. Thí dụ giả cho rằng nhãn thức đồng thời với pháp tâm, tâm sở hòa hợp mà thầy kiến. Hỏi: Như luận Bà-sa, Ngũ sự, Tạp Tâm v.v... đều phá thức, tuệ và hòa hợp, vì sao tụng này chỉ phá bỏ thức? Giải thích: Tùy theo ý muốn bác lý của người soạn luận. Lại giải thích: Cũng

hợp phá bỏ cả tuệ. Tụng chép: Năm thức câu sinh tuệ” là phi kiến tức biết rằng đã phá bỏ tuệ mà không phá bỏ hòa hợp; hoặc có thể vì chủ trương hòa hợp có phần nào giống với Kinh bộ và luận chủ có ý trình bày nên không phá bỏ riêng. Lại giải thích: Bác cả ba chủ trương. Nói “bất kiến chướng sắc” (tức không thấy được các sắc pháp bị ngăn ngại) là đã dựa vào pháp mạnh mẽ để phá bỏ thức. Về tuệ và hòa hợp cũng theo cách trên để phá bỏ. Vì thế Tạp Tâm chép: Nhãn Đồng phần thấy sắc chứ không phải nhãn thức, kiến kia không phải tuệ và cũng không phải hòa hợp vì không thể thấy chướng sắc. Lại giải thích: luận này dựa vào pháp mãnh mẽ để phá bỏ thức, tức cũng phá bỏ cả ba trường hợp rộng như các luận khác. Vì thế, luận Ngụ sự quyển một chép: “Hỏi: Pháp nào có thể thấy sắc? Nhãn căn, nhãn thức thấy, là cùng nhãn thức tương ưng tuệ hay tâm tâm sở hòa hợp? Sao ông lại nghỉ? Đáp: Tất cả đều có lỗi nghi. Nếu nhãn căn thấy thì khi các thức vận hành lẽ ra không thấy sắc. Vì sao lại không thể cùng chấp tất cả các cảnh? Nếu nhãn thức thấy sắc thì thức chỉ có một tánh chất là rõ biệt mà không có tướng thấy, đâu thể thấy sắc? Nếu do tuệ tương ưng với nhãn thức thấy sắc thì phải thừa nhận nhĩ thức tương ưng tuệ cũng có thể nghe. Nhưng tuệ kia vốn đã không thể nghe thì tuệ này làm sao có thể thấy? Nếu do tâm tâm sở hòa hợp mà thấy thì sự hòa hợp của tâm, tâm sở không chắc chắn, nghĩa là mắt thức tốt thì tương ưng với hai mươi hai tâm sở, nhãn thức không tốt thì tương ưng với hai mươi hai tâm sở, nhãn thức hữu phú vô ký tương ưng với mười tám tâm sở, nhãn thức vô phú vô ký tương ưng với mười hai tâm sở. Tương ưng đã không chắc chắn thì làm sao hòa hợp? Đáp: Nhãn căn có thể thấy sắc nhưng chỉ phối vị với nhãn thức mà không phải với tất cả các thức khác. Ví dụ như nhãn thức muốn rõ biệt tác dụng của sắc thì phải dựa vào nhãn căn mới có, lại như thọ v.v... muốn lãnh nạp tác dụng của các thọ thì phải dựa vào tâm, ở đây lẽ ra cũng thế, do lý này, khi thức khác vận hành thì nhãn thức không, nên chẳng thể thấy sắc; lại không mắc lỗi cùng chấp, lỗi tất cả các cảnh, vì trong một sự vận hành nối tiếp không thể có hai tâm cùng chuyển.

Hỏi: Vì sao có sáu sở y và sáu sở duyên mà trong một dòng vận hành nối tiếp lại không có sáu thức cùng chuyển?

Đáp: Vì đẳng vô gián chỉ có một. Lại có nghĩa khác. Nếu nhãn thức thấy sắc thì cái gì là năng thức? Nếu tuệ thấy sắc thì cái gì là năng tri? Nếu tâm, tâm sở hòa hợp để thấy các pháp thì mỗi pháp có nghiệp dụng khác nhau trong đó chắc chắn không thể có tánh chất hòa hợp thấy, hơn nữa nếu chủ trương như thế thì thành ra một thể lại có hai tác

dụng vì đã thừa nhận vừa năng thấy vừa lãnh nạp. Lại có nghĩa khác: Nếu thức thấy sắc, thức vốn vô đối thì lẽ ra phải năng thấy được các sắc pháp bị chướng ngại, đối với tuệ và hòa hợp cũng nên biết như vậy, cho nên chỉ có nhãn căn được gọi là năng thấy.

"Luận chép" cho đến "còn lại đều chẳng thấy": Trong mười tám giới, nhãn và tám loại của một phần pháp giới thuộc năng thấy, toàn bộ mười sáu giới còn lại và một phần nhỏ của pháp giới thuộc phi kiến. Nên biết kiến có hai thứ:

1) Quán chiếu: gọi là thấy, chỉ cho nhãn căn, tuy tuệ cũng gọi là quán chiếu nhưng ở đây chỉ nói về nhãn. Gọi là quán chiếu. Hỏi: Lúc nhãn đối sắc, thế nào gọi là thấy? Nếu nói do phát ra ánh sáng cho đến cảnh thì đèn, mặt trời lẽ ra cũng gọi là thấy, nếu do bóng hiện thì nước và gương cũng nên gọi là thấy; nếu nói do thể thanh diệu thì bốn căn như nhĩ v.v... lẽ ra cũng gọi là thấy. Giải thích: lúc nhãn thấy sắc không phát ra ánh sáng cho đến cảnh không đồng với đèn và mặt trời, cũng chẳng phải bóng hiện không đồng với gương và nước, tuy năm sắc căn thể đều thanh tịnh nhưng lại khởi dụng riêng biệt, tức mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân biết xúc. Nhãn đối sắc không giống như dùng kềm gắp đồ vật mà chỉ khởi tác dụng quán chiếu sắc, vì thế chỉ có nhân gọi là thấy mà không đồng với nhĩ v.v...

2) Suy lường: Chỉ cho tám loại thuộc tuệ. Mười sáu giới còn lại và một phần nhỏ pháp giới không có công năng quán chiếu cũng không thể suy lường nên đều chẳng phải là thấy.

"Tám loại là gì?" là câu hỏi.

"Là thân kiến v.v..." cho đến "sáng tối khác nhau" là đáp. Các năng thấy ở thế gian gồm có hữu nhiễm và vô nhiễm, hoặc nhiễm và vô nhiễm gọi là thế gian. Hữu học và vô học gọi là năng thấy. "Ban đêm có mây" dụ cho hữu nhiễm, năm thứ hữu lậu nên như ban đêm, chính là phiền não như mây. "Ban đêm không mây" dụ cho vô nhiễm, chánh kiến hữu lậu nên như ban đêm, không có phiền não nên như không mây. "Ban ngày có mây" dụ cho hữu học, chánh kiến vô lậu như ban ngày, vì có phiền não nên tợ như mây. "Ban ngày không mây" dụ cho Vô học; chánh kiến vô lậu nên như ngày, không còn phiền não nên không có mây, các phần khác rất dễ hiểu.

"Vì sao chánh kiến thế gian chỉ có ý thức tương ưng" là hỏi.

"Vì năm thức câu" cho đến thế nên chẳng phải thấy" là lời đáp, rất dễ hiểu. Hỏi: Năm thức không suy lường phân biệt nên có thể gọi là vô phân biệt. Trong trường hợp chánh kiến hữu lậu của định là chánh

kiến của hữu học và vô học vốn không so lường phân biệt thì làm sao gọi là thấy, vì suy lường phân biệt chỉ có tán tuệ. Giải thích: Định tuệ tuy không suy lường phân biệt nhưng thường xét nét quyết đạc nên gọi là thấy.

"Y theo những điều này" cho đến "chẳng phải thấy nên biết" là giải thích qua sự so sánh. Trong mười tám giới, nhãn hoàn toàn là năng thấy và thuộc quán chiếu sắc, tám loại pháp giới là thấy, thuộc tánh suy lường. Đối với tuệ thì loại tuệ nào đi kèm với năm thức đều không phải là thấy vì không có tánh quyết định. Y theo đây ta biết rằng các tuệ nhiễm ô, các tuệ vô nhiễm và tất cả các pháp còn lại đều thuộc phi kiến. "Các tuệ nhiễm ô còn lại" là chỉ cho loại tuệ tương ưng với mười hoặc như tham, sân v.v... của ý địa, bị hai loại độn hoặc là tham hay sân v.v... và vô minh tương ưng làm cho mê mờ tổn hoại; bất cộng vô minh tương ưng tuệ tuy chỉ bị một loại hoặc làm cho mê mờ tổn hoại nhưng tác động của nó thì lại mạnh mẽ hơn hai loại độn hoặc trên; "nhiễm hối câu tuệ" tuy cũng chỉ có loại vô minh tương ưng với tác động hơi yếu kém nhưng vì ác tác cùng tổn nên đều là phi kiến. Mặc dù năm kiến cũng có tương ưng vô minh, nhưng vì tác động yếu kém không làm tổn hoại tuệ, và vì chỉ có một hoặc nên không giống như tham, sân v.v... không có tác động nên không giống như độc đầu, do vậy mới gọi là thấy. "Các tuệ vô nhiễm còn lại" là chỉ cho bốn vô ký tuệ dị thục sinh, v.v... của ý địa, tánh vốn trung dung, thế lực yếu kém không mạnh mẽ, không thành thiện mà cũng không thành nhiễm ô vì thế không thành kiến; tận, vô sinh tuệ vì đã dứt mong cầu nên cũng không gọi là thấy. Và các pháp khác tức mười sáu giới đầy đủ, một phần ít pháp giới đã không quán chiếu, lại không suy lường nên đều chẳng phải thấy. Hoặc có thể dứt văn này lược bỏ riêng phần pháp giới, đối với pháp giới nếu y theo nội dung các giải thích trên đây thì các tuệ nhiễm ô và các pháp giới còn lại đều chẳng phải thấy. Nên biết rằng vì muốn tiếp theo phần giải thích về tuệ ở trước nên mới có đoạn văn này.

25. Các luận sư chủ trương thức thấy hỏi:

"Nếu thế nhĩ nhãn căn" cho đến "thế nào gọi là thấy" là câu hỏi của các luận sư chủ trương thức thấy, tức Tôn giả Pháp Cứu và Đại chúng bộ, v.v...

"Về năng minh lợi" cho đến "nên cũng gọi là thấy" là trả lời của các luận sư chủ trương mắt thấy.

"Nếu mắt thấy giả" cho đến "nên cũng gọi là thấy" là câu hỏi của các vị chủ trương thức thấy.

“Chẳng phải tất cả nhãn đều có khả năng hiện thấy” là trả lời của những vị chủ trương mắt thấy.

“Ai có thể hiện thấy” là cách đặt vấn đề của những vị chủ trương thức thấy.

“Là Đồng phần nhãn” cho đến “năng thấy chẳng phải thứ khác” là giải thích của những vị chủ trương mắt thấy, dựa vào nội dung của câu tụng thứ năm.

“Nếu thế thì lẽ ra” cho đến “thấy sắc chẳng phải nhãn” là câu hỏi của những vị chủ trương thức thấy.

“Nếu không thể thì nhãn thức chắc chắn chẳng phải năng thấy” trình bày chung sai lầm của chủ trương thức thấy, đồng thời giải thích câu tụng thứ sáu.

“Vì sao?” Là cách đặt vấn đề của những vị chủ trương thức thấy.

“Truyền thuyết bất năng” cho đến “lẽ ra thấy chướng sắc” là lời đáp lại câu hỏi trên, đồng thời giải thích câu tụng thứ bảy và tám. Thức vốn đã không có công năng quán chiếu sắc pháp bị ngăn ngại nên chẳng phải năng thấy. Lại nêu các vị chủ trương thức thấy: Nếu thức năng thấy tức là vô đối và nếu bất ngại thì lẽ ra phải thấy được các sắc pháp bị tường, vách v.v... ngăn ngại.

“Đối với sắc bị chướng” cho đến “làm sao sẽ thấy” là lời đáp của chủ trương thức thấy.

“Nhãn thức đối với kia cho đến vì sao bất khởi” là phần trưng dẫn chung của những vị chủ trương mắt thấy. “Vì sao nhãn thức không sinh khởi đối với các sắc pháp bị chướng ngại?” Là nêu chung. Từ “chấp nhận mắt thấy giả” trở xuống lý chắc chắn là tông ta thừa nhận mắt thấy, nhãn thuộc hữu đối nên không thấy được chướng sắc, thức và y căn một cảnh chuyển nên có thể nói rằng: Đối với chướng sắc thức không thể sinh, nếu ông thừa nhận thức thấy thì vì sao thức không sinh khởi đối với chướng sắc?

“Nhãn đâu phải như thân” cho đến “vô kiến công năng” là câu hỏi kế của những vị chủ trương thức thấy. Nếu nhãn dùng cảnh hợp thì có thể đồng với thân căn không chấp lấy chướng sắc, nhưng nhãn căn vốn có công năng chấp cảnh mà không cần tiếp xúc tới cảnh, vậy thì vì sao lại không thể thấy chướng sắc? Từ “phả-chi-ca” (tức ngọc pha lê) trở xuống là phần dẫn trưng việc để hỏi về thấy chướng ngoài sắc.

“Nếu thế thì sở chấp nhãn thức thế nào” là hỏi ngược lại của những vị chủ trương mắt thấy.

“Nếu đối với chỗ ấy” cho đến “nêu không thể thấy” là lời đáp

của những vị chủ trương thức thấy: Đối với ngọc, lưu ly, ánh sáng có thể xuyên suốt không bị ngăn cách nên thức vẫn có thể thấy được chướng sắc, nhưng đối với tường vách, ánh sáng bị ngăn cách nên nhãn thức không thể khởi đối với chướng sắc.

26. Dẫn kinh chứng minh:

"Nhưng kinh nói mắt" cho đến "chỉ là thấy sắc" là phần dẫn kinh của những vị chủ trương thức thấy. Kinh nói: Mắt thấy là sở y của thấy, như ý có công năng rõ biết; hoặc dựa vào căn sở y để nói về nghiệp dụng của thức năng y, như tiếng nói phát ra từ chỗ ngồi, lại như trường hợp sắc được mắt rõ biệt cũng là dựa vào sở y để nói thức năng y. Trên đây là phần dẫn kinh để so sánh. Từ "lại như kinh nói" trở xuống lại chứng minh nhãn thức nương vào nhãn môn để thấy. Ý kinh muốn nói môn chẳng phải thấy, y theo môn để thấy biết. Nếu môn là thấy thì chẳng lẽ kinh lại nói trùng lặp về kiến hay sao.

"Nếu thức là năng thấy" cho đến "hai dụng đâu khác nhau" là câu hỏi của những vị chủ trương mắt thấy: Nếu cho rằng thức có công năng thấy sắc thì lấy pháp nào để rõ biệt, hai dụng thấy và rõ biệt có gì khác nhau?

"Vì tức thấy sắc" cho đến "cũng năng rõ biết" là trả lời của những vị chủ trương thức thấy: Như trường hợp thể của một tuệ khi tìm cầu gọi là thấy, cũng gọi là phân biệt, thức cũng như vậy, vừa năng thấy vừa rõ biệt. Có loại tuệ thuộc phi kiến nên gọi là thiểu phần tuệ như tận trí v.v.. có khi loại thức phi kiến, như nhĩ thức v.v... nên gọi là thiểu phần thức.

27. Câu hỏi của các kiến chấp khác:

"Có câu hỏi khác nói" cho đến "cái gì là thấy dụng" là câu hỏi của các kiến chấp khác: Nếu nói mắt năng thấy, nhãn tức là thấy thì pháp nào là dụng của thấy? Các chủ trương này chấp kiến và dụng có nghĩa khác nhau nên mới nêu ra câu hỏi như trên. Hoặc là câu hỏi của các Luận sư khác thuộc chủ trương thức thấy khi họ quan niệm rằng nhãn chỉ là thấy và thức mới là thấy dụng.

"Ở đây nói phi nạn" cho đến "kiến lẽ ra cũng như thế" là trả lời của những vị chủ trương mắt thấy: ở đây nói không phải là câu hỏi. Đã thừa nhận thức là năng rõ biệt nhưng khi không rõ biệt thì liễu dụng khác nhau. Đối với kiến cũng vậy, nhãn gọi là thấy nhưng khi không có biệt kiến thì kiến dụng cũng khác nhau.

"Có chỗ khác lại nói" cho đến "cũng có chuông năng kêu" là trích dẫn lại phần kinh ở trên của một số luận sư khác thuộc chủ trương thức thấy, dẫn ví dụ chấp bất đồng để nói rằng cũng không khác nhau. Hoặc

do các bộ phái khác nên nay nêu lại.

"Nếu thế nhãn căn" cho đến "lẽ ra gọi là năng thức" là câu hỏi của những vị chủ trương mắt thấy: Nhân là sở y của thấy nên nói là mắt năng thấy. Mắt là sở y của thức nên nói mắt năng biết.

"Không có lỗi như thế" cho đến "danh năng tác trú" là trả lời của những vị chủ trương thức thấy: Không có lỗi như thế, người đời đều thừa nhận nhãn căn lúc thức sinh thì nói nhân này là thấy, lúc thức sinh nói mắt năng thấy sắc mà không nói mắt biết sắc. Lại giải thích: Người đời đều nói khi nhãn thức sinh thì nhãn là thấy, khi nhờ thức kia mà sanh thì nói mắt năng thấy sắc ma không nói biết sắc. Lại giải thích: Người đời đều nhìn nhận mắt thức là thấy. Đoạn văn này lẽ ra nói người đời đều nhìn nhận nhãn căn là thấy nhưng nay chỉ nói mắt thức vì ở đây nêu năng y để hiển bày việc sở y. Lại giải thích: Lẽ ra nên nói đều thừa nhận nhãn căn là thấy, nhưng nay nói mắt thức là vì dựa vào nhân sở y để đặt tên quả năng y). Lại giải thích: Thế gian đều nhìn nhận nhãn thức là thấy nhưng vì thể của thức nhỏ nhiệm người đời khó nhận biết nên chỉ nói mắt thấy, lúc nói mắt thấy tức là thức thấy, lúc thức sinh nhờ vào căn thì nói mắt năng thấy sắc mà không nói mắt căn năng biết sắc.

Hỏi: Nếu nhãn không gọi là thức sắc, vì sao đoạn văn trước cũng như phần trích dẫn kinh đều nói rằng sắc pháp được nhãn rõ biệt thật đáng yêu đáng ưa thích. Thật ra không phải sắc pháp đáng yêu đáng ưa thích này đã được nhãn rõ biệt. Y theo đoạn văn trước, thì sắc chính là pháp được nhãn rõ biệt, nhãn chính là năng thức, dựa vào sở căn y để đặt tên năng thức, vì sao đoạn văn sau lại không nói biết sắc?

Giải thích: Đoạn văn trước dựa theo Chân đế nên nói mắt năng thức, đoạn văn sau dựa theo tục đế nên nói mắt chẳng phải năng thức. Lại giải thích: Văn trước dựa vào kinh điển do Pháp Cứu, Đại chúng bộ v.v... trích dẫn, nay lại theo giải thích riêng của bộ phái khác, cho nên khác nhau. Những người chủ trương thức thấy lại nói: Không phải chỉ có tôi giải thích như vậy, mà Tỳ-bà-sa cũng có giải thích này. Nếu pháp mà mắt đắc được gọi là sở kiến thì biết rõ nhãn là năng thấy. Pháp được nhãn thức thọ dụng giống như đã nói trong các văn trên đây. Điều này chứng minh mắt là năng thấy không phải năng thức. Lại giải thích: Pháp được nhãn thức thọ dụng gọi là sở kiến nên biết rõ nhãn thức gọi là năng thấy. Điều này chứng minh thức gọi là năng thấy. Đây tức chứng minh thức gọi là thấy nếu là pháp được nhãn đắc thì đồng với văn. Lại giải thích: Nếu pháp được nhãn đắc gọi là sở kiến, đây là chứng minh

nhãn gọi là năng thấy, không gọi là năng thức; pháp được nhãn thức thọ dụng gọi là sở kiến, đây là chứng minh thức gọi là năng thấy. Vì thế chỉ nói mắt là năng thấy mà không gọi là Năng thức. Chỉ có thức hiện tiền nói là năng thức sắc, thí như nói mặt trời có thể tạo ra ban ngày, tức mặt trời gọi là ngày. Không thể lìa mặt trời mà có ban ngày riêng. Thức cũng vậy, lúc thức hiện tiền thì gọi là năng thức, không thể lìa thức mà có năng thức riêng. Trên đây mặc dù có hai chủ trương thức thấy và mắt thấy trái nhau nhưng nếu nghiên cứu thế văn có thể thấy rằng luận chủ có ý dựa vào thức thấy.

"Các sư Kinh bộ" cho đến "không nên cố tìm". Trên đây nay tranh chấp hai thuyết năng thấy khác nhau, nay luận sư Kinh bộ sau khi xem xét chỗ được chỗ mất đã phá bỏ cả hai chủ thuyết trên mà chủ trương rằng kiến dụng vốn không thì vì sao lại mất công chấp trước, hoặc nói mắt thấy, hoặc nói thức thấy, giống như nhiều người nhóm lại để nắm lấy hư không. Các duyên như nhãn, sắc v.v... sinh ra nhãn thức nếu đối với thấy thì đâu có duyên nào là năng duyên hay sở duyên. Lúc các pháp sinh, nhân trước quả sau dẫn dắt nhau mà sinh khởi. Thật ra chẳng có tác dụng mà chỉ vì biến kế sở chấp nên đối với con đường vận hành nối tiếp của nhân quả và thời gian các duyên hội thành mà gọi là có các tác dụng năng thấy, năng văn v.v... Nếu nói thật có tác dụng thì lẽ ra đồng với cú nghĩa về nghiệp của Thắng luận.

Hỏi: Có phải Kinh bộ tông không có tác dụng?

Giải thích: các pháp chỉ có công năng mà thật không có tác dụng. Thế tôn vì thuận theo thế tình nên giả nói là thấy, nghe v.v... Tất cả đều thuộc về tục đế không nên chấp trước. Như Thế tôn nói "ngôn từ ở mỗi địa phương có nhiều loại khác nhau, không nên chấp trước, danh tưởng của thế tục tùy tình mà lập không nên cố tìm cầu, chỉ có pháp nhân quả các thuộc về Thắng nghĩa đế".

28. Hữu bộ kết quy về bổn tông:

"Nhưng Ca-thấp-di-la" cho đến "ý năng liễu" là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ kết quy về bổn tông.

"Khi thấy sắc" cho đến "là hai mắt thấy" dưới đây là phần hai: nói phụ, có bảy phần nhỏ:

1) Nói hai mắt thấy trước sau.

2) sáu căn cảnh lìa hợp.

3) căn cảnh lượng lớn nhỏ.

4) sáu thức nương thế gian nhiếp.

5) năm căn mắt, tai v.v...gọi là y.

6) thức tùy căn mà đặt tên.

7) Sự giống và khác nhau của ý địa.

Dưới đây là phần một: nói hai mắt thấy trước sau. Là nêu câu hỏi. Ở đây không có tiêu chuẩn chắc chắn" cho đến "bất đồng ngại sắc" là lời đáp. Như Độc Tử Bộ, hai mắt thấy lẫn nhau, không phải thấy cùng lúc vì hai mắt nằm hai nơi khác nhau; phải vận chuyển thật mau thì mới gọi là thấy cùng lúc. Bà-sa quyển mười ba phá bỏ rằng: Nếu chỉ có một mắt thấy, chẳng phải hai mắt thấy thì các bộ phận của thân lẽ ra cũng không thể giác xúc cùng lúc. Như hai tay của thân căn tuy cách xa nhau nhưng đều được giác xúc cùng lúc để sinh khởi một thân thức hai mắt cũng vậy. Tuy cách xa nhau nhưng đâu ngại cùng lúc thấy sắc để sinh ra một nhãn thức. (Đây là văn luận). Nếu theo tông, này thì có khi chỉ một mắt thấy sắc, có khi hai mắt cùng thấy, vì thấy sắc rõ ràng nên biết rằng hai mắt cùng thấy. Chữ "hoặc" trong bài tụng là nói lên tánh chất bất định. "Hai mắt cùng lúc là" nói lên khác với Độc Tử Bộ. Lại như khi hai mắt cùng thấy một mặt trăng, nếu lấy tay dụi một mắt thì gọi là một dụi mắt, mắt không bị dụi gọi là mở một mắt. Mắt bị dụi này liền thấy trước mặt có hai mặt trăng. Thật ra mắt bị dụi và mắt không bị dụi đều chỉ thấy một mặt trăng chư không phải hai mặt trăng nhưng chỉ vì ý thức do mắt bị dụi sinh ra nhận biết sai lầm chứ chẳng phải mắt bị dụi thấy có hai mặt trăng. Điều này chứng tỏ hai mắt cùng thấy một mặt trăng và cùng phát sinh một thức. Nếu chẳng phải như vậy, khi nhắm một mắt và chỉ dụi một mắt thì không thấy hai mặt trăng. Cho nên biết đồng thấy một mặt trăng, do đây mà biết rõ rằng chẳng phải chỉ hai mắt thấy lẫn nhau mà còn có khi cả hai cùng thấy, không phải sở y khác nhau mà thức năng y chia thành hai phần. Các pháp vô sắc vì không có nơi chốn nên không đồng với ngại sắc. Căn tuy ở hai nơi nhưng tánh y cứ chỉ có một. Cho dù một người có đến trăm ngàn con mắt thì cũng chỉ sinh một thức huống chi chỉ có hai mắt. Nếu theo chấp của Thượng Tọa thuộc Kinh bộ thì đại khái đồng với Độc Tử Bộ, vì thế luận Chánh lý quyển bảy chép: Nói như vậy đồng thời cũng phá bỏ cả chủ thuyết của Thượng tọa khi cho rằng: "Hai mắt lần lượt khởi dụng đối với cảnh nên thấy được rõ ràng; hoặc khi một mắt nhắm, mắt kia tuy mở nhưng không thay thế được mắt này; thức do mắt sinh khởi chỉ dựa vào một con, vì chuyển động nhanh nên không thấy rõ". Thuyết này cũng sai. Khi hai mắt sát-na xoay vần thay thế lẫn nhau thì chỉ có một mắt thấy sắc còn mắt kia thì không. Nếu chỉ có một mắt thấy sắc thì lẽ ra sự khác nhau giữa tối và sáng cũng không có, vì thế lời nói trên đây không thể làm

vui lòng người nghe, phần còn lại cũng bị phá bỏ như trên.

29. Nói về sáu căn cảnh lìa hợp:

"Nếu tông này nói" cho đến "không đến ba trái nhau, dưới đây là phần hai: Nói về sáu căn cảnh lìa hợp. Nếu y theo công năng đến với cảnh thì gọi là "chí". Sáu căn đều gọi là chí. Nếu y theo thể tướng vô gián thì có ba căn thuộc Chí và ba căn thuộc Bất chí. Ở đây y theo trả lời trường hợp thứ hai. "Ba trái nhau" tức là tỷ, thiệt, thân chỉ chấp chí cảnh, trái với nghĩa bất chí nên gọi là trái nhau.

"Luận chép" cho đến "như tỷ căn v.v...". Theo tông này thì ba căn mắt, tai, ý chấp cảnh phi chí; ba căn tỷ, thiệt, thân chấp lấy chí cảnh. Nếu theo ngoại đạo Thắng luận thì sáu căn đểu chấp chí cảnh. Họ cho rằng năm căn như mắt, tai v.v... theo thứ lớp có tự thể là hỏa, không, địa, thủy, phong. Nhãn lấy hỏa làm thể nên phát ra ánh sáng tời cảnh hoặc ánh sáng mặt trời phát ra đến nhãn nên nhãn mới chấp lấy. Nhĩ không có ánh sáng vì thế thanh mời nhập vào nhĩ. Trông thấy chuông đánh trước, sau đó mới nghe vì thế họ cho rằng có thanh lời chất. Ba căn còn lại đồng với luận này. Vì thế phẩm Căn Trần Ly Hợp trong luận Thành thật chép: "Ngoại đạo chủ trương sáu căn đều chấp chí cảnh", tức lìa nghĩa của các luận sư Thắng luận. Phần phá bỏ các sư Thắng luận rằng: Các ông nói mắt, tai chỉ chấp chí cảnh thì người tu định không cần phải tu tập để có Thiên nhãn, thiên nhĩ vì nhãn nhĩ đã được xem như tỷ thiệt. Tỷ lượng này chép: Thiên nhãn thiên nhĩ không cần được tu tập vì đã thuộc chí cảnh, như tỷ, thiệt v.v... Nếu tỷ lượng thuận thành thì Thiên nhãn, thiên nhĩ không chấp chí cảnh nên phải tu tập mới đắc thành như tha tâm thông.

"Nếu mắt thấy được" cho đến "không đến các sắc" là câu hỏi của ngoại đạo: nếu chấp cảnh bất chí thì vì sao không thể thọ dụng tất cả các pháp bất chí?

"Vì sao dù nam châm" cho đến "nhĩ căn cũng thế" là hỏi ngược lại của luận chủ đối với ngoại nhân. Nếu nhãn chấp cảnh bất chí, tức khiến cho chấp khắp cảnh bất chí, đá nam châm thường hút sắt thép vì sao không thể hút hết toàn bộ các sắt thép. Trên đây là dẫn một việc để bác ngược lại. Phái Thắng luận của các ông chấp nhãn có thể thấy chí cành thì cũng đồng với câu hỏi này, sao không thấy hết thuốc nhỏ mắt thẻ nhỏ v.v... cho đến các sắc của mắt, đây là lấy lập luận của đối phương để phản nạn. Từ "lại như tỷ v.v... là dẫn ví dụ để lập thành chánh nghĩa: Nếu nhãn căn đã thế thì nhĩ căn cũng vậy.

Hỏi: Ở trong chỗ tối khi mắt thấy tối thí cái thấy đó ở gần sát mắt

hay cách xa mắt? Nếu cái thấy ở sát mắt thì chấp chí cảnh, còn ở xa mắt thì chấp sở chướng.

Giải thích: Trong tối không thấy sắc, không thấy các pháp bị chướng ngại như bình, thau v.v... và các sắc ở xa. Đối với các pháp ở gần tuy không có ánh sáng nhưng vì có không giới nên vẫn thấy. Thế lực của mắt mạnh hay yếu đều như thế, tùy theo sự thích, phải suy nghĩ để phân biệt (trường hợp nào mắt có thể hoặc không thể thấy sắc).

Vì "Ý chẳng phải sắc nên chẳng phải năng hữu chí": vì ý thuộc vô sắc nên không có nơi chốn, không có công năng đến với cảnh.

"Có người chấp nhĩ căn" cho đến "cũng là năng văn" Dị thuyết của luận Bà-sa, không phải là nghĩa đúng. Nếu theo nghĩa đúng thì thanh từ trong tai rất gần, giống như chỉ cách có một cực vi trở lên mà thôi; nếu bao gồm cả nhĩ căn thì không thể nghe.

"Tỷ căn còn lại v.v..." cho đến "chỉ chấp chí cảnh" giải thích câu tụng thứ hai.

"Làm sao biết tỷ chỉ chấp chí hương" là hỏi: Thân và lưỡi chấp chí cảnh có tánh chất hiển bày nên rất dễ hiểu, lúc mũi chấp chí cảnh có tánh chất ẩn kín nên mới nêu ra câu hỏi này.

"Do khi nín thở thì không ngửi mùi:" là đáp: Vì khi nín thở thì hoàn toàn không ngửi được mùi. Nếu có hơi thở dẫn mùi hương vào thì mũi mới ngửi được chứ không phải chỉ cần có hơi thở là đều có thể ngửi được mùi hương.

"Thế nào là chí?" là lại hỏi về nghĩa chữ chí.

"Vị vô gián sinh" là trả lời chung.

"Lại như các cực có xúc chạm nhau hay không?" là hỏi: Đã nói vô gián thì các cực vi có tiếp xúc chạm nhau không?

"Ca-thấp-di-la" cho đến "nói không xúc chạm nhau" là đáp gồm có ba:

1) Trình bày các thuyết khác nhau;
2) Tường thuật giải thích đầy đủ;
3) Phê bình giải thích thiếu sót.

1. Trong phần (1) gồm có bốn giải thích, dưới đây là giải thích đầu.

"Vì sao" là nêu.

"Như các cực vi" cho đến "không còn phân nhỏ nữa" chánh là giải thích vô gián không phải là lý do của xúc. Nếu các cực vi khắp thể xúc chạm nhau đồng thành một thể thì sẽ có lỗi của một thật pháp mà lại lẫn lộn. Nếu chỉ tiếp xúc một phần mà không tiếp xúc các phần khác thì cực vi bị lỗi phân nhỏ, chỉ tiếp xúc một bên mà không tiếp xúc ở các

chỗ khác. Thì thật ra cực vi không bị phân nhỏ nên không xúc chạm nhau mà chỉ an trụ Vô gián nên gọi là chấp chí cảnh.

"Nếu thế vì sao dụi nhau phát ra tiếng": là câu hỏi của ngoại nhân. Cực vi nếu đã không xúc chạm nhau thì vì sao khi dụi nhau lại phát ra tiếng.

"Chỉ do cực vi" cho đến "thể lẽ ra lẫn lộn nhau" là đáp: Chỉ vì cực vi sinh khởi không gián đoạn nên khi va chạm nhau thì sẽ phát ra tiếng. Nếu cho rằng cực vi xúc chạm nhau thì khi đập đá, vỗ tay thể của chúng lẽ ra phải hòa nguyện vào nhau để thành một thể, như vậy sẽ mắc lỗi thể của thật pháp mà bị lẫn lộn. Trên đây là dựa vào chủ trương của tông này để hỏi lại ngoại nhân.

"Không xúc dụi nhau" cho đến vì sao không phân tán" là câu hỏi của người ngoài: Nếu các cực vi không xúc chạm nhau thì khi sắc nhóm và bị kích động vì sao không bị phân tán?

"Phong giới nhiếp giữ" cho đến "như khi kiếp Thành" là lời đáp: Nhờ phong giới nhiếp giữ nên không bị phân tán. Lại hỏi rằng: Chẳng lẽ không có phong giới thì bị phiêu tán hay sao. Hoặc là đoạn văn tiếp theo cũng bao gồm cả phá bỏ nạn này.

"Vì sao ba căn" cho đến "gọi là chí cảnh" là câu hỏi của người ngoài: Cực vi nếu không xúc chạm nhau thì làm sao ba căn chỉ nhờ vào tánh chất "vô gián chí", gọi là chấp chí cảnh.

"Tức do vô gián" cho đến "đều không có chút vật" là lời đáp: Tức là lúc sinh khởi căn cảnh không đứt quãng nên gọi là chấp chí cảnh. Nghĩa là ở vào trung gian của căn và cảnh không có bất cứ vật nào cho dù là một cực vi nên gọi là vô gián chí, không thực sự xúc dụi nhau nên nói là Vô gián, không có bất cứ ngại sắc nào làm gián cách ở giữa nên gọi là Vô gián; hoặc gọi là định gián, chắc chắn có ngăn cách. Nếu theo luận Chánh lý quyển tám thì có nói hai nghĩa của định gián, nên luận này chép: vì thế khi nói hoàn toàn cách là có ý chỉ cho sự gần nhau hoặc ở đây còn có nghĩa là niết bàn hoặc chắc chắn. Chắc chắn có khoảng gián cách nên gọi là định gián, cũng như chắc chắc có hơi nóng nên gọi là Định nhiệt. Quan niệm chắc chắn có kẽ hở này thật xác đáng, hoặc còn nói lên ý nghĩa "vô", nghĩa là không có một pháp nào thuộc kích cỡ như cực vi làm gián cách sự tiếp xúc với sắc pháp, nên gọi là Vô gián.

Hỏi: Vì sao ba căn tỷ, thiệt, thân không gọi là xúc cảnh mà đều gọi là Chí? Vì sao chỉ có một được gọi là xúc?

a. Giải thích của sự thứ nhất:

Giải thích: Sở dĩ căn cảnh không xúc chạm nhau là vì các pháp

bốn bên đều có thế dụng, như bốn bên của một người đều có thế vận. Nếu gặp các duyên như nước, gương v.v... thì tượng liền hiển bày. Cực vi cũng vậy, đều có thế lực, khi kề sát nhau thì chống đối nhau không xúc chạm được, nên gọi là không xúc chạm nhau, vì thế luận Chánh lý chép: Tuy ở trung gian có các khoảng hở nhưng vì các thế lực chống lại sự vận hành của chúng. (Đây là văn luận). Ba căn tuy đều gọi là chí nhưng chẳng phải không khác nhau. Tỷ căn chấp hương nên giả nói là một cực vi, được chia thành bốn phần, ở khoảng trung gian của tỷ căn và hương cách nhau ba phần không xứ; thiệt căn chấp vị là hai phần không xứ; thân chấp xúc là một phần không xứ. Lý do là vì thể của hương mầu nhiệm, thế lực lại mạnh mẽ nên cách hơi xa, thể của vị thô hơn, thế lực lại yếu hơn; xúc có thể thô hơn cả, thế lực lại yếu nhất vì thế mới y theo tánh chất gần gũi để gọi là sở xúc và thân là năng xúc. Nếu nói sở xúc cũng là năng xúc thì phải thừa nhận thân căn cũng là sở xúc và nếu thế thì cảnh, hữu cảnh sẽ thành lẫn lộn, nhưng thật ra vì không bị lẫn lộn nên mới thành cảnh và hữu cảnh. Hai cảnh còn lại khoảng cách khá xa nên gọi là hương, vị. Vì thế luận Chánh lý quyển tám chép: Tuy đều nằm gần như nhau nhưng khoảng giữa lại có phẩm loại khác nhau. Như trường hợp của mắt và màng mắt, tuy cùng gọi là chí nhưng trong đó chẳng phải không có các điểm khác nhau, không phải là mắt và màng mắt cùng có tên chí thì khiến cho tất cả ý nghĩa của chữ "chí" đều trở nên giống nhau. Thuốc được dùng để trị màng mắt, đối với nhãn căn tuy rất gần gũi nhưng phẩm loại vẫn khác nhau.

b. Giải thích của Sư thứ hai:

"Lại hòa hợp sắc" cho đến "đồng loại nối tiếp: dưới đây là giải thích của Sư thứ hai: Tuy các cực vi không xúc chạm nhau nhưng đã thừa nhận sắc có phương phần nên nói xúc chạm nhau cũng không sai. Vì thế mới có trường hợp vỗ tay, đập đá có phát ra âm thanh. Thừa nhận ý nghĩa xúc chạm nhau của hòa hợp sắc thì các nội dung của luận Tỳ-bà-sa đều trở nên hợp lý. Ở đây hòa hợp gọi là xúc, tức nghĩa là thô tụ; ly tán gọi là phi xúc, tức ý chỉ nhóm tế. Đối với thô gọi là phi xúc. Nếu chẳng phải vậy, thì trong đám bụi mù tung bay khắp hướng có vô số cực vi nhóm hợp thì lẽ ra cũng phải gọi là. Nếu phân tích theo bốn trường hợp thì câu thứ nhất là hòa hợp ly tán, như khi tung một nắm phấn lên trời tức ý chỉ nhóm thô sinh nhóm tế. Câu thứ hai là ly tán hòa hợp, như khi thâu tóm tán vật thành một khối, tức ý chỉ nhóm tế sinh nhóm thô. Câu thứ ba là hòa hợp về hòa hợp, như khi gom các viên phấn thành một khối, tức ý chỉ nhóm thô sinh nhóm thô hoặc sinh tự loại, hoặc

chuyển sinh thô, tuy trước sau có khác nhưng đều gọi là thô. Nếu là câu thứ hai tức trước tế sau thô thì thể tánh quá khác nhau tức không thể ví cho trường hợp này, nếu chẳng phải vậy, khi chuyển thành thô một lần nữa thì lúc đó sẽ thuộc về trường hợp nào? Nếu nói thuộc câu thứ hai thì lẽ ra không thể có câu thứ ba. Tự loại đối nhau đã được gọi là Xúc, đến khi chuyển biến lại sanh thô, vì sao trước đã gọi là xúc nay lại thành phi xúc. Câu bốn là ly tán ly tán, như khi bụi đất tung mù, tức ý nói nhóm tế, sinh nhóm tế hoặc sinh tự loại, hoặc chuyển sinh tế, tuy trước sau hơi khác nhưng đều là tế. Câu thứ nhất trước tế sau thô, thể tánh khác nhau xa nên không thể ví với trường hợp này. Luận này lại y theo đồng loại nối tiếp vì nếu chẳng phải vậy thì khi từ bụi mù lại sinh ra sắc tế sẽ thuộc về trường hợp nào. Nếu nói thuộc câu thứ nhất thì không thể có thứ tư; nếu nói tế tự loại sinh tế tự loại thuộc câu bốn thì tự loại đối nhau đã gọi là phi xúc, đến khi chuyển biến sinh tế thì vì sao trước đã là phi xúc nay lại gọi là xúc.

c. Giải thích của Sư thứ ba:

"Tôn giả Thế hữu" cho đến "trụ niệm rốt sau" đây là giải thích của Sư thứ ba: Ở quá khứ và vị lai cực vi tán trụ. Nếu từ vị lai cho đến hiện tại cực vi không xúc chạm nhau thì việc tán nhập quá khứ dễ thành. Nếu ở hiện tại cực vi xúc chạm nhau thì việc nhập vào quá khứ rất khó ly tán vì phải trải qua một khoảng thời gian ngắn để có thể tách lìa nhau, như vật đã dính keo muốn tách ra phải có thời gian ngắn. Nếu hiện tại chưa tách thì phải chờ đến thời gian sau, nếu đến niệm sau thì tánh ấy lẽ ra là thường. Lại giải thích: Cực vi ở vị lai tán trụ. Nếu nói xúc chạm nhau như hai cực vi thì trong khoảng từ sơ niệm đến hiện tại sẽ có khoảng trống, cho nên vừa muốn xúc chạm nhau thì đã rơi vào quá khứ; nếu vượt qua khoảng trống này thì lẽ ra đến niệm vì vượt qua một cực vi gọi là một sát-na, và tuy có khoảng trống nhưng lại không dung chứa một cực vi cho nên khi muốn xúc chạm nhau thì phải chờ đến niệm sau và như vậy hóa ra cực vi có tánh thường.

2. Giải thích của Sư thứ tư:

"Nhưng Đại đức nói" cho đến "giả đặt tên xúc" là giải thích thứ tư. Trong bốn vị đại luận sư thì Pháp Cứu là vị có đạo đức được nhiều người mến mộ, nên thường không viết rõ tên mà chỉ gọi là Đại Đức. Đại đức cho rằng thật ra cực vi không có xúc chạm nhau, chỉ vì khoảng cách quá gần nên giả đặt tên là xúc.

Ý của "Đại đức này lẽ ra đáng yêu đáng ưa thích" là phần hai: nói về ưu điểm. Trên đây tuy có bốn giải thích nhưng luận chủ chỉ chọn

giải thích này. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi hai cũng có bốn giải thích như luận này.

"Nếu khác đây" cho đến "chấp nhận là hữu đối": dưới đây là thứ ba: Phá bỏ thiếu sót, gồm: (1) Phá bỏ giải thích thứ ba ở trước. (2) Bác giải thích thứ hai ở trước. (3) Phá bỏ giải thích thứ nhất ở trước, theo thứ lớp phá từ sau ra trước. Đây là phần đầu. Lý do phá bỏ giải thích thứ ba trước là vì ý luận chủ so sánh chủ trương khoảng cách gần giữa các cực vi của Pháp Cứu với chủ trương khoảng cách tương đối xa giữa các cực vi của Thế Hữu. Và cho rằng nếu trái với chủ trương của Pháp Cứu thì các cực vi lẽ ra phải có khoảng hở, nếu ở giữa là khoảng cách thì cái gì ngăn không cho cực vi tiến sát vào nhau? Nếu các cực vi tách biệt nhau và ở giữa có không giới thì không ngại nhau và như vậy làm sao có thể thừa nhận cực vi thuộc chướng ngại hữu đối. Lại giải thích: đoạn văn này nhằm phá bỏ các dị thuyết của Bà-sa chứ không phải Thế Hữu, vì Thế Hữu giải thích không trái. Trong các dị thuyết của Bà-sa có khoảng không cho nên nay phá bỏ không nhằm vào Thế Hữu. Lại giải thích: Đoạn văn này cũng nhằm phá bỏ chủ trương hòa hợp vì thế Bà-sa quyển bảy mươi ba chép: "Có thuyết cho rằng cực vi xoay vần thật, không tiếp xúc chạm nhau, cũng không phải vô gián, chỉ vì hòa hợp kia đây gần nhau cho nên giả gọi là xúc". Luận này đã nói cũng chẳng phải vô gián, tức có cách nhau khá xa, không đồng với ngài Pháp Cứu.

"Lại giải thích giả thiết là phá: Lại lìa nạn cực vi" cho đến ở "đây lẽ ra cũng thế" nhằm phá bỏ thuyết thứ hai: Thừa nhận hòa hợp sắc là xúc chạm nhau. Nhưng lìa cực vi thì không có hòa hợp sắc, hòa hợp xúc chạm nhau tức là xúc cực vi, như hòa hợp biến ngại, trong đó mỗi cực vi đều là biến ngại. Các ông chủ trương xúc chạm nhau cũng đồng với lý này. Hòa hợp là xúc, trong đó có các cực vi đối nhau cũng là xúc chạm nhau nên nói giống như có thể biến ngại thì lẽ ra ở đây cũng vậy.

"Lại chấp nhận cực vi" cho đến "cũng không có lỗi này" nhằm phá bỏ giải thích đầu. Luận chủ dựa vào lý để bác chung: Nếu thừa nhận cực vi có phương phần thì xúc hay bất xúc đều có phương phần. Nếu không có phương phần mà chấp nhận xúc chạm nhau thì cũng không có lỗi phương phần. Cần gì phải tránh lỗi cực vi xúc thành.

Luận Chánh lý chống chế: Hữu phần và phương phần khác tên nhưng đồng nghĩa. Nếu vô phân tức đã loại trừ phương phần thì làm sao lại có thể sinh nghi ngờ đối với điều này. Nghĩa là nếu thừa nhận cực vi có phương phần thì khi vô phương phần làm sao xúc được. Vả lại khắp thể xúc hay xúc một phần cả hai đều có lỗi, điều này đã nói đầy đủ ở

trước, vì sao lại nói nếu không có phương phần cho dù xúc chạm nhau cũng không có lỗi này?

Nếu theo chống chế của Sư Câu-xá thì lẽ ra nên hỏi lại rằng ông lập vô phương phần, thì vì sao cực vi lại không thể xúc chạm nhau? Nếu nói xúc chạm nhau thành lỗi thì không xúc chạm nhau cũng không khỏi lỗi vì đối với sáu phương không có giống nhau. Nếu nói mỗi cực vi dều có thể dụng, lại chống đối nhau nên không thể xúc chạm nhau thì thể dụng này có lìa thể hay không? Nếu lìa thể thì đồng với nghiệp cú nghĩa của Thắng luận, nếu không lìa thể thì ở ngoài thể không có tác dụng, vì sao lại không xúc chạm nhau? Cho nên nói không xúc chạm nhau cũng vẫn sai.

"Lại các như căn nhãn v.v..." cho đến "bất đẳng lượng phải không: dưới đây là thứ ba: nói về lượng căn, cảnh lớn hay nhỏ. Có các tông phải chấp các căn mắt, tai v.v... chỉ chấp lấy các cảnh có cùng kích cỡ (đẳng lượng). Thấy núi lớn v.v... là nhờ các sắc chuyển động quá nhanh, như vòng lửa nên mới có câu hỏi này. 29/ Văn tụng tóm lược:

"Tụng rằng" cho đến "chỉ chấp cảnh đẳng lượng". Văn tụng tóm lược chỉ nói về đẳng lượng của ba căn. Ba căn còn lại có lượng lớn nhỏ bất định.

"Luận chép" cho đến "hình lượng khác nhau". Văn xuôi cò ba phần: (1) Chánh giải thích tụng bổn; (2) Nói về hình dạng các căn; (3) Nói về Đồng phần v.v... Đây là phần đầu: Ba căn tỷ, thiệt, thân đến cảnh mới chấp vì thế cực vi của căn cảnh phải tương xứng với nhau mới phát sinh thức. Ở đây nói "đẳng" có nghĩa là tùy theo các điều kiện tương ưng giữa căn và cảnh khi tiếp xúc chạm nhau nên gọi là kích cỡ bằng nhau, tức ý nói không thể chấp các cảnh quá kích cỡ, chẳng có trường hợp không phải là căn nhỏ mà lại có thể chấp lấy cảnh nhỏ. Nếu nói mắt căn bày trải tức nhằm chỉ những trường hợp như nhìn thấy vỏ cây nho, nếu nói mắt căn tròn như viên đạn như trong ngoài trái nho.

Hỏi: Làm sao thấy được nội sắc của trái nho?

Giải thích: Vì vỏ mỏng nên thấy. Lại giải thích: Cho dù vỏ dày, Thiên nhãn cũng thấy được. Luận Chánh lý chép: Như khi nhìn thấy trái nho, quả táo v.v... Khi nhĩ căn chấp cảnh cũng tùy theo tự tương ưng với lượng âm thanh lớn, nhỏ. Nếu nghe tiếng muỗi mòng thì căn lớn mà cảnh nhỏ, nếu nghe "tiếng mây" tức căn nhỏ mà cảnh lớn. Ấn-độ gọi tiếng sấm là tiếng mây. Sấm khởi dựa vào mây nên theo chỗ dựa mà gọi tên. Nếu nghe tiếng đàn là căn cảnh có lượng bằng nhau. Vì thế luận Chánh lý quyển tám chép: Nhĩ căn cũng chấp các lượng nhỏ,

lớn, bằng nhau của tiếng muỗi mòng, sấm, đàn. (Đây là văn luận). Nói "nghe tiếng muỗi mòng, tiếng này v.v... vân vân nghĩa là (lượng bằng nhau). Lại giải thích: Đẳng là chấp lấy đẳng lượng của tiếng đàn. Năm sắc căn đầu do cực vi tạo thành nên có thể dựa vào cảnh để nói lớn, nhỏ, bằng nhau. Ý không chất ngại nên không thể dựa vào cảnh để nói về sự khác nhau của hình tượng; tuy nhiên cũng có thể dựa vào cảnh sở duyên của ý để nói lượng lớn, nhỏ. Văn còn lại rất dễ hiểu.

30. Nói về hình lượng của căn:

"Thế nào là mắt v.v..." cho đến "sắp bày sai khác": dưới đây là nói hình lượng của căn, đây là hỏi.

"Nhãn căn cực vi" cho đến "hình như chỉ đạp" là đáp. Có hai thuyết về cực vi của mắt căn nhưng dường như thuyết đầu là hơn nên luận này nói là "hữu thuyết" (có thuyết cho rằng). Nhĩ căn giống như lá sen cuốn tròn. Trẻ em ở Ấn lúc mới xâu lỗ tai hầu hết đều cuốn vỏ cây hoa để nhét vào lỗ để cho lỗ càng ngày càng lớn. Vì tương tự với sự gần gũi nhĩ căn nên lấy làm thí dụ. Y cứ theo điều này rất dễ hiểu rằng trong tai có lỗ thông với não. Có thuyết lại cho rằng nhĩ căn giống như cái bình đèn, chỉ y cứ bốn bên mà không kể phần đáy. Về cực vi của tỷ căn, rất dễ hiểu. Ba căn đầu này nếu y theo thể thì không có cao thấp nhưng nếu dựa vào sở y lại có cao thấp, vì thế quyển trước chép: "Hoặc tùy theo thứ lớp của nơi chốn". Về cực vi của thiệt căn, rất dễ hiểu. Đối với Thiệt căn, cực vi có kích cỡ như đầu sợi lông. Nếu không có thiệt căn, tuy không thấy các kinh luận nói nhưng tương truyền các bậc cổ đức ở phương Tây giải thích rằng theo y gia thì trong lưỡi không có căn xứ mà chỉ có các điểm như đầu sợi lông chính là những điểm quan trọng nếu dùng kim châm thì bị mất mạng. Trong lưỡi vốn có những khoảng không như thế. Lại giải thích: Trong não người có những chất hôi thối, mỗi khi thấy đồ ăn uống, chất xú uế này chảy ra và thấm vào các chỗ chân không. Nếu không có các chỗ này, nâng đỡ não cấu này thì khi tiếp xúc với thiệt căn sẽ làm cho người ta buồn nôn mà không thể ăn uống được. Do giải thích thân căn nên nói về hai căn nam nữ, phần còn lại đọc sẽ hiểu.

31. Nói về đồng phần:

"Nhãn căn cực vi" cho đến "không thể thấy: dưới đây" là phần ba: Nói về Đồng phần v.v... Bốn căn trước đọc sẽ hiểu. Cực vi của thân căn không phải tất cả đều là Đồng phần. Khi ở địa ngục cực nóng dù bị lửa đỏ đốt thân nhưng vẫn còn thân căn nên cực vi lại là Đồng phần kia. Thuyết Nhất thiết Hữu bộ cho rằng nếu khắp thân căn đều có thể

phát sinh thân thức thì lẽ ra thân phải tán hoại, vì không có trường hợp mỗi cực vi của thân căn và cảnh chấp lấy đều bị gián đoạn trước sau lại có thể làm sở y, sở duyên và phát sinh thức thân. Năm thân thức chắc chắn phải nhóm hợp rất nhiều cực vi mới hình thành được các tánh chất sở y và sở duyên để có thể phát thức. Và cũng vì lý do này, Hữu bộ chủ trương mỗi cực vi đều là thể vô kiến vì không thể thấy được cực vi; phải nhóm hợp nhiều cực vi mới gọi là hữu kiến. Nếu ở trong thân cứ mỗi lượng căn đều có một lượng cảnh, thì có lỗi mỗi cực vi của căn và cảnh đều có thể phát thức, và nếu như vậy thì chia cắt thân căn ra làm nhiều phần, cho nên nói rằng: "Lẽ ra thân phải tán hoại".

Hỏi: Hai căn tỷ thiệt, cũng khắp phát sinh thức, vì sao không bị tán hoại?

Giải thích: Hai căn tỷ thiệt có thân làm chỗ y trì nên phát sinh thức cùng khắp mà vẫn không tán hoại trong lúc thân không có chỗ nương riêng, cho nên nếu phát thức cùng khắp thì liền bị tán hoại.

Lại hỏi: Cực vi của tỷ, thiệt trải rộng và chồng chất lên nhau, nếu trải rộng thì phạm lỗi một cực vi của tỷ, thiệt khi đối cảnh lại có lỗi đồng với thân căn, không thành chứa nhóm, nếu nói chồng chất, khi phát thức cùng khắp lại mắc lỗi cực vi của căn cảnh lìa nhau là lỗi của sở y và sở duyên.

Giải thích: Hình thể cực vi của các căn tỷ, thiệt vốn chỉ trải rộng, tuy không chồng chất nhưng vẫn có thể gọi là chứa nhóm vì thế không phạm lỗi một cực vi mà lại có công năng phát thức. Hơn nữa tánh của căn vốn lanh lợi, không cần phải chồng chất mới phát thức, lại nhờ dựa vào thân bên trong nên có thể nương nhau mà có lực.

Hỏi rằng: Khi thân căn tiếp xúc cảnh có gián đoạn trước sau lại chứa nhóm trải rộng nên lẽ ra cũng có thể phát thức cùng khắp. Vì sao lại nói không có trường hợp cực vi của căn, cảnh làm sở y, sở duyên để có thể phát thân thức?

Giải thích: Thông thường chứa nhóm có hai nghĩa: chứa nhóm và chồng chất. Nói năm thức thì quyết định chứa nhóm nhiều cực vi để làm sở y và sở duyên tức là y theo tướng chung mà nói. Nếu phân tích chi ly thì tỷ thiệt có tánh chứa nhóm thân căn phải y theo trước sau và đàn trải mới được gọi là chứa nhóm. Cho nên thân căn kia nếu chỉ thuộc trường hợp chứa nhóm dàn trải thì không thể phát thức. Hơn nữa, tánh của thân căn vốn trì độn cần phải dựa vào sự chồng chất, vào lực nương nhau mới có thể chấp cảnh lại không có chỗ nương nào khác, nên cần phải có tánh chồng chất. Lại giải thích: Cực vi của tỷ, thiệt cũng thuộc

trường hợp chồng chất. Tuy căn cảnh trước sau gián đoạn nhưng vẫn có thể phát thức cùng khắp. Có dàn trải nên gọi là chứa nhóm, tánh lại lanh lợi, bên trong nương vào thân nên có năng lực nương nhau, do nghĩa này khác nhau khác với thân căn.

Tuy có hai giải thích nhưng cực vi của tỷ và thiệt căn nhưng dường như cách đầu là hơn.

Hỏi: Trong trường hợp nhập đệ tam định, toàn thân thọ lạc khinh an, lẽ ra thân cũng phải tán hoại?

Giải thích: Lúc đang nhập định thì không phát thân thức, lúc phát thân thức thì đã xuất định nên toàn thân không thọ lạc khinh an. Nếu theo Kinh bộ, thì thân căn có thể phát thức nên luận Chánh lý quyển bảy chép: Vả lại theo Thượng tọa bộ, luận tông kia nói toàn thân nếu ở trong nước lạnh, nóng thì cực vi của thân căn có công năng phát thức cùng khắp. (Đây là văn luận. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ nên nói là "truyền thuyết").

32. Sáu thức nương thế gian:

"Như trước đã nói: cho đến "nương cũng thế ư? Dưới đây là thứ tư nói về sáu thức nương thế gian. Đây là câu hỏi. Nếu theo Kinh bộ, Năm thức chỉ duyên quá khứ nên luận Chánh lý quyển tám chép: có thuyết cho rằng cảnh năm thức chỉ là quá khứ. Và sau đó là phần phá bỏ lý của luận này.

"Không đúng" là lời đáp.

"Vì sao" là nêu.

"Tụng chép" cho đến "tâm sở pháp giới". Chữ "hậu" là ý thức; trong sáu thức thì ý thức nằm sau cùng và chỉ dựa vào quá khứ. Do sáu thức thân sau khi biến diệt liên tục đều gọi là ý và làm căn sở y của ý thức, cho nên ý thức chỉ dựa vào ý vô gián diệt của quá khứ. Hỏi: Tông này có mười tám giới đều có ở cả ba đời, nay vì sao nói ý chỉ có quá khứ? Giải thích: Nếu y theo thể tức ý bao gồm cả ba đức, nay chỉ y theo tác dụng của nó trong ba đời để trình bày nên chỉ dựa vào quá khứ. Cho nên luận chép: Quá khứ gọi là ý, vị lai là tâm, hiện tại là thức. Về hai sở y của năm thức, lời rất dễ hiểu. Sở y của năm thức không chắc chắn: Hoặc đồng thời, y hoặc quá khứ y. Vì thế mới dẫn văn này trình bày tánh chất sở y đối với duyên đẳng vô gián hỏi đáp để định. Sáu căn y cứ thế dụng tăng thượng nêu không phải tâm sở. Duyên đẳng vô gián y theo nghĩa rộng thì cũng chung tâm sở mà không có sắc căn. Rộng hẹp khác nhau nên dùng hỏi đáp để định sự khác nhau của sở y.

Hỏi: Hậu tâm của bậc La-hán chẳng phải sở y của ý thức và lại

không phải duyên đẳng vô gián thì vì sao nói rằng có tánh chất sở y của thức và chính là duyên đẳng vô gián. Giải thích: Nếu y theo ý nghĩa của sở y thì đúng là như thế. Nay trong văn này nêu sở y của thức để hỏi đáp. Hậu tâm của bậc La-hán không còn là hậu thức, cũng không phải bị gián cách nên thuộc về "câu phi". Lại giải thích: trong đây y theo thể loại để nói, không y theo tác dụng nên thuộc về "câu hữu". Giải thích trước dường như là hơn.

33. Nói về nhãn v.v...

"Vì sao thức khởi" cho đến "nhãn v.v..." chẳng phải thứ khác: dưới đây thứ năm là nói mắt v.v... được gọi là "y". Như văn rất dễ hiểu. luận Chánh lý quyển tám lại nói: Nếu thế ý thức cũng tùy thân chuyển. Tức khi người mắc phải bệnh phong, thân thể bị tổn hoại thì tâm cũng sẽ rối loạn, và nếu thân thể mạnh khỏe thì ý thức cũng được an tĩnh. Vì sao ý thức không lấy thân làm sở y? Bởi tự mình có chỗ sở y riêng nên mới không mắc phải các lỗi trên. Nghĩa là khi bệnh phong làm tổn hoại thân làm phát sinh thân thức tương ưng với khổ thọ. Thân thức như thế gọi là loạn ý giới. Lúc thức này cùng với khổ thọ đều đã trở thành quá khứ, lại có công năng làm ý căn não loạn ý thức. Tuy nhiên ý thức vẫn được an tĩnh, vì thế biết rằng ý thức vận hành theo sở y riêng của mình. Lãi, ý của luận này ý chỉ y theo sự khác nhau giữa tăng, tổn, sáng tối, chứ chẳng phải tất cả là đồng nên ý hữu lậu sinh thức vô lậu.

Hỏi: Như nhãn thức sinh, cũng do không, minh năng sinh ra tác ý, vì sao chỉ y theo hai duyên để làm câu hỏi?

Giải thích: Như luận Chánh lý chép: Lại nhãn thức sinh thì phải nương vào năng lực của sở y, sở duyên và pháp bất cộng. Lúc nhãn thức sinh thì phải nương vào nhãn, sắc làm sở y, sở duyên; các pháp còn lại bất định, nghĩa là vào ban đêm thức không nương vào minh để phát, ở dưới nước thức không nương vào không để phát, đối với các chướng sắc như ngọc lưu ly, pha-lê v.v... cũng thế. Thiên nhãn phát thức không nhờ vào không minh. Luận này lại nói rằng tác ý sinh khởi làm duyên cộng sinh với sáu thức; nhãn và sắc chẳng phải là cộng như trong luận ấy có nói rộng.

34. Nói thức tùy căn đặt tên:

"Vì sao duyên sắc v.v..." cho đến "và mạch nha v.v... dưới đây thứ sáu là nói Thức tùy căn đặt tên. Căn có hai nghĩa: Sở y mạnh mẽ và nhân bất cộng, nên dựa vào căn để nói về thức. Trường hợp của cảnh thì khác. Pháp giới tuy là bất cộng nhưng chẳng phải sở y, năm cảnh còn lại đều thiếu hai nghĩa trên đây của căn. Ý căn tuy sở y của sáu thức nhưng

nói bất cộng nghĩa là năm thức có hai sở y nhưng lại dựa vào chỗ sai khác để đặt tên. Ý thức không có sở y riêng, tuy nêu danh xưng chung nhưng cũng có tên riêng, nên ý gọi là bất cộng. Trong văn chỉ dựa vào năm căn để giải thích bất cộng mà không dựa vào ý, pháp để nói tức hàm ý năm căn bất cộng, nhưng năm cảnh lại cộng, ý nghĩa không lẫn lộn vì thế mới nêu riêng. Ý căn bất cộng tức có sự xen lạm. Nếu y theo nghĩa riêng, pháp sở y của năm thức (năm thức y pháp) cũng chẳng phải cộng, vì thế không nói về ý và pháp giới. Lại giải thích: Trong hai nghĩa sở y và bất cộng chỉ cần có một là có thể đặt tên, không cần phải đủ cả hai. Nghĩa là sở y, pháp chẳng phải sở y nên gọi là ý thức không gọi là pháp thức. Không y cứ bất cộng vì ý cũng có công năng sinh năm thức. Pháp chẳng phải sở duyên của năm thức mà chỉ là sở duyên của ý thức, nên cũng là bất cộng. Tự tha ý duyên cũng gọi là Cộng. Vì chỉ có một nghĩa nên văn không nói. Lại có lỗi khác là nếu nói sắc v.v... thì thức tức là lạm ý thức v.v... vì ý thức kia cũng duyên sắc, thanh v.v... Hỏi: Hai thức cùng duyên năm cảnh tức bị dẫm đạp lên nhau, như Pháp chỉ được một thức duyên, vì sao không gọi là pháp thức? Giải thích: Nếu y theo nghĩa chung của pháp thì dẫm đạp lên sắc, thanh v.v... nhưng nếu y theo nghĩa riêng thì pháp nhiếp thức bất tận vì thế không nói pháp thức. luận Chánh lý quyển tám lại chép: Cảnh của ý thức không phải bất cộng chẳng lẽ không thể gọi là pháp thức hay sao? Câu hỏi này phi lý. Cả pháp chung và pháp riêng gọi là cộng mà chẳng phải khắp cảnh lại không có đủ hai thứ nhân trên. Nghĩa là nếu được hiểu theo nghĩa chung thì pháp thường chỉ là cộng còn nếu hiểu theo nghĩa riêng như pháp giới thì lại không nhiếp khắp thức. Lại, pháp giới riêng tuy bất cộng với các pháp khác nhưng không có căn tánh sở y căn của ý thức. Cho nên nếu pháp là sở y của thức và là bất cộng thì có thể dựa vào đó để nói về Thức. Sắc v.v... thì lại khác, vì thế không thể dựa vào các pháp này để gọi là sắc thức, thanh thức v.v... (Trên đây là văn luận). "Như gọi cổ thanh và mạch nha v.v..." là thí dụ. Tuy tay và trống đều có công năng sinh thanh nhưng trống lại có nghĩa mạnh mẽ hơn nên thanh phải tùy theo trống, lại là nhân bất cộng chỉ phát sinh tiếng trống, nên gọi là "cổ thanh". Tay là yếu kém nên không dựa vào đó để đặt tên cho thanh, lại là nhân chung nên cũng sinh các loại thanh khác, không gọi là tiếng của tay. Đối với nước, đất cũng năng sanh. Hạt lúa v.v... nẩy mầm; hạt lúa là chỗ nương mạnh mẽ của mầm, mầm phải dựa vào hạt, lại là nhân bất cộng chỉ sinh mầm của hạt nên gọi là "mạch nha". Thủy, thổ yếu kém nên không thể dựa vào chúng, lại là nhân chung cũng sinh loại

mầm khác nên không gọi là “thủy nha”. Lúc sáu thức sinh, tuy cảnh cũng cùng thời sinh nhưng vì căn mạnh vì nhân bất cộng nên mới tùy vào căn để đặt tên. Lại luận Chánh Lý chép: Có chỗ nói căn, thức đều là nội tánh, cảnh chỉ là ngoại, nêu tùy căn mà nói căn và thức đều thuộc hữu tình số, sắc, thanh v.v... bất định nên nói là tùy căn.

35. Nói về sự khác nhau giữa đồng và khác:

“Tùy thân sở trụ” cho đến “các địa đều đồng chẳng” dưới đây thứ bảy là nói về sự khác nhau giữa đồng và khác ở, gồm có hai phần: Dựa theo pháp để nói, kế là nói riêng về tướng định. Đây là văn đầu, nêu lên câu hỏi: Trước dựa vào nhãn để hỏi sau đó so sánh với các giới khác. Sắc hình nhóm họp gọi chung là thân, chẳng phải chỉ riêng thân căn. Tùy theo thân sắc ở chỗ nào thì lúc nhãn thấy sắc, bốn pháp thân, nhãn, sắc và thức có đồng hay không?

“Liền nói bốn thứ này” cho đến “như lý nên suy nghĩ” là lời đáp, y theo thân sinh cõi Dục và các cõi khác để nói về sự sai khác giữa đồng và khác của thân, nhãn, sắc và thức.

“Sinh sơ tĩnh lự” cho đến “như lý nên suy nghĩ là y theo thân sinh Sơ địa và các cõi khác để nói về sự sai khác giữa đồng và khác của thân, nhãn, sắc, thức. Như vậy nếu dùng nhãn của thứ ba và thứ tứ để kiến tự địa sắc, hoặc hạ hoặc thượng, lấy sắc đối với thân để nói tự, hạ, thượng. Nghĩa là thân sinh sơ định, dùng nhãn của định thứ ba và thứ tứ định để Kiến Sơ địa sắc được gọi là Tự; thấy sắc cõi Dục gọi là hạ, thấy sắc ở nhị định trở lên gọi là Thượng. Nếu dùng sắc đối với nhãn thì chỉ có tự và hạ mà không có thượng vì nhãn hạ địa không thấy được sắc thượng địa.

“Như thế sinh hai” cho đến “như lý nên suy nghĩ”. Trong trường hợp sinh ở định thứ hai, thứ ba và thứ tư, có thể loại suy như trên.

“Giới khác cũng nên phân biệt như thế”. Trên đây là nói ba cõi đầu, năm ba cõi còn lại lẽ ra cũng nên phân biệt như thế.

“Nay sẽ nói lược” cho đến “ý bất định nên biết: dưới đây là hiển bày riêng về tướng định, lược nêu văn tụng.

“Luận chép” cho đến “sơ định cõi Dục”. Để nói về sự sai khác, trước nói về bốn loại, y theo địa chung riêng.

“Nhãn căn trong đây” cho đến “như sắc đối với thức” là giải thích một bài tụng đầu. Ở đây nhãn căn đối với địa vị thân sanh, hoặc ngang bằng, hoặc cao mà không bao giờ có thấp. Thân ở thượng địa phải có nhãn mạnh mẽ mà không khởi thấp kém, nên nhãn không ở hạ thân, lại ưa thích nhãn mạnh mẽ ở trên nên được thân cõi trên. Sắc và thức

đối với nhãn, hoặc ngang bằng, hoặc bậc hạ mà không thể ở thượng, vì nhãn hạ không thấy được sắc thượng, sắc không có cảnh giới cao hơn nhãn. Thức ở thượng địa không nương nhãn hạ địa, nhãn ở hạ địa đã có thức riêng nên nói thức không ở cao hơn nhãn.

36. Hỏi đáp về nhân căn:

Hỏi: Vì sao nhãn hạ không thấy được sắc thượng? Đáp: Vì sắc thượng nhỏ nhiệm, nhãn hạ không thể thấy cõi trên. Hỏi: Hạ thức nương thượng căn, nương vào căn nên biết được sắc thượng. Cũng có thể nhãn hạ nương thượng thức, nương vào thức cũng thấy được sắc thượng? Đáp: Căn là chủ, thức là tùy tùng của căn nên thức có thể nương căn mà căn không thể nương thức. Hỏi: Thức có thể tùy căn, nhờ tùy căn nên biết được sắc thượng; thức được tùy căn thì thượng thức vẫn có thể nương hạ căn? Đáp: Nhãn hạ nếu không có thức riêng thì cũng có thể là sở y của thượng thức, tuy nhiên nhãn hạ vốn có thức riêng nên thượng thức không tùy theo nhãn hạ. Hỏi: Nếu nhãn hạ không thấy thì mới cần đến thượng nhãn; nay nhãn hạ thấy được hạ sắc thì đâu cần thượng nhãn phải không? Đáp: Thượng có thể gồm hạ nên thượng vẫn thấy được hạ sắc. Hỏi: Nếu nói thượng có thể gồm hạ nên thượng nhãn thấy hạ sắc, vậy thì thượng thân cũng có thể cảm giác được hạ xúc phải không? Đáp: Hạ xúc vốn thô nên thân thượng chẳng thể cảm giác. Hỏi: Nếu hạ xúc thô nên thượng thân không thể nhận biết, vậy thì thượng nhãn cũng không thể thấy? Đáp: Sắc thuộc "về trong lìa mà biết" nên hạ thô sắc vẫn có thể thấy được, trong lúc xúc thuộc "hợp trung giác" nên chẳng chấp hạ thô xúc vẫn không. Sắc đối với thức có thể bằng, hoặc thượng hoặc hạ. Sắc đối với thân có thể bằng hoặc thượng, hoặc ha, giống như trường hợp của sắc đối với thức; suy nghĩ rất dễ hiểu.

"Nói rộng nhĩ giới" cho đến "rộng như nhãn giải thích" là giải thích câu năm, so sánh rất dễ hiểu.

"Ba thứ Tỷ, thiệt, thân" cho đến "gọi đó là hạ" là giải thích câu sáu và bảy. Ba thứ Tỷ, thiệt thân đều là tự địa nên phần nhiều giống nhau. Hương thức và vị thức đều ở cõi Dục, tỷ và thiệt đều chỉ chấp "cảnh giới". Trường hợp khác nhau ở đây là chỉ cho thân và xúc cùng ở chung cõi và chấp "chí cảnh". Từ "thức đối với" trở xuống, rất dễ hiểu.

"Nên biết ý giới" cho đến "dụng ít mà công nhiều" là giải thích câu tám, cho thấy nội dung cũng tương tự như giải thích ở dưới. Suy nghĩ cũng rất dễ hiểu.

36. Nói về các môn:

"Nói phụ đã khắp" cho đến "tịnh giới trong mười hai: dưới đây là thứ hai mươi: môn Chư thức sở thức, thứ hai mươi mốt: là môn Thường Vô thường, và thứ hai mươi hai là môn Căn Phi căn. Câu tụng đầu nói về thức sở thức, câu hai giải thích thường vô thường, hai câu sau giải thích căn phi căn. Trong văn tụng lược chỉ nói hai sở thức" là thường là căn nghĩa y cứ nên biết còn lại chỉ là một thức sở thức, vô thường, phi căn. "Luận chép" cho đến là "cảnh sở duyên". Năm cảnh (như sắc, thanh, v.v...) được cả hai thức cùng biết, mười ba giới chỉ có ý thức biết. Vì thế luận Tạp tâm chép: cõi Sắc được hai thức biết, cho đến xúc cũng vậy. Mười ba giới còn lại một bề là sở duyên của ý thức.

"Trong mười tám giới" cho đến "các giới khác của pháp". Một phần của pháp giới trong mười tám giới thuộc về thường, tức ba pháp vô vi. Nghĩa y theo vô thường là các pháp còn lại của pháp giới sau khi đã trừ đi ba vô vi. Nên nói là "pháp dư" (phần còn lại của pháp giới) và mười bảy giới còn lại.

37. Giải thích căn và phi căn:

"Lại trong kinh nói" cho đến "vì có sở duyên là" giải thích hai câu tụng sau. Để giải thích căn và phi căn, trước dựa vào kinh để nêu tên, giải thích chung về thứ lớp. Kinh y theo thứ lớp sáu căn nên ý căn nằm trước nam căn và nữ căn. Các đại luận sư của Đối pháp lại y theo hữu sở duyên, vô sở duyên, nên nói ý căn sau mạng căn, đưa mạng căn lên thứ tám thuộc vô sở duyên để lập riêng thành một loại, mười bốn căn như ý căn v.v... trở xuống là hữu sở duyên nên xếp vào một loại.

"Những điều đã nói như thế cho đến "đều là thể, phi căn". Hai mươi hai căn đã nói như thế thuộc về một phần pháp giới và mười hai giới trong trong số mười tám giới. Đây là phần khai chương. Nói "pháp nhất phần" là chỉ cho mười một căn như mạng v.v... lạc, khổ, hỉ, ái, xả, tín, cần, niệm, định, tuệ và một phần của ba sau là chỉ cho ba căn vô lậu cuối cùng trong hai mươi hai căn. Ba căn này lấy chín căn làm thể là năm căn: ý, hỷ, lạc, xả, tín. Trong chín căn này, tám căn sau thuộc về pháp giới nên nói là một phần của ba sau. Các pháp này đều thuộc về một phần pháp giới. Nói "nội thập nhị" là chỉ cho năm căn như mắt, tai, v.v... thuộc về các giới có cùng tên, ý căn được bao gồm trong bảy tâm giới, "một phần của ba sau" chính là ý căn, thuộc về ý và ý thức; hai căn nam nữ thuộc một phần của thân, như phẩm Căn ở sau sẽ nói. Tất cả các pháp này đều thuộc mười hai giới trong. Y theo đó rất dễ hiểu rằng năm giới như sắc, thanh v.v... và một phần pháp giới, đều là thể chẳng phải căn.

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 3

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN
(PHẦN 1)

1. Giải thích tên phẩm:

Phẩm Phân biệt Căn: Tác dụng mạnh mẽ tăng thượng gọi là bốn căn; phẩm này nói rộng nên gọi là Phân biệt. Vì thế phẩm này được trình bày ngay sau phẩm Giới. Phẩm Giới nói về thể pháp, phẩm Căn nói về dụng của các pháp; dựa vào thể của các để khởi dụng nên kế là nói về căn.

Hỏi: Phẩm này nói rộng về tác dụng của hữu vi, vì sao lại dùng căn để nêu tên.

Giải thích: Phẩm này tuy nói về tác dụng của hữu vi, nhưng vì nói về căn trước, lại vì có tác dụng tăng thượng nên nêu tên.

Hỏi: Phẩm này luận Tạp Tâm gọi là phẩm Hành, luận Chánh Lý gọi là phẩm Sai khác, vì sao luận này lại đặt tên là phẩm Căn?

Giải thích: Phẩm này ý nói về tác dụng. Căn chắc chắn biểu hiện được dụng, hành tuy là tạo tác, hoặc biểu hiện thiên lưu nhưng nói về dụng lại không chắc chắn. Sai khác tuy cũng biểu hiện tác dụng khác nhau, sự khác biệt giữa hữu và vô, hữu vi và vô vi, nhưng sự thể hiện về dụng cũng chẳng quyết định nên luận chủ phải dùng căn để nêu tên.

"Nhân giới như thế" cho đến "căn là nghĩa gì? Nói chung có pháp hữu lậu và pháp vô lậu thì phẩm này là văn thứ hai, nói về dụng của các pháp và được chia làm ba phần: Một là nói về hai mươi hai căn, hai là nói các pháp câu sinh, ba là nói sáu nhân bốn duyên. Dưới đây là thứ nhất nói về hai mươi hai căn, tức y theo căn mà nói dụng, gồm có:

1) Giải thích nghĩa căn.
2) Phế và lập căn.
3) Nói về thể của căn.
4) Nói về các môn.

5) Phân biệt nhiều thứ.

Đầu tiên trong phần giải thích nghĩa căn lại chia làm hai: a) Trình bày tự tông; b) trình bày các bộ. Dưới đây là phần trình bày tự tông tức bộ phái Thuyết nhất thiết hữu bộ. Nhắc lại trước, nêu câu hỏi.

"Tối thắng tự tại" cho đến "nghĩa căn tăng thượng" là đáp. Theo ngữ pháp Ấn-độ, khi thành lập một từ phải có (tự giới) và (tự duyên). "Tối thắng" và "tự tại" là tự giới, "quang hiển" là tự duyên. Nhờ có hai thứ từ này nên mới lập thành toàn bộ ý nghĩa tăng thượng của các căn. Vì thế luận Chánh lý quyển chín chép: Ý nghĩa tăng thượng này do giới nghĩa mà lập thành. Giới tức Ý địa hay Nhẫn địa. Tối thắng tự tại là nghĩa của y địa; chiếu sáng rõ ràng là nghĩa của Nhẫn địa. Có các tánh chất chiếu sáng, rực rỡ, nói lên nên gọi là Căn. Giải thích: Hai mươi hai căn khi vận động đều có tác dụng tăng thượng, tăng thượng nghĩa là gì? tức là có thế dụng lớn, có tướng thật rõ ràng nên mới gọi là Tăng thượng. Ý nghĩa tăng thượng này do giới nghĩa lập thành. Giới là nghĩa của thể, thể chữ ở phương tây có ba trăm bài tụng, tức y địa, nhẫn địa, v.v... mỗi loại đều chứa đựng nhiều ý nghĩa. Tối thắng tự tại là nghĩa của y địa; tiếng Phạm giải thích là "y địa Ba-la-mê-thấp-phạt-la-duệ". Ba-la-mê nghĩa là Tối thắng, thấp-phạt là nghĩa là tự tại; Duệ là chuyển thanh thứ bảy. Tức là y theo ý nghĩa của tối thắng tự tại để thành lập y địa; Tối thắng tự tại là ý nghĩa của y địa giới nên cũng còn gọi là giới nghĩa. Chiếu sáng rõ ràng là nghĩa Nhẫn địa: Tiếng Phạm chú thích là "nhẫn địa địa ban đáo". Ở đây, địa-ban nghĩa là chiếu sáng; đáo là chuyển thanh thứ bảy, tức là y theo ý nghĩa chiếu sáng để thành lập Nhẫn địa; Chiếu sáng là ý nghĩa của Nhẫn địa nên cũng gọi là giới nghĩa. Nghĩa của hai thứ giới như vậy, loại trước là tối thắng tự tại, tức là có thế dụng lớn, loại sau là chiếu sáng, là tướng ấy rất rõ ràng. "Xí thạnh quang hiển": Quang hiển theo chú thích của tiếng Phạm là "nhân đàn đê" và chính là tự duyên. Giúp cho y địa giới, nên gọi là "nhân-điệt-lị-diễm", Hán dịch là Căn, nói lên nghĩa tăng thượng. Xí thạnh theo chú thích của Tiếng Phạm là "địa-dật-đê" là tự duyên; giúp cho nhẫn địa giới ở trước nên gọi là "nhân-điệt-lị-diễm"; Hán dịch là căn, nói lên nghĩa tăng thượng. Từ ngữ này có đủ hai nghĩa là "có thế dụng lớn" và "tướng hiển bày rất rõ ràng", nên dịch là Căn. Đồng thời để làm rõ ý nghĩa tăng thượng. Câu-xá y theo nghĩa trước để giải thích nên nói là tối thắng, tự tại, quang hiển gọi là Căn, tức là Chánh lý dùng "quang hiển" duyên để giúp cho y địa; y địa là "tối thắng tự tại". Nhờ có tự duyên giúp cho giới thành "nhân-điệt-lị-diễm", Hán dịch là Căn. Nhờ vào nghĩa tối thắng

v.v... này mới hợp thành nghĩa tăng thượng của căn. Lại giải thích. Căn thể mạnh mẽ nên gọi là Tối thắng; Căn dụng mạnh mẽ nên gọi là Tự tại. Thể và dụng đều mạnh mẽ nên gọi là quang hiển.

"Nghĩa tăng thượng này là ai đối với ai": là nêu tụng chép cho đến đều khác nhau là tăng thượng, là tụng đáp.

2. Giải thích bài tụng:

Luận "chép" cho đến vì là "hương, vị, xúc" là giải thích câu tụng đầu. Nếu đủ năm căn, thì thân trang nghiêm, nếu bị thiếu bất cứ một căn nào thì, thân thành xấu xí, thân căn không thể nào bị khuyết tật mà khuyết tật là chỉ cho bốn căn như nhãn căn, nhĩ căn v.v... bị thiếu hoặc y theo một phần nhỏ nên gọi là khuyết, như bị cụt tay v.v... hoặc bốn căn kia bị thiếu một phần nhỏ cũng gọi là xấu xí. Nói "đạo dưỡng" (dẫn dắt và nuôi dưỡng) là mắt thấy nguy hiểm thì tránh, tai nghe điều dữ thì không lại gần, còn đối với thân phải nhờ đoạn thực mới thành tăng thượng. Đoạn thực lấy hương, vị, xúc làm thể. Mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân xúc giác; ba căn này có khả năng thọ dụng đoạn thức, làm cho thân được tăng thượng nên nói là "đạo dưỡng" thân". Chữ "đẳng" trong "sinh thức đẳng" là chỉ cho các pháp tương ưng. Chữ "sự" trong "bất cộng sự" là chỉ cho sắc, thanh v.v... được năm căn thọ dụng riêng nên gọi là "bất cộng".

"Nữ nam mạng ý" cho đến có vú khác nhau: dưới đây là giải thích câu tụng thứ hai. Nói "hữu tình dị" là vì ở kiếp sơ thân hữu tình đều như nhau, do hai căn sinh khiến cho hữu tình chia thành nam nữ khác nhau. Nói "phân biệt dị" là do hai căn này nên thân nam có hình tướng thô đại, tiếng nói hùng tráng, nhưng hai vú lại nhỏ, thân nữ hình gầy yếu, tiếng nói nhỏ nhẹ, nhưng nhũ hai vú lại lớn. "Đẳng" là chỉ cho tác nghiệp, v.v... Các hình sai khác trên đây khác nhau, năng sanh phân biệt dị giải; nên gọi là phân biệt dị. Lại Giải thích hình tướng, v.v... phân biệt đều khác, gọi là phân biệt dị "Hữu tình dị" ở trên y theo tướng chung, "phân biệt dị" ở dưới y theo tướng riêng. Luận Chánh lý quyển chín chép: Có thuyết cho rằng mạnh, yếu có, khác nhau nên gọi là hữu tình dị, y phục trang nghiêm khác nhau nên gọi là phân biệt dị. Trình bày như trên là nói theo trong ngoài.

3. Nêu thuyết khác:

1. Năm hạng bán Trạch-ca:

"Có thuyết nói đây" cho đến "các pháp thanh tịnh" là nêu thuyết khác, đối với hai tăng thượng mà căn nam, căn nữ sẽ thành tựu một, đối với nhiễm hoặc tịnh, có dụng tăng thượng, nên nói là "đối với hai".

Nhiễm tăng thượng tức là đắc bất luật nghi, gây ra nghiệp Vô gián, thường dứt gốc lành, đối với tịnh tăng thượng tức đắc luật nghi, đắc quả, lìa nhiễm. Các phiến-đệ, không thuộc trường hợp này. Hai thứ nhiễm và tịnh tăng thượng vốn nương vào thân mạnh mẽ thân chúng sinh yếu kém nên chẳng phải là sở y của nhiễm tịnh tăng thượng. Cũng như ở ruộng muối cỏ dại không mọc nên không có bất luật nghi, không có năm Vô gián, không có dứt gốc lành, các pháp tạp nhiễm; như ruộng muối thì không trồng được lúa tốt nên cũng không có luật nghi, cũng không đắc quả, cũng không có các pháp thanh tịnh lìa nhiễm. Mỗi trường hợp nói riêng như phẩm Nghiệp, nói nên biết rằng phiến-đệ, bán trạch đều gọi là hoàng môn, phẩm Nghiệp gọi là hai Hoàng môn, hai hình phiến-đệ chỉ có vô căn. Vô căn có hai: Bổn tánh phiến-đệ (vô căn bẩm sinh) và tổn hoại phiến-đệ (vô căn do thiền). Bán-trạch chỉ có hữu căn, hữu căn có ba loại: Tật đố, bán nguyệt và quán sái. Lại Giải thích: Phiến-đệ chỉ có vô căn; bán-trạch gồm cả vô căn lẫn hữu căn. Bổn tánh và tổn hoại cũng có bán trạch. Nếu giải thích: như trên, bán-trạch-ca có nghĩa rộng phiến-đệ ca có nghĩa hẹp. Nếu phiến-đệ chính là bán trạch thì bán trạch có lúc không phải phiến-đệ, như trong trường hợp tật đố, bán nguyệt và quán sái. Vì thế luận Đối pháp quyển tám chép: Lại Bán-trạch-ca lại có năm loại: Sinh tiện, tật đố, bán nguyệt, quán sái và trừ khử. Giải thích: Sinh tiện tức bổn tánh; tật đố tức thấy người hành dâm mới khởi nam tánh; bán nguyệt là cứ nửa tháng làm đàn ông, nửa tháng còn lại thì không; quán sái tức khi tắm gội v.v... mới khởi nam tánh; trừ khử tức đã bị tổn hoại.

Hỏi: Nếu phiến-đệ bán trạch bổn tánh tổn hoại không có căn nam, vì sao Bà-sa quyển chín mươi khi giải thích bốn trường hợp lìa dục được gọi là trượng phu lại cho rằng có trường hợp có đủ căn nam nhưng không gọi là trượng phu, như chúng sinh thuộc phiến-đệ bán-trạch-ca v.v...

Giải thích: Căn nam có hai thứ: a) Trượng phu căn nam. b) Phi trượng phu căn nam. Nói phiến-đệ v.v... không thành tức y cứ theo trượng phu căn nam có chí khí; nói phiến-đệ thành tựu, tức y theo phi trượng phu căn nam không có chí khí.

Lại giải thích: Căn nam có hai: a) Cụ túc thành, là có thế lực, có khả năng lìa dục v.v... b) Bất cụ túc thành, là không có thế lực, không có khả năng lìa dục v.v... Nói bất thành là y theo trường hợp một, nói thành là y theo trường hợp hai. Lại giải thích: Vì y theo phần nhiều để nói, tuy phiến-đệ không thành căn nam, nhưng vì lấy bán-trạch và hai hình thành tựu căn nam, kia nói phiến-đệ là văn đồng cho nên có. Chữ

"đẳng" nghĩa là đều có hai hình. Đẳng là đẳng chấp hai hình.

2. Hai thứ tăng thượng:

"Tuổi thọ có hai" cho đến "cập năng trì" là giải thích tuổi thọ, với hai thứ tăng thượng: a) Vì có tuổi thọ nên đối với chúng đồng phần có thể tiếp nối trước; b) Vì có tuổi thọ nên đối với chúng đồng phần có thể giữ gìn không dứt. Có thể tiếp nối là đối với quá khứ; có thể gìn giữ là đối với hiện tại.

"Ý căn có hai" cho đến "đều tự tại tùy hành" đây là giải thích ý căn, dựa vào hai thứ tăng thượng: 1/ Loại tăng thượng có khả năng nối tiếp "hậu hữu", tức là tâm vị lai ở giai đoạn "trung hữu", phối hợp với ái, v.v... để nối tiếp "sinh hữu", nên được gọi là năng tục hậu hữu. "Kiện-đạt-phược": Kiện-đạt là hương, phược là tầm, nghĩa là tìm mùi hương để ăn, hoặc còn gọi là ăn, vì thường ăn mùi hương, là tên của Trung hữu; 2/ Loại tăng thượng trong tự tại tùy hành: Ở đây dẫn kinh để giải thích: Ý nghĩa của tự tại là tâm có thể dẫn dắt tất cả thế gian, tức có khả năng dẫn đường cho tất cả thế gian nên gọi là Tự tại. Ý nghĩa của tùy hành là tâm có khả năng nhiếp thọ các pháp; vì có thể nhiếp thọ các pháp ở khắp nơi nên gọi là Tùy hành. Lại giải thích: Tâm có khả năng dẫn dắt thế gian nên gọi là Tùy hành; lại có thể nhiếp thọ cùng khắp nên gọi là tự tại. Lại giải thích: Cả hai câu đều hàm nghĩa Tự tại và Tùy hành; có thế lực nên gọi là tự tại, chuyển biến theo cảnh nên gọi là Tùy hành.

"Lạc đẳng năm thọ" cho đến "vì tùy theo sinh trưởng" là giải thích câu ba và bốn. Năm thọ thuộc nhiễm tăng thượng, tùy thuận và tăng trưởng theo các pháp, tùy miên, như tham v.v... hoặc thuận theo và tăng trưởng theo các pháp tương ưng và sở duyên. Tùy thuận, tăng trưởng tuy năm thọ cũng bao gồm pháp thiện nhưng vì đối với pháp nhiễm có tác dụng thù thắng nên gọi là nhiễm tăng thượng. Năm căn như tín căn v.v... và ba căn vô lậu tất nhiên thuộc về tịnh tăng thượng, rất dễ hiểu.

"Có sư khác nói" cho đến "truyền thuyết như thế là nêu thuyết của Sư khác. Năm thọ như vui v.v... không chỉ thuộc nhiễm tăng thượng mà còn thuộc tịnh tăng thượng. Như khế Kinh nói: Nhờ được an vui nên tâm được định, nhờ chán ghét khổ nên được vui Niết-bàn, nhờ tín nên mong cầu sáu chỗ sở y của xuất ly. Sáu là sáu cảnh vì ba pháp hỷ, ưu và xả đều duyên theo sáu cảnh, xuất ly chỉ cho Niết-bàn. Thiện hỷ, ưu và xả làm sở y của xuất ly nên gọi là xuất ly y. Vì thế ở dưới, luận chép: Xuất ly y tức là các thiện thọ. Phần giải thích trên đây dựa vào tăng thượng, các sư Tỳ-bà-sa truyền thuyết như thế.

4. Nêu các thuyết của Sư khác:

“Có sư khác nói” cho đến “nhãn v.v... thành căn” dưới đây thứ hai là nêu các thuyết của Sư khác. Có “thức kiến” khác v.v... cho rằng khả năng dẫn dắt và nuôi dưỡng thân chẳng phải dụng của nhãn v.v... mà là thức tăng thượng. Nhờ có thức nên tránh được hiểm nguy và thọ dụng được đoạn thực. Tác dụng thấy sắc v.v... cũng không nằm ngoài thức vì thế đối với các việc bất cộng không phải các căn như nhãn v.v... có tác dụng tăng thượng. Điều này nhằm bác bỏ chủ trương đạo dưỡng thân và việc bất cộng của các luận sư ở trước. Lý do ở đây không bác bỏ chủ trương trang nghiêm thân là vì vấn đề này đã được phá ở quyển một rằng: Nếu xưa nay vốn như vậy thì ai có thể nói là xấu xí, hoặc: Nếu để trang nghiêm thân và khởi tác dụng ngôn thuyết mà chỉ cần đến y xứ thì hai căn dùng để làm gì? Thế nên ở đây không bác bỏ chủ trương trang nghiêm thân. Về vấn đề phát thức, các luận sư chủ trương thức kiến đều đồng ý với luận chủ nên ở đây cũng không có bác bỏ riêng.

“Nếu thế thì vì sao? Là nêu.

“Tụng chép” cho đến “Niết-bàn đẳng tăng thượng” là tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “đều lập làm căn”. Năm thức đều duyên tự cảnh nên gọi là “các biệt cảnh thức”; ý thức duyên tất cả các cảnh gọi là “nhất thiết cảnh thức”, cũng gọi là “tự cảnh”. Sáu căn có công năng phát sinh sáu thức, có tác dụng tăng thượng nên mới lập làm căn.

“Há chẳng phải sắc v.v...” cho đến “nên lập làm căn” là câu hỏi, lấy cảnh so sánh với căn.

5. Giải thích dụng tăng thượng:

“Cảnh đối với thức” cho đến “đối với pháp cũng thế” là giải thích. Dụng tăng thượng tức hàm nghĩa tối thắng tự tại. Trong tiến trình phát sinh sắc thức, nhãn có năng lực tối thắng tự tại vì. a) Là nhân chung của sự phân biệt các sắc, nghĩa là nhãn căn cùng với các “thức thân liễu biệt các sắc” là nhân chung; b) Thức tùy thuộc nhãn căn mà thức có hai sáng tối khác nhau, nghĩa là căn mạnh thì thức sáng và căn yếu thì thức tối vì thế nên gọi là Tăng thượng. Vì làm nhân chung nên gọi là Tối thắng, có sáng tối nên gọi là Tự tại, hoặc có sáng tối đều gọi là Tối thắng là nhân chung nên gọi là tự tại. Hoặc nhân chung, sáng tối đều gọi là tối thắng tự tại.

Trường hợp của sắc lại khác vì hai điều trái nhau như sau: a) Sắc chẳng phải là nhân chung, nghĩa sắc màu xanh chỉ có thể sinh khởi cái biết về màu xanh mà không thể sinh khởi cái biết về màu vàng v.v... b) Sự sáng tối của thức không tùy thuộc vào sắc cảnh, nghĩa là không

phụ thuộc cảnh mạnh hay yếu mà thức sáng hoặc tối. Có khi cảnh yếu nhưng thức lại mạnh như khi quán màu xanh, hoặc có khi cảnh mạnh nhưng thức yếu, như quán mặt trời v.v... Vì hai điều trên đây nên không lập sắc trần làm căn, cho đến trường hợp ý căn đối với pháp cũng thế.

6. Giải thích các bài tụng:

"Từ thân lại lập" cho đến "đối với hai tánh tăng thượng" là giải thích câu ba và bốn. Thân nữ gầy yếu, âm thanh nhỏ nhẹ, làm nghề may vá, tánh thích son phấn v.v... thân nam thô lớn, âm thanh mạnh bạo, theo nghiệp văn chương, tánh ưa cung tên, ngựa xe v.v... Hai tánh khác nhau là do nữ và căn nam khác nhau vì thế hai căn đều thuộc hai tánh tăng thượng. Văn còn lại rất dễ hiểu.

"Đối với Chúng đồng phần" cho đến "đều có khả năng làm căn" là giải thích bài tụng thứ hai. Nhờ có tuổi thọ mới có đồng phần. Vì thế đối với chúng Đồng phần, tuổi thọ có tác dụng tăng thượng. Vì có năm thọ, các phiền não mới khởi được, vì thế đối với các pháp tạp nhiễm, năm thọ có tác dụng tăng thượng. Văn dẫn chứng rất dễ hiểu. Kinh chỉ dựa vào ba thọ mà không nói ưu, hỷ vì khổ đã bao gồm ưu, vui đã bao gồm hỷ. Năm căn như tín căn v.v... có tác dụng tăng thượng đối với thanh tịnh pháp vì thế lực của các gốc lành như tín căn v.v... có thể hàng phục các phiền não, dẫn khởi Thánh đạo phát sinh, văn còn lại rất dễ hiểu.

"Ba căn vô lậu" cho đến "năng nhập Niết-bàn" là giải thích bài tụng thứ ba tức ba căn vô lậu. Căn thứ nhất dẫn đến căn thứ hai, vì thế có tác dụng tăng thượng đối với dĩ tri căn; Căn thứ hai dẫn đến căn thứ ba vì thế có tác dụng tăng thượng đối với cụ tri căn; Căn thứ ba có khả năng chứng Niết-bàn nên có tác dụng tăng thượng đối với Niết-bàn. Tâm không có phiền não mới chứng được Niết-bàn; không có trường hợp tâm chưa thoát khỏi phiền não mà có thể nhập Niết-bàn. Nói "hậu hậu" tức căn thứ hai là "hậu đạo" của căn thứ nhất, căn thứ ba là "hậu đạo" của căn thứ hai, nên nói là "hậu hậu đạo". Căn thứ ba có tác dụng tăng thượng đối với Niết-bàn.

"Đẳng đối hiển bày, lại có môn khác" là giải thích riêng chữ Đẳng.

"Thế nào là môn" khác là gạn hỏi.

"Nghĩa là kiến sở đoạn" cho đến "vì giải thoát hỷ vui" là đáp. Trong kiến hoặc diệt thì vị tri căn có tác dụng tăng thượng; đối với sự đoạn diệt tu hoặc thì dĩ tri căn có tác dụng tăng thượng; đối với sự thọ dụng pháp vui ở đời hiện tại thì cụ tri căn có tác dụng tăng thượng. Nhờ

có cụ tri căn nên mới có thể lãnh thọ các pháp hỷ vui trong thân giải thoát.

7. Nói về phế lập căn:

"Nếu tăng thượng" cho đến có dụng tăng thượng thứ hai dưới đây là: nói về phế lập căn, gồm:

1) Nói về tự tông,

2) Nêu thuyết khác.

Dưới đây là nói về tự tông: Mở đầu bằng cách nêu ra câu hỏi. Câu hỏi lại chia làm hai phần: (1) đặt câu hỏi đối với tự tông; (2) y theo Số luận. Đây là phần y theo tự tông: Trong mười hai duyên khởi từ các nhân như vô minh v.v... cho đến các quả như hành v.v... mỗi pháp đều có tác dụng tăng thượng riêng, lẽ ra cũng có thể lập thành căn.

"Hữu ngữ cụ v.v..." cho đến hữu tăng thượng" là hỏi dựa vào chủ trương của Số luận. Số luận y theo nghĩa hai mươi lăm đế, nói hai mươi lăm đế gồm:

1) Ngã được tông này xem là thường hằng, lấy tư làm tự thể, tánh chấp thọ mà không phải tác giả, hai mươi bốn đế còn lại là sở thọ dụng của ngã.

2) Tự tánh lấy tát-đỏa, thích-xà và đáp-ma làm thể, cũng được gọi là vui, khổ, sinh hoặc ưu, hỷ, ám. Ba pháp này giống như các quan giúp đỡ ngã. Lúc ngã muốn được thọ dụng cảnh, ba pháp này liền biến thành cảnh. Lúc chưa biến thì ba pháp đều trụ trong tự tánh nên gọi là tự tánh.

3) Từ tự tánh sinh Đại: Lúc ngã suy lường muốn được thọ dụng các cảnh giới, thì ba pháp tự tánh đồng thời chuyển động, thể chúng tăng trưởng nên gọi là Đại.

4) Từ đại sinh ngã chấp; Vì duyên ngã nên gọi là ngã chấp.

5) Từ ngã chấp sinh năm duy lượng tức sắc, thanh, hương, vị, xúc (hợp với bốn pháp trước thành chín).

6) Từ năm duy lượng sinh ra năm đại tức địa, thủy, hỏa, phong, không (cộng với chín pháp trước thành mười bốn). Nghĩa là sắc năng sinh hỏa vì hỏa có màu đỏ, thanh có công năng sinh không vì trong không có thanh, hương có công năng sinh địa vì trong địa có nhiều hương, vị có công năng sinh thủy vì trong thủy có nhiễu vị, xúc năng sinh phong vì phong có công năng xúc chạm thân.

7) Từ năm đại sinh mười một căn tức nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, thân, ý, thủ, túc, đại tiến xứ, chỗ tiểu tiện, và ngữ cụ (tức cái lưỡi) (cộng với các pháp trên thành hai mươi lăm pháp). Hỏa có công năng sinh nhãn lại có

thể thấy sắc, không có công năng sinh nhĩ lại có thể văn thanh, địa có công năng sinh tỷ lại có thể ngửi mùi; thủy có công năng sinh thiệt lại có thể nếm vị; phong có công năng sinh thân lại có thể giác xúc. Năm đại đều có thể sinh ý, thủ, túc, chỗ đại tiện, chỗ tiểu tiện và ngữ cụ. Số Luận cho rằng trái tim là ý và chấp các pháp thường hằng, cũng giống như trường hợp luyện vàng thành nhẫn, xuyến v.v... tuy có hình tướng khác nhau nhưng sắc vàng không đổi. Khi ngã muốn thọ dụng cảnh thì từ tự tánh sẽ sinh đại, đại sinh ngã chấp, ngã chấp sinh năm duy lượng, năm duy lượng sinh năm đại, năm dại sinh mười một căn; khi ngã không thọ dụng cảnh, từ mười một căn lại nhập thành năm dại, năm dại nhập thành năm duy lượng, năm duy lượng nhập thành ngã chấp, ngã chấp nhập thành đại, đại nhập thành tự tánh. Nay y theo năm tác nghiệp căn trong số mười một căn của Số luận để đặt câu hỏi. Ngữ cụ tức cái lưỡi có dụng tăng thượng đối với ngôn ngữ, thủ có dụng tăng thượng đối với sự cầm nắm, túc có dụng tăng thượng đối với sự đi đứng, chỗ đại tiện có dụng tăng thượng đối với việc thải bỏ chất xú uế, chỗ tiểu tiện có dụng tăng thượng đối với sự dâm dục. Các pháp này đều có công dụng tăng thượng nên lẽ ra cũng phải lập thành căn.

Các việc “Như thế” cho đến vì là “dụng tăng thượng” là nói về tự tông để đáp, tức Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Sáu nội xứ này tổng hợp thành loài hữu tình, là gốc của loài hữu tình, là sở y của tâm, nên đều có nghĩa căn. Sáu căn này khác nhau là do căn nữ và căn nam, lại do tuổi thọ nên chúng được tồn tại cùng thời, sáu căn này thành tạp nhiễm là do năm thọ căn, thành loại tư lương thanh tịnh vô lậu là nhờ năm gốc lành như tín căn v.v... và thành thanh tịnh vô lậu là nhờ ba căn vô lậu. Vì sai khác nên trong trường hợp tồn tại độc lập, cả hai thứ đều gồm nhiếp cả sáu căn. Như vậy các tánh chất tạp nhiễm, tư lương và tịnh đều chỉ ở ý. Lại giải thích: Từ các tánh chất khác nhau này, năm loại ở dưới đều thuộc về tâm, hoặc các hữu tình này nhờ có sáu thứ kiến lập các căn nên đều rốt ráo. Các pháp vô minh kia v.v... ngữ cụ v.v... không có dụng tăng thượng như trên nên không thể lập căn.

8. Nêu dị thuyết:

“Lại có Sư khác” cho đến lập hai mươi hai căn dưới đây là thứ hai: nêu dị thuyết. Đây là trường hợp của các luận sư chủ trương thức kiến thành lập tướng căn. Về “trôi lăn hoàn diệt”, luận Chánh lý chép: Sinh tử nối tiếp là nghĩa trôi lăn; sinh tử chấm dứt là nghĩa hoàn diệt, tức sáu xứ rốt ráo đoạn diệt. Luận Bà-sa quyển một trăm chép: Trôi lăn là tái thọ sinh, hoàn diệt là hướng về Niết-bàn.

1. Lập mười bốn căn:

"Trôi lăn sở y" cho đến "mười bốn căn". Trước dựa vào bốn nghĩa để lập thành mười bốn căn trước của giai đoạn trôi lăn. Sinh tử trong ba cõi lấy thức làm chính. Thức khởi tất phải nương vào sáu căn. Sáu căn này sinh là nhờ có căn nữ và căn nam, tồn tại được là do tuổi thọ. Khi chúng thọ dụng các cảnh giới lại nhờ vào năm thọ. Nhờ có năm thọ, sáu căn mới lãnh thọ được cảnh giới. Thọ dụng cảnh giới được gọi là lãnh nạp, không giống với thọ.

2. Lập thành tám căn:

Trong "giai vị hoàn diệt" cho đến "kinh lập thứ lớp". Ở giai đoạn hoàn diệt cũng dựa vào bốn nghĩa để lập thành tám căn sau. Luận Chánh lý có ý nói theo Niết-bàn, vì thế luận Chánh lý quyển chín chép: Sinh tử chấm dứt là ý nghĩa hoàn diệt, tức sáu xứ này rốt ráo hoàn diệt. sở y của đắc này là năm gốc lành tín căn v.v... vì chúng có thể sinh trưởng nhân tối thắng. Căn Vô lậu thứ nhất có công năng dẫn sinh đắc này, trong nhóm chánh định là mới sinh khởi. Căn Vô lậu thứ hai giúp cho pháp đắc này tồn tại, do kia nối tiếp khởi lâu dài. Nên căn Vô lậu giúp cho được thọ dụng hiện pháp vui trụ, là pháp do lìa hiển bày. (Trên đây là văn luận). Như vậy "hoàn diệt đắc" sở y là năm gốc lành như tín căn v.v... Do sơ vô lậu nên Niết-bàn đắc sinh, do kế vô lậu nên Niết-bàn đắc trụ, do sau vô lậu nên Niết-bàn đắc thọ dụng hiện pháp vui trụ. Lượng của căn được kiến lập trên bốn ý nghĩa này, không thêm cũng không bớt, tức nhờ vào nhân duyên của bốn nghĩa trôi lăn hoàn diệt này mà kinh lập thành thứ lớp trước sau của hai mươi hai căn.

3. Bác bỏ ngữ cụ:

Không ứng "hợp với ngữ cụ" cho đến "ngữ mới thành" Dưới đây là phần bác bỏ riêng về ngữ cụ: Không nên cho rằng ngữ cụ đối với ngôn ngữ, là căn, ngôn ngữ này do sự học tập khác nhau mới được thành tựu cho nên biết rằng ngữ cụ không có dụng tăng thượng đối với ngôn ngữ. Nếu ngữ cụ có dụng tăng thượng đối với ngôn ngữ thì lẽ ra mới sinh phải nói được ngay vì lúc đó đã có lưỡi.

"Tay chân không nên" cho đến "kiến lập làm căn" nhằm bác bỏ tay chân, tay đối với cầm nắm chân đối với đi. Cầm và đi này lìa tay chân sẽ không có tánh khác, nghĩa là khi tay và chân chuyển dịch từ chỗ này sang chỗ kia thì gọi là "dị xứ", khi đưa lên, thả xuống, co lại, duỗi ra thì gọi là "dị tướng". Lúc các sự khác nhau trên đây xảy ra thì gọi là cầm nắm, đi lại. Lìa tay chân thì không có sự cầm nắm hay đi lại riêng.

Hơn nữa ngoài tay chân ra vẫn có sự cầm nắm, đi lại như rắn v.v... là loài đi bằng bụng. Tuy không có chân nhưng chúng cũng đi được, tuy không có tay nhưng vẫn cầm nắm được. Vì thế tay chân không thể dựa vào sự cầm nắm hay đi lại để lập làm căn. Nếu cố chấp thì lẽ ra cũng có thể lập bụng làm căn.

4. Bác bỏ chỗ đại tiện:

"Xuất chỗ đại tiện" cho đến "dẫn khiến xuất ra" nhằm bác bỏ chỗ đại tiện. Đối với việc thải bỏ các chất xú uế cũng không nên lập chỗ đại tiện làm căn. Một vật có trọng lượng nếu nằm trong hư không thì không thể nằm yên. Dù cho ở trong hay ngoài thân đều phải bị rơi xuống chứ không phải vì có chỗ riêng của nó. Nếu gặp người cố chấp cho rằng vì có hư không nên mới lập hư không làm căn sao? Hơn nữa các thứ bất tịnh trong thân cũng do năng lực dẫn của phong mà ra ngoài chứ không phải có chỗ riêng. Nếu gặp người cố chấp, chẳng lẽ lại lập phong làm căn.

5. Bác bỏ chỗ tiểu tiện:

"Xuất chỗ tiểu tiện" cho đến "sanh niềm vui này:" làm bác bỏ chỗ tiểu tiện. Đối với cđường ác vui dâm dục cũng không nên lập chỗ tiểu tiện làm căn. Căn nữ và căn nam đã có đủ khả năng sinh khởi loại dục vui này thì cần gì phải lập riêng chỗ tiểu tiện làm căn.

"Lại cổ họng, răng" cho đến "không nên lập căn" là dẫn thí dụ để bác bỏ vặn hỏi. Như cổ họng có thể nuốt, răng có thể nhai, mí mắt có thể đóng mở, tay chân có thể co duỗi, tất cả đều có lực dụng thì cũng phải lập làm căn hay sao? Hoặc tất cả nhân đều có lực dụng đối với quả do mình tạo tác cũng phải lập thành căn hay sao? Các thứ như cổ họng, răng v.v... tuy có lực dụng nhưng chẳng phải tăng thượng nên không thể lập thành căn. Ngữ cụ v.v... này cũng không có dụng tăng thượng nên không thể lập thành căn, do đó cũng chung cho vặn hỏi về vô minh, v.v... hoặc trong chữ "đẳng" cũng bao gồm cả vô minh v.v...

6. Hỏi đáp về căn:

Hỏi: Như hai mươi hai căn, nếu y theo bảy mươi lăm pháp mà nêu ra thể thì chỉ có mười ba căn. Hai căn nam nữ thuộc về thân căn, năm thọ đều thuộc về thọ, ba căn vô lậu thuộc về ý. Nói mười ba căn tức gồm nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, thân, ý, niệm, định, tuệ, thọ,tín, tinh tấn và mạng. Vì sao trong bảy mươi lăm pháp chỉ lập được mười ba pháp làm căn mà không lập các pháp khác?

Giải thích: Tóm tắt theo quan niệm phế lập của luận Bà-sa v.v..., thì: a) Trong mười một sắc pháp chỉ có năm căn thuộc nội và cũng chỉ

là sở y, nên được lập làm căn; sắc, thanh v.v... thì không như năm căn này nên không lập căn, căn nam và căn nữ được lập thành vì tức là thân căn; b) Trong tâm pháp tất cả đều thuộc nội, lại là sở y, bao gồm ba tánh tâm, đều có dụng tăng thượng, nên lập làm căn; c) Trong của pháp sở hữu tâm chỉ lập niệm, định, tuệ, thọ, tín, tinh tấn làm căn. Các pháp khác không lập. Nếu pháp nào nghiêng về tịnh nhiều hơn thì được lập thành. Trong các pháp đại địa chỉ lập niệm, định, tuệ, thọ căn vì ba pháp niệm, định, tuệ nghiêng về tịnh nhiều hơn; nên lập làm căn tác ý tuy cũng nghiêng về thuận tịnh nhưng đầu mạnh sau yếu nên không lập làm căn; thắng giải tuy cũng nghiêng về thuận tịnh vô học vị, gượng lập thành giải thoát uẩn, Học vị thì yếu kém nên cũng không lập căn. Hỏi: Định thì cũng định mạnh tán yếu làm sao lập căn? Đáp: Khi Định ở tán vị, thì chuyên chú nên cũng mạnh; tưởng, tư, xúc, dục thuận theo nhiễm nghiêng về hơn nên không lập căn; thọ tuy có cả nhiễm, tịnh nên đều hơn, vì căn cứ theo tánh thiện để phân biệt pháp lập căn cho nên biết rằng thọ thuận theo cả nhiễm và tịnh. Nên Luận Bà-sa chép: Có chủ trương cho rằng Thọ tuy thuận theo nhiễm phẩm nhưng cũng có cả pháp thiện. Giống như khi đang bị ngồi tù nhưng vẫn kết giao với các bậc quý thắng, vì thế trong các pháp đại địa chỉ lập bốn pháp làm căn, không lập sáu pháp kia. Trong các pháp đại thiện địa chỉ có tín và cần được lập căn, còn lại không lập. Tín là gốc của các gốc lành, không có thiện phẩm nào được thành mà không có tín. Tinh tấn có công năng sách phát các pháp thiện cho nên không thể thành tựu pháp thiện mà không có tinh tấn. Hai pháp này nghiêng về tịnh nhiều hơn nên được lập làm căn. Hai pháp tàm, quí tuy có khả năng đối trị khắp các tâm bất thiện, một bề là hắc phẩm tự tánh bất thiện, cho nên được gọi là bạch pháp và tự tánh thiện, nhưng vì đối với sự sinh trưởng của pháp thiện lại không có tác dụng thù thắng riêng nên không có nghĩa căn. Vô tham, vô sân mặc dù có khả năng sinh khởi tán thiện nghiệp đồng thời đối trị các pháp bất thiện (vốn câu hữu với sáu thức, thuộc năm sở đoạn và tánh tùy miên, phát các nghiệp ác thô nặng thuộc thân ngữ, thường dứt gốc lành gia hạnh) cho nên được gọi là gốc lành nhưng vì đối với sự sinh trưởng của tất cả các pháp thiện lại không có được tác dụng cao siêu của tín và cần nên vẫn không được lập làm căn. Khinh an, xả, không buông lung, bất hại tuy thường đối trị bốn thứ phiền não, (trong đó ba loại thuộc tâm nhiễm khắp và một loại thường hay não loạn Bồ-tát, chướng ngại Bồ-đề, nên được gọi là loại thiện pháp năng đối trị), nhưng vì không có tác dụng cao siêu đối với sự sinh trưởng các pháp thanh tịnh nên không

được lập căn. Hai pháp hân, yếm khi tán thì mạnh, nhưng khi định lại yếu, chẳng phải lúc nào cũng mạnh mẽ, lại không cùng khởi nên không lập căn. Sáu đại phiền não địa pháp, hai pháp bất thiện địa, mười tiểu pháp phiền não địa và các pháp không thuộc địa như tham, sân, si, mạn, nghi đều không thuận theo tịnh, tánh lại thấp kém không có căn tướng nên không lập làm căn.

Hỏi: Như vậy thì nhiễm ô các thọ lẽ ra cũng không nên lập làm căn?

Đáp: Thọ có tác dụng tăng thượng đối với pháp nhiễm nên lập làm căn, phiền não thì không như thế vì phải nương vào thọ mới sinh phiền não.

Hỏi: Nếu thế thì tưởng lẽ ra lập làm căn cũng có công năng sinh phiền não?

Đáp: Tưởng tuy có công năng sinh ra phiền não nhưng không cao siêu bằng thọ, cũng chính vì thế mà tưởng không được kể làm một chi trong mười hai duyên khởi. Có thuyết nói thọ tuy thuận theo nhiễm phẩm nhưng cũng đi chung với thiện pháp, còn phiền não chỉ thuận theo nhiễm phẩm mà không thuận theo pháp thiện nên không lập căn; giống như người đang ở trong ngục bị thất thế nhưng vẫn kết giao với bậc quý thắng, không giống như bọn ngục tốt canh cửa, tuy có thế lực làm khổ người khác nhưng lại cực ác xấu xí, nên bậc quý thắng khinh ghét không muốn lại gần. Ác tác, ngủ nghỉ, tầm, tứ, và bố không lập căn. Bố thuộc nhiễm vô ký, không có pháp thiện. Ác tác, ngủ nghỉ tuy cũng có tánh thiện nhưng chỉ là tán mà không phải định. Tầm, tứ tuy có định, tán, nhưng không có các địa khác, hơn nữa khả năng thuận theo thiện phẩm chẳng phải là hơn nên không lập căn.

Hỏi: Nếu vậy, khổ vui lo mừng không chung các địa lẽ ra không nên lập căn.

Đáp: Nhìn chung, thọ vẫn chung với các địa vì năm thọ vốn có ở các địa. Vì y theo chủng loại nên vẫn lập khổ, vui v.v... làm căn. Vả lại các thọ đều có tác dụng sinh trưởng tăng thượng, còn bố thì không.

Hỏi: Trong chi Đạo có lập tầm, trong chi Tĩnh lự có lập tầm, tứ; như vậy không phải chúng đã có tác dụng sinh trưởng tăng thượng hay sao?

Đáp: Hai pháp này đối với định tuệ đều có năng lực sách tấn gìn giữ nên lập làm chi, chứ không phải vì chúng có tác dụng tăng thượng đối với sự sinh trưởng, cho nên chẳng phải căn (IV) Trong các pháp tâm bất tương ưng hành chỉ có mạng được lập làm căn vì có đủ ba nghĩa:

(1) Chỉ là hữu tình. (2) Chỉ thuộc dị thục. (3) Nhậm trì cùng khắp. Bốn tướng ba nghĩa đều không có. Vô tưởng dị thục tuy có hai nghĩa đầu nhưng không có nghĩa nhậm trì cùng khắp. Chúng đồng phần tuy có hai nghĩa đầu và cuối chẳng phải chỉ thuộc dị thục mà còn là Đẳng lưu. Hai định vô tâm, danh, cú, văn thân, đắc, phi đắc tuy có nghĩa đầu nhưng lại thiếu hai nghĩa sau, nên đều chẳng phải căn. (V) Trong các pháp vô vi không có pháp nào làm căn vì căn diệt hết mới gọi là Vô vi, lại dụng của vô sinh nên không lập căn. Lại tùy ý vui lược giải thích như trên. Luận Bà-sa có nói rộng.

9. Nói về thể tánh của căn:

"Miên v.v... trong đây cho đến "nay nên giải thích" dưới đây thứ ba: là nói thể tánh của căn sanh khởi văn tụng. Ở đây sáu căn như nhãn, nhĩ, v.v... đã được trình bày trong phần nói về uẩn xứ giới của phẩm Giới. Hai căn nam nữ được nói ở phần đầu của phẩm này. Tuổi thọ sẽ được nói về sau này trong phần Bất tương ưng. Năm căn như tín căn, v.v... sẽ được nói ở phần Tâm sở pháp. Mười bốn căn này trước nói, sau nói nên ở đây không nói. Các căn còn lại chưa nói nên nay sẽ giải thích.

10. Văn tụng lược giải thích:

"Tụng chép cho đến "y theo chín lập ba căn" là phần văn tụng lược giải thích.

"Luận chép" cho đến "gọi là ưu căn" là giải thích năm câu đầu. Thân có hai nghĩa: Nếu nói sáu thọ thân, thì thân là thể, nếu nói thân thọ tâm thọ, thân tức là nhóm sắc. Nhóm hợp sắc gọi là Thân. Ở đây nói "thân nhóm sắc gọi là Thân" tức là các sắc căn, nương vào thân để khởi nên gọi là thân thọ, từ "y" làm danh. Văn còn lại rất dễ hiểu.

Hỏi: Ba tâm định cực duyệt tương ưng với vui vậy thì tâm cực bất duyêt ở địa ngục có tương ưng với khổ hay không?

Giải thích: Cực duyệt không phân biệt nên có thể tương ưng với vui, cực tổn vì có phân biệt nên chẳng tương ưng với khổ. Nếu theo Đại thừa thì ý thức ở địa ngục cũng tương ưng với khổ.

"Trung là phi duyệt" cho đến "gọi là xả căn" là giải thích xả trong câu thứ sáu.

"Xả căn như thế" cho đến "đó là tâm thọ" là hỏi.

"Lẽ ra nói chung cả hai" là lời đáp, giải thích chữ "hai".

"Vì sao hai thứ này lập chung một căn" là câu hỏi: Vì sao hai thứ thân tâm này lập chung một xả căn.

"Thọ này ở thân tâm" cho đến "nên lập chung căn" là đáp, giải

thích sự không khác nhau của xả thọ. Xả thọ này ở thân và tâm giống nhau nên không lập riêng, hai thứ; khổ và vui khác nhau nên phải lập riêng. Khổ, vui ở tâm có nhiều điểm khác nhau nên gọi là ưu và hỷ. Lạc của tâm ở tam định tuy không khác nhau nhưng vì dựa vào sự đa dạng của nó để phân biệt nên gọi là phân biệt sinh "đa phân biệt". Khổ, vui ở thân không có phân biệt sanh, chỉ tùy theo thế lực của cảnh mà sinh khởi nên nói là khổ, là vui, ba quả vị trước quả vị A-la-hán tùy theo các điều kiện tương ưng để phát khởi năm thọ cũng giống như vậy; ở đây là nêu Thánh đồng với phàm. Vì thế hai pháp khổ, vui được lập làm căn, thân và tâm khác nhau, xả vô phân biệt biết nhậm vận sinh khởi, cho nên mới lập căn, thân tâm hợp một. Hơn nữa, đối với thân tâm, sự tổn hại của khổ và sự ích lợi của vui đều khác nhau nên mới lập căn riêng, trong lúc xả lại không có tướng khác nên lập chung một.

"Ý vui hỷ xả" cho đến "lập cụ tri căn" là giải thích hai câu sau. Ba căn vô lậu lấy chín căn làm thể, kiến lập ba đường, như văn rất dễ hiểu.

"Ba tên gọi ấy do đâu mà lập" là câu hỏi về nguyên nhân đặt tên.

"Nghĩa là ở thấy đạo" cho đến "vị tri đương tri" là lời đáp, gồm:

1) Y theo nói theo ba đường.

2) Giải thích riêng về căn. Đây là y theo thấy đạo để lập thành vị tri đương tri căn. Tri là trí; ở mười lăm sát-na, tám nhẫn và bảy trí của thấy đạo đều có sự vận hành của vị từng biết sẽ biết đối với tám đế thượng hạ cho nên nói sự vận hành đó được gọi là Vị tri đương tri.

Hỏi: Tám, nhẫn chẳng phải trí nên có thể nói là Vị tri đương tri nhưng bảy trí lại hiểu rõ đế lý thì vì sao cũng gọi là vị tri đương tri?

Giải thích: Mặc dù được gọi là chánh tri, nhưng bảy trí chỉ duyên một phần của tự đế. Trong lúc ở đây lại đối với tám đế để lập pháp, vì biết tám đế chưa được cùng khắp và rốt ráo mà chỉ khởi ở trung gian nên cũng gọi là Vị tri đương tri.

"Nếu ở tu đạo" cho đến "gọi là dĩ tri" là dựa vào Tu đạo để lập dĩ tri. Nếu ở giai đoạn tu đạo, đối với tám đế thượng, hạ là không, vì chưa từng biết, sẽ biết, vì biết tám đế đều cùng khắp, chỉ để dứt trừ các pháp phiền não còn lại nên đối với tám đế vẫn thường rõ biết vì thế gọi là dĩ tri. Lúc vận hành đạo loại trí ở giai đoạn đầu của tu đạo, đối với đạo của cõi trên lúc đó chánh tri tuy giống như bảy trí mà gọi là Dĩ tri về sau vô lượng vô biên các trí đều khác với trước, và ít theo nhiều đều là dĩ tri. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi ba chép: "Hỏi: tâm thứ mười

sáu lẽ ra giống như bảy trí, vì sao lại được gọi riêng là Dĩ tri căn mà chẳng phải là dĩ tri nhi tri. Đáp: Đó cũng là vì nói theo số nhiều. Nghĩa là ở sát na đầu tuy tương tự như bảy trí nhưng về sau các sát na đều khác với kia. Nếu y theo số nhiều thì phải gọi là dĩ tri căn, vì có tánh chất cùng loại". Có quan niệm cho rằng: Ở các giai đoạn sau không còn vị dĩ tri đạo ngăn che, vì dưới không thể cản trở cái trên, khiến cho không được tự tại. Rõ ràng như vậy. Đối với tri mà nói là dĩ tri, cũng giống như đối với đi lại gọi là đã đi, dĩ tri cũng như thế. (Trên đây là văn luận).

Hỏi: Khi đạo loại trí làm cảnh sở duyên ở niệm thứ hai, tái sao chánh tri lại được gọi là dĩ tri?

Giải thích: Y theo Đế để lập pháp chứ không y theo sát-na. Dựa vào số nhiều để đặt tên nên mới gọi là Dĩ tri. Như một giọt nước của biển lớn, một hạt bụi của núi Diệu Cao không thể nói rằng hạt bụi v.v... chưa độ. Lại giải thích: Đạo loại nhẫn là quyến thuộc của trí nên cũng được gọi là tri.

Hỏi: Đạo loại nhẫn ở sau, đạo loại trí là duyên sinh khởi, vì sao gọi là dĩ tri?

Giải thích: Y theo đế để lập pháp, không y theo sát-na. Số ít phải theo số nhiều nên gọi chung là Dĩ tri. Y theo một phần ý nghĩa trên đây thì bảy trí cũng là dĩ tri nhưng vì tri đế chưa cùng tận mà chỉ khởi ở trung gian nên không gọi là dĩ tri.

Ở đạo vô học" cho đến "cho đến nói riêng: Là y theo đạo vô học để lập cụ tri căn. Ở giai đoạn tu đạo vì còn phiền não nên đối với lý Bốn đế vẫn chưa thể rõ biết cùng tận. Ở giai đoạn đạo Vô học nhờ đã dứt hết mê hoặc nên đối với đế cảnh đã có thể rõ biết cùng tận vì thế mới gọi là Tri. Trên đây là giải thích ý nghĩa của chữ Tri. Thành tựu được loại tri này gọi là cụ tri; tức y theo thành tựu để giải thích chữ Cụ. Hoặc thường huân tập, tri này đã thành tánh, gọi là Cụ tri, y theo Tập mà giải thích chữ Cụ, nghĩa là được tận trí và vô sinh trí nên gọi là cụ tri. Ngã biết khắp khổ là tận trí, không còn phải biến tri lần nữa gọi là vô sinh trí; ngã dứt tập là tận trí, không còn dứt tập tập là trí vô sinh; ngã đã chứng diệt đế là tận trí, không còn chứng diệt là trí vô sinh; ngã đã tu đạo là tận trí, không còn phải tu tập đạo đế lần nữa là trí vô sinh. Cho nên nói là "cho đến nói rộng".

11. Giải thích riêng về căn:

"Tất cả căn kia" cho đến "đương tri căn v.v..." ở đây giải thích riêng về căn. Tất cả căn khi vận hành, pháp vị tri, đương tri này gọi là "vị tri đương tri căn đẳng v.v..." nói căn "vị tri đương tri v.v... y chủ thích,

ý luận Chánh lý cho rằng: "vị tri đương tri v.v... tức là căn" thuộc về Trì nghiệp thích. Mỗi cách giải thích đều y theo một nghĩa. Luận Chánh lý quyển chín chép: Tuy có đến hai mươi hai tên gọi khác nhau nhưng nếu y theo thể thì chỉ có mười bảy căn vì hai căn nam nữ thuộc về thân căn và ba căn vô lậu lại thuộc về chín căn.

"Đã giải thích" như thế cho đến "hữu lậu vô lậu" Dưới đây là thứ tư: Phân biệt các môn gồm có sáu môn: Đây là môn Hữu lậu vô lậu thứ nhất: Thuộc về sắc uẩn gọi là hữu sắc. Chín căn như ý v.v... thuộc về ba vô lậu, là vô lậu, còn lại gọi là hữu lậu, văn còn lại dễ hiểu.

"Có sư khác nói" cho đến "ngoại dị sinh phẩm" là nêu chấp của Hóa địa bộ tức Tỳ-bà-sa-bà-đề, cho rằng các luận sư Phân luận biệt chấp tín, v.v... chỉ có vô lậu, nên Thế tôn nói: "Nếu người thành tựu tín v.v... này, thì gọi là A-la-hán" cho đến "nếu người thành tựu pháp tín v.v... này, như thế thì gọi là Dự lưu hướng". Nói như vậy xong, Thế tôn lại nói tiếp: "Nếu hoàn toàn không có năm căn như tín căn v.v... này, ta nói rằng người đó trụ ở ngoài phẩm dị sinh". Y theo đây có thể nói rằng tín v.v... chỉ là pháp vô lậu.

12. Luận chủ bác bỏ lý:

"Ở đây chẳng phải thành chứng" cho đến "nói lời này" là phần bác bỏ lý của luận chủ: Kinh nói loài dị sinh không có tín v.v... là y theo căn vô lậu nên nói là không.

"Vì sao biết được" là Sư khác nêu.

"Trước y theo vô lậu" cho đến "nói lời này" là giải thích: Trong khế kinh, trước phải dựa vào năm căn vô lậu như tín căn v.v... sau đó mới lập các Thánh vị thuộc bốn quả, bốn hướng khác nhau. Vì thế Phật nói "Nếu hoàn toàn không có năm căn vô lậu như tín căn v.v... thì ta nói rằng kẻ đó thuộc về phẩm ngoại dị sinh", chẳng phải hữu lậu.

"Hoặc các dị sinh" cho đến "ngoại dị sinh phẩm", lại giải thích. Kinh chép: "ngoại dị sinh" là chỉ cho người đã cắt đứt gốc lành, y theo đó nên nói là không có gốc lành.

"Lại khế kinh nói" cho đến "cũng chung với hữu lậu" lại dẫn kinh chứng minh tín v.v... là pháp hữu lậu. Lúc sắp xoay bánh xe pháp, Đức Phật dùng Phật nhãn quán khắp loài hữu tình trong thế giới ở thế gian, lúc mới sanh, sau đó lớn lên có các căn như tín căn v.v... thượng trung hạ khác nhau được độ thoát. Khi Phật chưa xoay bánh xe pháp, quán hữu tình có tín v.v... khác nhau, lẽ ra đều cho là độ thoát cho nên biết tín v.v... cũng có cả hữu lậu. Nếu khi Phật chưa bánh xe pháp mà thế gian đã có sẵn gốc vô lậu thì sự ra đời của Như Lai thành luống uổng.

"Lại, Đức Thế tôn nói" cho đến "có cả hữu lậu vô lậu", lại dẫn kinh chứng minh các hữu lậu như tín căn v.v... là nghiệp, nghĩa là chiêu cảm sinh tử, tức là nhân khổ. Chữ "một" là chìm đắm, "vị" là mùi vị của ái dục, "quá hoạn" là tội lỗi, hoạn nạn, "xuất ly" là phải thoát ra. Tất cả các chữ trên đều là tên khác của hữu lậu. Lại giải thích: biết được như thật chính là trí năng quán, tức đạo đế, Tập, một, vị là tập đế, quá hoạn là khổ đế, hoặc tập là tập đế, một, vị, quá hoạn là khổ đế, hoặc một, vị thuộc cả tập đế và khổ đế; xuất ly là diệt đế. Chữ "ma" là ma trời Tha Hóa Tự Tại, "Phạm" là Phạm vương, "đẳng" là cùng với các vị trời ở cõi này trở lên. Lại Đức Thế tôn nói: Nếu đối với năm căn như tín căn v.v... chưa biết như thật là tập, một v.v... chưa thể siêu việt trời, người, thế gian và ma, phạm v.v... cho đến chưa chứng đắc Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng cho đến nói rộng thì chẳng phải là pháp vô lậu mà có thể có được sự quán sát các phẩm loại khác nhau của tập, một, vị v.v... cho nên biết rằng tín v.v... có cả hai thứ.

13. Nói về dị thục:

"Đã nói như thế" cho đến mỗi pháp đều có hai: dưới đây thứ hai là dị thục, chẳng phải môn Dị thục, kết thúc hỏi, đáp bằng bài tụng. Luận rằng: cho đến chắc chắn là dị thục" giải thích câu tụng đầu: Trong hai mươi hai căn chỉ có tuổi thọ chắc chắn là dị thục.

"Nếu như thế" cho đến "cái gì là dị thục" là câu hỏi: Nếu chỉ có tuổi thọ là dị thục thì khi các bậc A-la-hán kéo dài tuổi thọ trải qua một trăm năm hoặc một ngàn năm v.v... đều nhờ hiện tại bố thí y phục v.v... khiến cho tuổi thọ được tiếp nối liên tục thì lẽ ra đây không thể là dị thục. Tuổi thọ như thế làm sao có thể là dị thục mà lại cho rằng tuổi thọ chỉ thuộc về dị thục.

"Như luận này nói" cho đến "thọ quả dị thục" là đáp, gồm có hai phần: Nêu dị thuyết và Y tông chánh đáp. Dưới đây là phần Y tông chánh đáp, lại được chia làm hai phần nhỏ: Y theo luận này để trả lời, như luận này nói: Tại sao Tỳ-kheo có thể để lại nhiều thọ hành. Đáp: văn có sáu:

1) Nhân thắng, tức A-la-hán là cực quả của Thanh văn, phân biệt khác với người hữu học.

2) Giải thoát thắng, thành tựu thần thông, nói lên tánh chất câu giải thoát, phân biệt với tuệ giải thoát.

3) Tu tập thắng, tức tâm tự tại, nói lên tánh bất động, phân biệt với thời giải thoát.

4) Phước điền thắng, nếu đối với chúng tăng hoặc đối với người

khác, (chúng tăng gồm bốn vị trở lên, người khác là chỉ cho những người xuất định Từ, định Vô tưởng, định Diệt tận, thấy đạo, Tu đạo), các bậc A-la-hán đều tùy phần bố thí các vật dụng cần thiết như y, bát, ống đựng kim v.v... vì bố thí gọi là chánh hành thí nghiệp nên hoàn toàn khác với các ruộng phước yếu kém khác.

5) Y chỉ thắng có nghĩa là sau khi bố thí, phát nguyện hoặc nguyện được tự tại nhập vào bờ mé định, hoặc nguyện đời này được chiêu cảm quả báo dị thục để có thể nhập tĩnh lự bờ mé thứ tư. Các thiền định thuộc thượng phẩm đều gọi là bờ mé. Chỉ và trong quán đồng đều có thể dụng tối thắng nên nhập vào định này, khác hẳn với các định khác và các không phát nguyện.

6) Chuyển nghiệp thắng, tức là xuất định, tâm nghĩ miệng nói các ngã đều giàu có nghiệp dị thục, nguyện đều chuyển với thọ quả dị thục, e rằng không thể chiêu cảm, nên xuất định rồi lại xét định việc ấy. Nguyện như thế rồi, bấy giờ người ấy có khả năng chiêu cảm nhiều nghiệp dị thục, cho nên đều chuyển sang chiêu cảm thọ quả dị thục, phân biệt với bất chuyển nghiệp. Tông này có ý nói rằng lúc bố thí, không có tham tương ưng nên đã có thể chiêu cảm tuổi thọ dị thục, lại nhờ có các loại định bờ mé làm duyên nên có thể chuyển nghiệp giàu sang thành quả tuổi thọ. Đó chính là hiện nghiệp chiêu cảm hiện mạng quả.

Hỏi: Đồng phần cũng là hiện phải không? Như vậy tuổi thọ và đồng phần pháp nào chung pháp nào riêng?

Giải thích một: Đồng phần là chung tuổi thọ là riêng. Đồng phần không phải hiện cảm nhưng tuổi thọ bao gồm hiện cảm. Vì chung, riêng khác nhau và hiện, phi hiện khác nhau cho nên dù tuổi thọ ngắn nhưng đồng phần dài thì vẫn sống lâu; nhưng nếu đồng phần ngắn thì tuổi thọ không thể kéo dài. Luận này đã nói chuyển chiêu thọ quả nên có thể biết rằng hiện nghiệp vẫn bao gồm khả năng chiêu cảm tuổi thọ. Ở phần sau, luận có chép: "Bốn nghiệp thiện đều dùng tác động nhưng chiêu cảm đồng phần thì chỉ có ba. Ngoại trừ trường hợp thuận theo hiện thọ, hiện thân đồng phần là do nghiệp đời trước dẫn dắt". Đoạn văn trên đây không nói về tuổi thọ, vì thế biết rằng hiện nghiệp không chiêu cảm mà là do tuổi thọ. Ở phần dưới luận chép: Một nghiệp dẫn dắt một đời, nhiều nghiệp làm cho tròn đầy. Lại chép: một đời này tức là một đồng phần. Lại chép: cũng không có một đời do nhiều nghiệp dẫn dắt. Đừng nghĩ rằng chúng đồng phần có nhiều phần khác nhau. Tuy một nghiệp kia một dẫn dắt đồng phần, nhưng sự hoàn mãn kia lại

nhờ vào nhiều nghiệp. Thí như người họa sĩ trước chỉ dùng một mầu để vẽ hình dáng, sau đó mới tô thêm các màu sắc khác. Đoạn văn trên đây không nói về tuổi thọ, ý nói biết đồng phần là chung chẳng phải riêng và tuổi thọ là riêng mà chẳng phải chung. Luận Bà-sa quyển một trăm mười bốn lại có ba thuyết về bốn nghiệp:

1) Sinh nghiệp, hai nghiệp sau chiêu cảm chúng đồng phần và mãn quả, hiện nghiệp và bất định nghiệp chiêu cảm mãn quả mà chẳng phải chúng đồng phần.

2) Ba nghiệp còn lại chiêu cảm chúng đồng phần và mãn quả, hiện nghiệp chỉ chiêu cảm mãn quả mà không phải chúng đồng phần.

3) Cả bốn nghiệp đều chiêu cảm chúng đồng phần và mãn quả. Bà-sa chỉ đối chiếu mãn quả khi nói về Chúng đồng phần mà không nói về tuổi thọ, nên biết rằng đồng phần là chung tuổi thọ là riêng. Bà-sa tuy không bình phẩm nhưng đã có ý dựa vào giải thích thứ hai vì các bộ luận khác đối với bốn nghiệp đều không nói về hiện nghiệp chiêu cảm đồng phần.

Hỏi: Nếu tuổi thọ là riêng, vì sao Bà-sa quyển ba mươi mốt chép "Vả lại tuổi thọ và chúng đồng phần đều là quả khiên dẫn"?

Giải thích: Dẫn nghiệp không phải chỉ chiêu cảm đồng phần chung mà còn bao gồm tuổi thọ riêng.

Lại hỏi: Nếu tuổi thọ là riêng, vì sao luận Bà-sa trong phần Phế lập hai mươi hai căn lại nói rằng: Tuổi thọ và chúng đồng phần đều gọi là nhậm trì khắp?

14. Nói về sáu giải thích:

- Giải thích thứ nhất: Nhậm trì có hai thích: Đồng phần là nhậm trì khắp chung mạng căn là nhậm trì khắp riêng.

- Giải thích thứ hai rằng: Đồng phần là chung, tuổi thọ là riêng giống như giải thích một. Điểm khác nhau là "đều có chiêu cảm nghiệp hiện". Tuy là câu dung hiện cảm nhưng do nghiệp lực nên nếu đồng phần dài mà tuổi thọ ngắn thì tuổi thọ vẫn lâu dài, nếu tuổi thọ dài mà đồng phần ngắn thì đồng phần vẫn chịu sự chiêu cảm của hiện nghiệp. Vì thế Sư thứ ba trong phần giải thích bốn nghiệp của luận Bà-sa cho rằng bốn nghiệp có khả năng chiêu cảm chúng đồng phần và mãn quả. Luận này đã không bình phẩm thêm lại còn lấy chủ trương trên làm chính, cho nên biết rằng hiện nghiệp có chiêu cảm đồng phần. Nói hiện nghiệp có chiêu cảm là y theo các điều kiện đặc biệt của sự trường thọ. Nhưng các luận khi nói về sự sống lâu đều không nói đồng phần là vì dựa vào nội dung của hỏi đáp. Câu hỏi đặt ra cho tuổi thọ mà không

nói về đồng phần nên câu trả lời cũng chỉ nói về tuổi thọ mà không nói đồng phần. Chủ trương thứ hai của Bà-sa và các luận khác không nói về hiện nghiệp chiêu cảm đồng phần là vì nói theo các quan niệm thông thường.

- Giải thích thứ ba rằng: Đồng phần là chung, tuổi thọ là riêng giống với giải thích thứ nhất, đều có hiện cảm, đồng với giải thích thứ hai. Điểm sai khác là tuy chung riêng khác nhau nhưng vì là câu dung hiện nghiệp cảm nên nếu dài thì tuổi thọ đều dài, nếu ngắn thì đều ngắn, cho đến tuổi thọ kéo dài hay sớm chấm dứt cũng đều như vậy.

- Giải thích bốn: Đồng phần không do hiện cảm nhưng tuổi thọ lại do hiện cảm, giống như giải thích một. Điểm sai khác là cả hai đều thuộc tổng. Tuy đều là chung nhưng vì nghiệp lực mà đồng phần dài và tuổi thọ ngắn nên tuổi thọ hiện cảm mà đồng phần lại không. Vì thế luận Bà-sa chép: Tuổi thọ và đồng phần là quả khiên dẫn. Hơn nữa, trong phần Phế lập hai mươi hai căn, của Bà-sa chép: Tuổi thọ và đồng phần được gọi là khắp nhậm trì. Cho nên biết rằng tuổi thọ cũng chung. Trong bốn nghiệp, Bà-sa đối với mãn quả nói chúng đồng phần mà không thấy nói về tuổi thọ là vì chỉ cần nêu một bên chứ chẳng chắc chắn có tuổi thọ.

- Giải thích thứ năm: Là câu dung hiện cảm giống như giải thích thứ hai và cả hai đều là chung giống như giải thích bốn. Điểm sai khác là tuy cùng thuộc chung và câu dung hiện cảm nhưng vì nghiệp lực cho nên nếu đồng phần dài mà tuổi thọ ngắn thì chỉ có tuổi thọ được kéo dài, nếu tuổi thọ dài mà đồng phần ngắn thì chỉ có đồng phần kéo dài.

- Giải thích thứ sáu: Là câu dung hiện cảm giống như giải thích thứ hai và cả hai đều là chung giống như giải thích bốn. Điểm sai khác là nếu đã là câu dung hiện cảm và đều là chung thì khi dài thì đều dài, khi ngắn thì đều phải ngắn, cho đến tuổi thọ kéo dài hay rút ngắn đều phải như vậy.

Tuy có sáu giải thích, nhưng giải thích thứ nhất có phần hơn, không chỉ vì phù hợp với phần lớn các luận văn khác mà còn rất hợp lý. Không pháp sư nói: Tuổi thọ, đồng phần và năm sắc căn đều là quả báo chung. Giải thích này không đúng.

15. Nói về dụng của giải thích thứ hai:

"Lại có người muốn khiến" cho đến "dẫn thủ thọ dụng" là nội dung của giải thích thứ hai là. Nêu lên sự chấp lấy quả dị thục còn lại về tuổi thọ của đời trước. Nghiệp còn lại của đời trước tuy nhiều nhưng chỉ chấp lấy các nghiệp mạnh mẽ, hoặc cận nghiệp, hoặc nghiệp đã thành

quán tánh. Nếu y theo chủ trương này thì tuổi thọ chẳng phải hiện cảm. Văn còn lại rất dễ hiểu.

Hỏi: Chẳng lẽ không phải lỗi một nghiệp có khả năng chiêu cảm nhiều đời lại có một đời sống có thể được nhiều nghiệp chiêu cảm hay sao?

Giải thích: Nếu theo nguyên tắc chung thì một nghiệp chiêu cảm một đời, một đời do một nghiệp chiêu cảm. Nhưng nếu theo duyên riêng thì một nghiệp chiêu cảm nhiều đời và nhiều nghiệp chiêu cảm một đời hoặc nói đời là y theo đồng phần nhưng ở đây lại được gọi là tuổi thọ. Nếu theo luận Chánh lý quyển chín thì có ba thuyết: Hai thuyết giống như luận này. Thuyết còn lại cho rằng theo một số luận sư khác thì vì nhờ bờ mé định lực nên có thể dẫn đến sự chấp thọ tuổi thọ do thuận bất định thọ nghiệp của đời trước chiêu cảm và khiến cho thọ dụng ở hiện đời.

Hỏi: Tuy một nghiệp không thể đưa đến nhiều đời nhưng một đời vẫn có thể được nhiều nghiệp chiêu cảm phải không?

Giải thích: Nếu y theo duyên riêng, thừa nhận như vậy cũng không có gì sai; hoặc có thể nói đời là y theo đồng phần mà nay lại gọi là tuổi thọ. Nếu theo luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu thì có bốn thuyết: Ba thuyết đồng như trên, chủ trương còn lại cho rằng them một số các luận sư khác thì có trường hợp nghiệp trước đó đã chiêu cảm quả dị thục về tuổi thọ có kèm theo tai chướng, nhưng nhờ định lực của bố thí ở đời này nên tai chướng diệt trừ và tuổi thọ dị thục sinh khởi. Tuy đều có thể chuyển nhưng đời này không nguyện giàu sang, mong cầu quả báo tuổi thọ.

Hỏi: Chủ trương trên vẫn cho là một đời có thể do nhiều nghiệp chiêu cảm?

Giải thích: Nếu theo duyên riêng, chấp nhận, nói vậy cũng không lỗi. Hoặc có sanh y theo đồng phần mà nay nói tuổi thọ.

Hỏi: Trong bốn chủ trương trên đây, chủ trương nào đúng?

Giải thích: luận này, luận, Chánh lý và luận Bà-sa đều không tán đồng cũng không bác bỏ thì ai dám định được.

Lại hỏi: Trong bốn thuyết, thuyết đầu hiện cảm có thể phải cần bố thí nhưng ba thuyết sau chỉ nói tuổi thọ do biệt nghiệp chiêu cảm thì đâu cần bố thí?

Giải thích: Bố thí tuy không chính thức chiêu cảm tuổi thọ nhưng lại là duyên tốt. Nếu không có bố thí thì cuối cùng biệt nghiệp cũng không thể dẫn đến quả tuổi thọ. Như không nhập định thì không thể dẫn

đến quả tuổi thọ, vì thế về vấn đề rút ngắn hay kéo dài tuổi thọ mà thực hành bố thí có thể dựa theo đây để giải thích.

16. Luận chủ giải thích:

"Vì sao Bí-sô" cho đến "giàu sang dị thục". Nhân giải thích nghĩa kéo dài tuổi thọ nên luận chủ giải thích luôn về rút ngắn hay kéo dài. Nếu theo luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu thì có năm thuyết, nên luận này chép: "Hỏi: Theo nguyên tắc, quả dị thục tuổi thọ không thể chuyển thành quả dị thục giàu sang. Vì sao lại nói rằng nghiệp dị thục tuổi thọ khi chuyển biến có thể chiêu cảm quả dị thục giàu sang. Đáp: Không chuyển quả thể mà chỉ chuyển nghiệp lực, nghĩa là nhờ định lực của bờ mé bố thí nên có thể chuyển nghiệp dị thục tuổi thọ để chiêu cảm quả dị thục giàu sang. Nhưng có tai chướng, nhờ định lực của bờ mé bố thí hiện nay mà tai chướng kia diệt, quả dị thục giàu sang sanh khởi. Tuy đều có thể chuyển nhưng đời này lại không mong cầu quả báo tuổi thọ mà chỉ mong cầu quả dị thục giàu sang. Có thuyết cho rằng trước đó nghiệp đã chiêu cảm quả dị thục giàu sang, nhưng không quyết định nhờ định lực của bờ mé bố thí. Lại có thuyết lúc đầu nghiệp đã chiêu cảm quả dị thục giàu sang nhưng còn thô chưa được tinh tế, nay nhờ định lực của bờ mé bố thí đời này khiến cho thô nghiệp chuyển chiêu cảm quả tốt. Nghĩa là trước đó đã dẫn dắt thô quả trong một thời gian dài, nay nhờ lực của bố thí, định và nguyện khiến cho nghiệp được chuyển hóa mà chiêu cảm quả tốt của đời này. Lại có trường hợp muốn nhờ vào thí lực và định lực để có thể chấp lấy quả dị thục giàu sang còn lại của đời trước. Đây là trường hợp quả dị thục giàu sang còn lại trong các đời trước của một vị A-la-hán nhờ định lực của bờ mé bố thí đời này khiến cho dẫn sinh đến hiện tiền. Định lực không thể suy nghĩ bàn luận khiến cho quả dị thục bị cắt đứt đã lâu được tiếp nối trở lại. (Ở đây đồng với chủ trương đầu của luận câu-xá).

17. Nêu hai thuyết khác nhau:

"Tôn giả Diệu Âm" cho đến "hoặc xả thọ hành": dưới đây là phần hai: Nêu haỉ thuyết khác nhau. Đây là chủ thuyết thứ nhất, không phải nghĩa đúng: Bậc A-la-hán nương vào định lực bờ mé dẫn dắt bốn đại của cõi Sắc khiến cho trong thân hiện tiền. Các đại chủng này chia làm hai thứ: Thuận thọ hành và vi thọ hành. Nếu thuận khởi thì thân được thêm lợi ích, có thể lưu giữ thọ hành; nếu nghịch khởi thì khiến thân bị tổn hoại không thể xả thọ hành.

Hỏi: Thọ hành được kéo dài này có phải là dị thục hay không?

Giải thích: đây là đẳng lưu. Có riêng một loại tuổi thọ đẳng lưu,

nhờ vào định lực nên lấy thân làm sở y, chủ trương này không nói về nghiệp cảm cho nên biết chẳng phải dị thục thì phạm lỗi trái tông. Nếu nói là thân thì đồng với giả của Kinh bộ. Đây là nghĩa không đúng của tự tông.

Lại giải thích: Là dị thục. Ngài Diệu Âm ý nói tuổi thọ được dẫn dắt tuy do hiện nghiệp chiêu cảm, hoặc nghiệp còn lại ở đời trước chiêu cảm, hoặc nghiệp bất định chiêu cảm nhưng phải khởi đại chủng của cõi Sắc để phò trì thân này thuận theo thọ hành thì mới được kéo dài. Nếu giải thích như vậy cũng không trái tông.

"Nên nói như thế" cho đến "đều là dị thục". Đây là thứ hai nêu thuyết của Kinh bộ. Ý Luận chủ nói về Kinh bộ, nên nói: "nêu nói như thế". Nếu trong thời gian tuổi thọ kéo dài, một vị A-la-hán nhờ có định lực tự tại nên chuyển được thế phần an trụ của đại chủng các căn dị thục đã từng đắc được do túc nghiệp ở quá khứ chiêu cảm thì vị A-la-hán này có thể có được thế phần an trụ của đại chủng các căn nuôi lớn, một loại thế phần sinh khởi do định lực và chưa từng có được trước đây. Ý Kinh bộ nói thế phần của đại chủng các căn ở thời kỳ an trụ có tánh chất bất đoạn nên đã dựa vào đó để giả lập tuổi thọ. Nuôi lớn Thế phần giả kiến lập, nhờ định lực nên không phải Dị thục mà là Đẳng lưu. Lại giải thích: Loại thế phần nuôi lớn này được lập thì cũng có thể gọi là nuôi lớn. Giải thích thứ nhất ưu việt hơn. Tất cả các thế phần dị thục còn lại đã được giả lập đều là dị thục. Nếu khi tuổi thọ ngắn thì chỉ chuyển được đại chủng các căn của túc nghiệp không cho hiện tiền mà không thể có được các căn đại chủng do dẫn khởi định lực. Chánh lý bác bỏ rằng: Không nên chấp có tánh nuôi lớn. Nuôi lớn chỉ bảo vệ quả dị thục, và khi quả dị thục được bảo vệ này đã chuyển hết thì không nên nói rằng quả dị thục đã dứt rồi mà vẫn còn nuôi lớn. Câu-xá biện hộ rằng nơi nào có dị thục thì nơi đó có nuôi lớn, nhưng có khi có nuôi lớn mà chưa hẳn có dị thục. Như có khi vô nhãn vẫn có thể được Thiên nhãn. Trước đây luận Chánh lý có thuyết này, vì sao bây giờ lại sinh nghi ngờ.

"Do luận sinh luận" cho đến "lưu đa thọ hành" là hỏi.

"Nghĩa là lợi ích" cho đến hai thứ kham năng" là đáp. Trước là vì muốn chúng sinh được an vui lợi ích, sau là vì muốn Thánh giáo tồn tại lâu dài ở thế gian. Lại vì quán sát tự thân thọ hành sắp hết và chúng sinh không có khả năng đảm đương được hai điều trên nên mới để lại thọ hành.

"Lại vì sao xả đa thọ hành" là hỏi.

"A-la-hán" kia cho đến "giống như xả các bệnh" là lời đáp. Bậc

A-la-hán quán sát tự thân trụ thế không đem lại lợi ích an vui cho chúng sinh, lại thấy Thánh giáo có người đảm đương, hoặc bị bệnh, nạn ép làm khổ tự thân nên xả thọ hành. Nói "bệnh đẳng" là gồm bốn trường hợp: Xây dựng sự nghiệp v.v... Vì thế luận Bà-sa quyển sáu mươi chép: "Lại Khế kinh lại nói: có năm nhân duyên khiến cho một vị A-la-hán thuộc thời giải thoát bị lui sụt và mai một. Đó là:

1) Thường xây dựng sự nghiệp.

2) Thích nói suông.

3) Thích tranh cãi với người.

4) Thích đi đường dài.

5) Thân thường bị bệnh".

Dẫn ý tụng này là nói A-la-hán xả thọ. Phạm hạnh là trì giới, Thánh đạo là Thánh đạo vô lậu.

"Trong đây nên biết" cho đến "lưu xả thọ hành" là hỏi về xứ và người.

"Người ở ba châu" cho đến "vô phiền não" là đáp. Ba châu là lược bỏ châu phía Bắc, v.v... Trong Ba châu lại chỉ nói đến sự nối tiếp của nam nữ, lược bỏ chúng sinh vô căn nam, v.v... Trong hai thứ chúng sinh nam nữ chỉ nói bất thời giải thoát mà lược bỏ thời giải thoát. Trong bất thời giải thoát chỉ nói về đắc định bờ mé mà lược qua bất đắc. Các A-la-hán tức phân biệt với người dị học. Vì trong thân ấy một là có định tự tại, nói lên người lợi căn, hai là không còn phiền não, nói lên các pháp đã hết.

"Kinh nói Thế tôn" cho đến "tuổi thọ khác gì" là dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

"Có nói không khác" cho đến "gọi là mạng hành" là trong trả lời có ba:

1) Giải thích không khác, thọ là giải thích mạng.

2) Nghiệp quả đời trước gọi là thọ hành, nghiệp quả bố thí ở hiện tại gọi là mạng hành.

3) Nhờ có tuổi thọ nên chúng đồng phần được an trụ trong một thời gian gọi là thọ hành, nếu chỉ an trụ tạm thời thì gọi là mạng hành.

"Nói nhiều để nói lên" cho đến "không đúng với ngôn hành", là giải thích riêng nhiều lời cũng có ba:

1) Nói lên sự lưu giữ hay xả bỏ tuổi thọ phải diễn ra trong "nhiều niệm", không phải chỉ một sát-na, cho nên Bà-sa chép: Nói "nhiều" là chỉ cho cái được lưu giữ hoặc xả bỏ không phải chỉ một sát-na; nói "hành" là chỉ cho cái được lưu giữ hay xả bỏ chính là pháp vô thường;

2) Sư Nhất Thiết Hữu bộ giải thích: Có thuyết cho rằng ở đây nói nhiều lời để ngăn dứt Chánh lượng bộ, kia chấp có một "tuổi thọ thực thể an trụ trong "thời gian lâu". Sơ khởi gọi là sinh, cuối cùng chấm dứt gọi là diệt, trung gian gọi là trụ dị". Nói "nhiều" là chỉ cho sự lưu giữ hoặc xả bỏ mạng hành thọ hành trong nhiều niệm; trong mỗi niệm đều có thể tánh riêng chứ không phải một mạng thọ mà lại an trụ trong thời gian lâu.

3) Kinh bổ bác bỏ chủ trương tuổi thọ có thực thể riêng của Hữu bộ. Nói "nhiều" là nói không có một thật thể tuổi thọ riêng mà chỉ là dựa vào nhiều sự vận hành của năm uẩn để giả lập hai thứ Mạng và Thọ, nên nói là "đa hành". Nếu cho là không đúng thì lẽ ra không thể nói là hành mà phải nói là "lưu đa mạng", "xả đa thọ" vì chữ "hành" là tên chung của pháp hữu vi, chứ không riêng gì tuổi thọ.

18. Hỏi về trường hợp của Đức Phật

"Thế tôn vì sao" cho đến "lưu đa mạng hành" là hỏi về trường hợp của Đức Phật, được đặt ra trong khi đang bàn đến vấn đề lưu và xả thọ hành của một vị A-la-hán.

"Vì nói lên tử" cho đến "tức liền năng trụ" là luận chủ giải thích: Đều biểu thị sự tự tại sau khi thị tịch, Đức Phật đã xả bỏ nhiều thọ hành, hoặc xả bốn mươi năm, hoặc hai mươi năm. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu chép: "Kinh nói Thế tôn lưu lại nhiều mạng hành, xả nhiều thọ hành là nghĩa gì? Có thuyết cho rằng chư Phật, Thế tôn xả bỏ phần thọ thứ ba, có thuyết lại cho rằng xả bỏ phần thọ thứ năm. Chủ trương phần thọ thứ ba, họ cho rằng thọ lượng của Đức Phật lẽ ra phải trụ thế một trăm hai mươi năm nhưng Ngài đã xả bỏ bốn mươi tuổi sau cùng để chỉ trụ thế tám mươi tuổi.

Hỏi: Lúc Phật ra đời, tuổi thọ của chúng sinh ở thế gian không quá một trăm năm thì vì sao lại nói Đức Phật thọ đến một trăm hai mươi tuổi?

Đáp: Vì Đức Phật có sức khỏe, giòng họ, giàu sang, đồ chúng đều hơn hẳn chúng sinh nên tuổi thọ cũng nhiều hơn. Nên nói chư Phật xả bỏ phần thọ thứ năm kia nói Thế tôn Thích-ca Mâu-ni chiêu cảm thọ lượng lẽ ra trụ thế một trăm năm, xã bỏ hai mươi năm sau chỉ trụ thế tám mươi năm.

Hỏi: Sức khỏe, chủng tánh, giàu sang và đồ chúng, tri kiến của Đức Phật hơn hẳn chúng sinh vì sao thọ lượng chỉ như người thường.

Đáp: Vì thị hiện vào lúc mà thọ lượng chỉ có chừng đó, vì thế kinh này nói xả thọ hành tức là xả bỏ bốn mươi năm hoặc hai mươi năm.

Luận Chánh lý quyển ba mươi hai cũng giống với giải thích trên đây, để nói lên sự tự tại khi còn tại thế, Đức Phật đã lưu giữ nhiều mạng hành chỉ lưu lại trong ba tháng, không thêm bớt. Nếu vượt quá thời gian này sẽ không có có việc sở hóa, cho nên không thêm; nếu rút ngắn thời gian này việc lợi sinh sẽ không được rốt ráo nên không bớt. Nhờ thế trong lần nói pháp sau cùng, Đức Phật đã độ được Tô-bạt-đà-la, Hán dịch là Thiện Hiền. Lại vì để lập thành, nên Thế tôn nói rằng: Ta khéo tu bốn thần túc" tức thị hiện tự tại trong thiền định, tùy ý kéo dài hay rút ngắn tuổi thọ, nếu phải trụ thế một kiếp hoặc cho đến nhiều kiếp đều có thể tùy tâm ứng hiện.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "ma phiền não là giải thích thứ hai nói về sự lưu xả của Đức Phật. Trong khi ma chướng năm uẩn mong muốn tuổi thọ liên tục trụ thế nhiều đời không bị gián đoạn thì ma chướng tử vong lại muốn thôi thúc tuổi thọ đứng nên lưu trụ thế gian mà hãy về với vô thường, cho nên Như lai xả bỏ thọ hành là nói lên ý nghĩa hàng phục ma năm uẩn và lại lưu giữ mạng hành trong ba tháng là dể nói lên ý hàng phục ma chết. Thế tôn ngày trước dưới cội Bồ-đề đã hàng phục chướng ma trời và ma phiền não, về sau lại lưu xả tuổi thọ hàng phục hai chướng ma năm uẩn và ma chết. Bốn trường hợp này đã nói về ý nghĩa hàng phục bốn ma của Như lai. Lại Giải thích: Nếu không kéo dài và rút ngắn tuổi thọ thì chỉ mới phá được hai thứ chướng ma trời và ma phiền não. Vì thế xả tuổi thọ chính là sự biểu thị ý nghĩa hàng phục bốn ma của Phật Thế tôn.

"Nói phụ đã xong" cho đến "điều đó có ghi chép". Ưu thiện, bất thiện; năm căn như tín căn v.v... ba căn vô lậu. Tám căn này chỉ có thiện và chẳng phải dị thục nên đều là hữu ký.

"Còn lại đều có cả hai" cho đến "còn lại đều là dị thục". Mười hai căn còn lại đều có cả hai thứ. Trong bảy căn hữu sắc nếu căn nào thuộc nuôi lớn thì chẳng phải dị thục. Bốn thọ tức là khổ, vui, hỷ, xả. Ý và bốn thọ nếu thiện và nhiễm ô thì chẳng phải dị thục. Nói uy nghi lộ và chỗ công xảo là đề ra sở y để trình bày năng y. Về tên gọi sẽ được giải thích ở phần sau. Ý và xả thọ nếu thuộc uy nghi lộ và chỗ công xảo thì chẳng phải dị thục.

Hỏi: Vì sao không bao gồm các căn khổ, vui và hỷ?

Đáp: Luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi bốn trong phần giải thích khổ căn có cả ba tánh chép: Thế nào là vô ký? Tức khổ căn tương ưng với vô ký tác ý. Nói như thế thì có nghĩa gì? Tức do dị thục sinh", trên đây là văn luận. Trong bốn vô ký, Bà-sa còn cho rằng gốc khổ nói

dị thục, không nói ba tánh kia, là nói biết khổ căn không có uy nghi và công xảo. Và nếu đã như vậy thì lạc căn cũng không thuộc uy nghi, công xảo. Hỷ căn có hai: Phân biệt và nhậm vận. Nếu phân biệt mạnh mẽ thì giống như ưu căn sẽ không có vô ký. Nếu là nhậm vận thì trong bốn vô ký chỉ có dị thục, không có ba tánh còn lại. Do đó y theo mà biết chỉ là uy nghi công xảo chỉ có xả căn mà không có các căn khổ, vui và hỷ. Lại giải thích ý và hỷ, xả, Nếu thuộc uy nghi lộ và công xảo xứ mà không phải dị thục thì loại ưu phân biệt mạnh mẽ chỉ có thể là thiện, ác. Hỷ thuộc vô ký và vì không quá mạnh mẽ lại thuộc ý địa nên hỷ cũng bao gồm uy nghi, công xảo mà không phải khổ vui. Khổ vui của năm thức không có khả năng phát nghiệp; ở đệ tam định, vui tuy ở ý nhưng không đi chung với tâm, tứ nên cũng chẳng phát nghiệp. Lại giải thích ý và khổ, vui: Nếu thuộc uy nghi lộ và công xảo xứ tức chẳng phải dị thục. Nếu y theo khả năng phát khởi tâm uy nghi và công xảo thì trong sáu thực chỉ có ý thức, trong bốn thọ thì hỷ xả, không có khổ vui vì khổ vui không có khả năng phát nghiệp như đã giải thích ở trên. Nếu y theo uy nghi lộ gia hạnh tâm và duyên uy nghi lộ tâm thì cũng có bốn thức; dường như oai nghi bộ tâm cũng có được bốn thức. Vì thế nói là uy nghi, công xảo đều có cả khổ vui.

19. Hỏi đáp về dị thục:

Hỏi: Vì sao luận Bà-sa nói khổ căn chỉ nói dị thục mà không nói uy nghi, công xảo?

Giải thích: Vì Bà-sa y theo sự phát khởi tâm uy nghi và tâm công xảo. Ở đây y theo gia hạnh, duyên và tợ, nên cũng nói chung. Nói gia hạnh, duyên và tợ, nếu bốn thức thuộc uy nghi lộ gia hạnh thì gọi là uy nghi lộ gia hạnh tâm, hoặc duyên với uy nghi lộ thì gọi là duyên uy nghi lộ tâm. Nếu năm thức duyên rộng cảnh bên ngoài thì gọi là uy nghi lộ tâm. Lại như hai định trở lên nhưng sinh khởi ba thức ở cõi dưới thì sẽ tùy theo sự thích ứng mà gia hạnh, duyên và tợ, được gọi là uy nghi lộ tâm. Thân sinh ở địa trên không thể khởi tâm thiện hoặc nhiễm ô của địa dưới, cũng không thể khởi tâm dị thục sinh ở các cõi khác. Thông thường sinh khởi là nhờ dựa vào một pháp khác nên chẳng phải là quả chung. Địa trên lại không thuộc công xảo, lại chẳng phải ý địa, nên không phải sinh khởi uy nghi lộ tâm, không phải gia hạnh, duyên, tợ uy nghi lộ tâm thì thuộc loại tâm gì? Nếu năm thức là công xảo xứ gia hạnh thì gọi là công xảo xứ tâm, hoặc duyên với công xảo xứ thì gọi là duyên công xảo xứ tâm; nếu duyên rộng cảnh bên ngoài thì gọi là tợ công xảo xứ tâm. Nói "năng biến hóa" nghĩa là ý và xả thọ nếu có khả năng biến

hóa thì chẳng phải dị thục, không có các căn khổ, vui và hỷ.

Hỏi: Khổ chỉ có năm thức có thể nói không có lạc hỷ, cũng có ý địa, vì sao không nói?

Giải thích: Các luận khi giải thích các pháp cận hành của mười tám ý đều nói rằng: Nếu sinh cõi Sắc thì chỉ thành tựu một pháp cận hành của ý ở cõi Dục là xả vì vốn có thể cùng câu khởi chung quả tâm. (Trên đây là văn luận). Cho nên biết rằng không có hỷ vui. Lại giải thích ý, hỷ, vui xả: Nếu năng biến hóa thì phi dị thục, và cũng không phải khổ căn vì khổ căn chỉ có năm thức.

Hỏi: Nếu có cả hỷ, vui thì trong ý cận hành có thể sinh khởi địa trên và thành tựu địa dưới, thì vì sao không nói.

Giải thích: Xả là trung dung, lúc sinh khởi hơi dễ, nên nói sinh cõi trên mà có thể thành tựu cõi dưới, trong lúc hỷ vui không phải trung dung và lúc sinh khởi tương đối khó khăn nên tuy sinh địa trên mà không thể thành tựu địa dưới. Vì thế chỉ nói xả mà không nói hỷ vui. Thật ra vào thời gian khác cũng có thể thành tựu. Hoặc có thể văn này lẽ ra nói về quả chung nhưng thay vì thế chỉ nói về "năng biến hóa" tức là chỉ một phần của quả chung. Như giải thích phi đắc mà chỉ nói dị sinh tánh. Quả chung có hai:

1) Ở tại ý địa như tâm biến hóa v.v...

2) Ở năm thức như nhãn thông, nhĩ thông v.v...

Hỏi: Năng biến hóa tương ưng với thọ nên có thể giải thích như trên nhưng trường hợp của hai thông thì tương ưng với thọ nào? Là vui hay xả? Nếu nói tương ưng với vui thì loại dị sinh khi sinh ở định thứ tư, khởi hai thông ở cõi dưới lẽ ra phải thành vui, thọ, nếu thành vui thọ ở địa dưới thì trái với văn luận. Vì ở phần sau luận có chép: "Lạc căn của loài dị sinh sinh ở định thứ tư và cõi vô sắc chắc chắn không thành tựu (như trên là văn luận)". Như vậy làm sao có thể tương ưng với lạc. Nếu nói tương ưng với xả thì luận có nói năm thông dựa vào bốn định căn bản nhưng theo luận Chánh lý và Bà-sa thì ở bản địa căn không có xả thọ. Như vậy làm sao có thể tương ưng với xả?

Giải thích: Hai thông chỉ tương ưng với xả căn.

Hỏi: Vấn đề trước khéo thông vấn đề sau thế nào?

Giải thích: Luận nói hai thông nương vào định căn bản tức là dựa vào định căn bản để đắc hai thông chứ không phải hai thông thuộc về định căn bản. Như dục hóa tâm đắc được là nhờ nương định căn bản chứ chẳng phải thuộc về định căn bản. Hai thông cũng thế. Hoặc có thể y theo đạo Vô gián của hai thông hoặc căn sở y của hai thông để nói là

nương vào định căn bản cũng không có lỗi. Nếu cứ chấp vào văn tự cho là quyết định thì khi luận nói năm thông nương vào bốn tĩnh lự, lẽ ra hai thông cũng phải thuộc về ba định cõi trên. Lại giải thích: Hai thông tương ưng với lạc, xả.

Hỏi: Hai câu hỏi trước làm sao giải thích?

Giải thích: Xả căn tuy chẳng thuộc định về địa căn bản nhưng lại dựa vào đó để giải thích như trước. Thân sinh Địa trên mà khởi hai thông ở địa dưới, chỉ có xả chẳng có lạc. Xả thuộc trung dung, lúc khởi tương đối dễ dàng nên có thể sinh thượng mà khởi hạ trong lúc vui không thuộc trung dung, lúc khởi lại tương đối khó nên sinh thượng mà không thể khởi hạ. Lại như loài dị sinh, sinh ở định thứ tư, mỗi khi khởi hai thức ở cõi dưới thì chỉ khởi xả căn mà không khởi lạc căn. Hai thông cũng vậy vì thế không có trái với luận kia. Nói: “Tùy theo sở ứng”: nghĩa là ba tâm vô ký tương ưng với thọ khác nhau, vì thế nói rằng: “Tùy theo sự thích ứng mà chúng chẳng phải dị thục, các pháp còn lại đều là dị thục”.

“Nếu nói ưu căn” cho đến “thuận xả thọ nghiệp” là hỏi: Kinh nói có loại nghiệp thuận theo ưu thọ, ý nói biết ưu là dị thục.

“Y thọ tương ưng” cho đến “nói danh thuận vui thọ xúc” là đáp: Kinh nói thuận ưu thọ nghiệp là y cứ theo tùy thuận trong khi tương ưng chứ chẳng phải y cứ trước sau, như thuận vui thọ xúc.

“Nếu thế thuận theo hỷ” cho đến “một kinh nói: là hỏi. Nếu thế hai thứ nghiệp thuận hỷ thọ và thuận xả thọ lẽ ra cũng phải như vậy. Ưu căn tương ưng trung tùy mà không phải dị thục vì cùng với lưu căn được một kinh nói.

“Tùy ý ông muốn” cho đến “lý đều không lỗi: là chung, tùy ý ông muốn cũng không trái với ta. Đối với hai thọ hỷ và xả, có thể dựa vào dị thục hoặc tương ưng để nói về sự tùy thuận, cả hai trường hợp đều không có lỗi.

“Không tránh chỗ nạn” cho đến “ưu chẳng phải dị thục” lại câu hỏi: Không thể giải quyết nổi vấn đề này nên đã phải dẫn chứng kinh. Thật ra vì sao mà ưu chẳng phải dị thục?

“Dùng ưu phân biệt” cho đến “dị thục không phải như thế” là dùng ly giải thích. Dùng ưu phân biệt, sai khác sinh ra, nếu khi chấm dứt thì cũng do phân biệt mà chấm dứt, nên nói chấm dứt cũng thế. Nói “sai khác” là chỉ cho rất nhiều điều bất như ý. Ưu căn duyên vào các điều sai khác này mà sinh khởi.

“Nếu thế hỷ căn” cho đến “sinh và dứt: lại vặn hỏi Nếu vậy hỷ

căn lẽ ra chẳng phải dị thục, cũng do phân biệt sinh khởi, cũng do phân biệt mà chấm dứt.

"Nếu chấp nhận ưu căn" cho đến "nên gọi quả đã thục" lại nêu ra câu hỏi trước: Nếu thừa nhận ưu căn là dị thục thì sau khi đã gây ra năm nghiệp Vô gián và vì thế mà sinh khởi ưu thọ thì lúc đó nghiệp này lẽ ra phải được gọi là "quả đã thục".

"Lẽ ra cũng như thế" cho đến "quả đã thục" lại so sánh với hỷ, ý hỏi rất dễ hiểu.

"Tỳ-bà-sa" cho đến "nêu chẳng phải dị thục". Để giải quyết vấn đề này các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng người đã lìa dục thì không còn ưu căn vì ưu căn đã được lìa dục xả bỏ, trong khi dị thục không thể xả bỏ, cho dù đã lìa dục, vì thế nói rằng ưu căn chẳng phải dị thục.

"Nếu thế lẽ ra nói" cho đến "làm sao biết có: lại hỏi. Nếu vậy lẽ ra nói lìa dục hữu tình". Ở cõi Dục nhờ vào tánh chất gì mà biết có hỷ căn dị thục?

"Tùy bỉ hữu tướng" cho đến "chắc chắn chẳng phải dị thục": lại giải thích, tức là Thiện hỷ căn vẫn còn hiện hữu ở giai đoạn lìa dục, nên nói là "tùy hữu tướng kia". Hỷ thuộc vô ký dị thục này, lẽ ra giống như "phi vô", nên nói tướng này cũng thế. Trong giai vị lìa dục không dung chứa tất cả hạt giống của ưu căn cho dù đó là thiện hay nhiễm đều không hiện hành. Người đã lìa dục thì không còn lo buồn phiền não cho nên không hiện hành. Do đó biết rằng ưu căn chẳng phải dị thục.

20. Nói về dị thục thiện ác:

"Tám căn như Nhãn căn v.v..." cho đến "nghiệp thiện dẫn" là y theo sáu đường để nói về dị thục thiện ác. Tám căn là bảy sắc căn và tuổi thọ. Đường lành là trời, người; đường ác là ba đường ác. Tám căn như nhãn căn, nhĩ căn v.v... ở đường lành là dị thục thiện, ở đường ác là ác dị thục. Ý căn ở đường lành nếu tương ưng với hỷ vui xả là thiện dị thục, nếu tương ưng với khổ căn là ác dị thục. Ở đường ác nếu là bàng sinh, ngạ quỉ thì cũng giống như đường lành đều thuộc về "câu dị thục", nếu ở địa ngục thì chỉ tương ưng với khổ là thuộc ác dị thục không có thiện dị thục. Nói theo tướng chung nên nói đường ác có hai. Các căn hỷ, xả, lạc tùy trời, người bàng sinh, ngạ quỉ đều là thiện dị thục vì do thiện chiêu cảm. Trong Địa ngục không có quả nghiệp thiện.

Hỏi: Hỷ vui do thiện chiêu cảm, hiển bày lẫn nhau rất dễ hiểu xả vốn trung dung vì sao không được chiêu cảm bởi cả hai nghiệp thiện, ác?

Giải thích: Xả hạnh nhỏ nhiệm, thuận hợp với thiện nên chỉ có

thiện chiêu cảm. Phẩm Nghiệp chép: Hỏi: "Chiêu cảm nghiệp xả thọ là thiện hay bất thiện? Là thiện nhưng yếu kém, lại "ác chỉ chiêu cảm khổ thọ", do đây nên biết xả chỉ có thiện chiêu cảm. Khổ căn ở đường lành trời, người và ba đường ác đều là ác dị thục vì chẳng phải là quả đáng ưa thích. Về đường lành lại giải thích câu hỏi cho rằng "Tám căn như nhãn căn, nhĩ căn v.v... nếu ở đường lành là thiện dị thục, hai hình ở đường lành thì làm sao gọi là thiện được?" Nay nhắc lại giải thích: Hai hình ở đường lành chỉ là chỗ sở y của "hai căn do nghiệp bất thiện chiêu cảm" mà không chiêu cảm căn thể của hai căn vì chúng thuộc về thân căn. Sắc căn ở đường lành là do nghiệp thiện cảm dẫn dắt.

"Đã nói như thế" cho đến "mỗi pháp đều có hai: dưới đây là thứ ba: môn Hữu dị thục và Vô dị thục, kết thúc phần câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "chắc chắn có dị thục" là giải thích câu tụng đầu: Như kế văn trước tranh biện về, ưu căn, chắc chắn có dị thục. Y theo ý nghĩa của hai chữ "duy" và "việt" mà bài tụng nói "định" thanh. Duy là chỉ có dị thục, việt là đầy đủ hai nghĩa:

1) Ưu chẳng phải vô ký vì do tâm sở tư sinh khởi mạnh mẽ nên thuộc thiện Tánh hoặc do tư yếu kém sinh khởi nên thuộc bất thiện tánh.

2) Ưu chẳng phải vô lậu vì chỉ có ở tán địa. Vì có hai nghĩa này nên trong số hai mươi hai, ưu căn đã được lên hàng đầu của các pháp thuộc hữu dị thục.

Tám pháp trước như Nhãn v.v... cho đến "vô dị thục giả": là giải thích ba câu tụng sau, văn trình bày rất dễ hiểu.

21. Nói về môn Ba Tánh

"Đã nói như thế" cho đến "chỉ có tánh vô ký" là nói về môn ba tánh thứ tư,. Trong hai mươi hai căn, nếu tính theo thứ lớp trước sau thì tám căn như tín căn v.v... nằm ở sau nhưng nếu y theo thứ lớp trình bày trên đây của văn luận thì năm căn như tín căn v.v... lại chiếm phần tiện nghi, vì thế nói trước. Tám căn như tín căn v.v... thuộc về thiện tánh, ba căn vô lậu ở trước chứ chẳng phải ở sau, nhưng vì dựa theo số nhiều để trình bày nên nghĩa được nói chung. Lại giải thích: Vì dựa vào nội dung câu hỏi ở trên để trình bày thiện tánh trước nên nay nói về lý do tại sao ưu căn không có vô ký, vì do tư mạnh mẽ sinh khởi. Luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi bốn trong phần giải thích ưu căn chẳng phải vô ký chép: ưu căn cũng chẳng phải là hữu phú vô ký vì không tương ưng với sự chấp trước của thân kiến, biên kiến ở cõi Dục. Vì sao? Vì hành tướng khác nhau. Hai kiến chấp trên do hành tướng của hoan kiến chuyển ưu

căn chiêu cảm hành tướng chuyển, đã trái nhau thì pháp không tương ưng. Ưu căn cũng chẳng thuộc vô phú vô ký, chẳng phải uy nghi lộ, công xảo xứ hoặc dị thục sinh.

Hỏi: Tại sao ưu căn không thuộc uy nghi lộ?

Đáp: Ưu phân biệt căn chuyển; uy nghi lộ vô phân biệt chuyển. Nếu uy nghi lộ có ưu căn, thì dù có phân biệt lẽ ra ta cũng có pháp uy nghi này như Phật Thế tôn, hoặc như Tỳ-khưu Mã Thắng, nghĩa là lúc phân biệt mã vẫn trụ trong pháp uy nghi như thế. Nhưng thật ra uy nghi lộ không có phân biệt này cho nên uy nghi lộ không có ưu căn.

Hỏi: Vì sao ưu căn chẳng phải chỗ công xảo xứ?

Đáp: Ưu căn do phân biệt chuyển; chỗ công xảo xứ không do phân biệt chuyển. Nếu công xảo xứ có ưu căn, nếu có phân biệt, nay lẽ ra ta phải có công xảo, như thế như Phật, Thế tôn, hoặc như Diệu nghiệp thiên tử tức lúc phân biệt lẽ ra đã được thành tựu pháp công xảo này. Nhưng công xảo xứ không có phân biệt này cho nên không có ưu căn.

Hỏi: Tại sao ưu căn chẳng phải dị thục sinh?

Đáp: Ưu căn do phân biệt chuyển nhưng dị thục sinh thì không phân biệt chuyển. Nếu dị thục sinh có ưu căn thì dù có phân biệt lẽ ra ta phải có dị thục như thế, như Phật Thế tôn hoặc vua Chuyển luân, tức là lúc đang phân biệt liền hiện thọ pháp dị thục này. Nhưng dị thục sinh không có phân biệt cho nên không có ưu căn". (Như luận Bà-sa có giải thích Rộng)

Ý và bốn thọ còn lại đều có cả ba tánh. Bảy sắc, mạng tám chỉ là tánh vô ký.

Hỏi: Thọ, niệm, định, tuệ đều là pháp đại địa và đều có ba tánh, vì sao khi phân biết hai mươi hai căn, thọ lại bao gồm ba tánh mà niệm định tuệ lại không?

Giải thích: Thọ có thắng dụng của cả ba tánh nên có cả ba tánh, trong lúc chỉ có niệm định tuệ thuộc thiện mới có thắng dụng riêng. Các pháp niệm định tuệ bất thiện và vô ký không có thắng dụng riêng nên ba pháp này chỉ có thiện. Lại giải thích: Thiện thọ ở tịnh phẩm có thắng dụng, bất thiện thọ ở nhiễm phẩm có thắng dụng, vô ký thọ có cả nhiễm và tịnh, cũng đều có thắng dụng cho nên nói thọ có cả ba tánh, vì thế văn trước nói: Có các Sư khác cho rằng vui v.v... đối với tịnh cũng là tăng thượng; Niệm định tuệ thuộc thiện có thắng dụng ở tịnh phẩm, nhưng bất thiện và vô ký không có thắng dụng, nên ba pháp này chỉ thuộc thiện. Lại giải thích: thọ có cả ba tánh. Đối với hai phẩm nhiễm tịnh, đều có thắng dụng. Cho nên có cả ba tánh, chỗ thuận theo dù chỉ

có nhiễm nhưng thọ năng thuận là có cả ba tánh. Ở văn trước nói thọ đối với Nhiễm tăng thượng. Thiện niệm, định, tuệ chỉ có tịnh phẩm mới có tác dụng thì thắng nên ba pháp này chỉ có thiện ba thứ. Niệm định tuệ bất thiện và vô ký không có thắng dụng đối với tịnh phẩm vì thế ba loại căn này không bao gồm bất thiện và vô ký. Pháp nhiễm dễ khởi nên thọ thuộc ba tánh đều có thể tùy thuận nhiễm pháp, tịnh pháp khó khởi nên ba tánh thọ đều năng thuận nhiễm, tịnh pháp khó khởi, cho nên ba thứ niệm định tuệ thuộc nhiễm, vô ký không thể tùy thuận tịnh pháp. Vì thế luận Bà-sa chép: Tại sao các thọ thiện, nhiễm và vô ký đều được lập làm căn, trong lúc ba thứ niệm định tuệ chỉ khi nào thuộc thiện mới được lập làm căn, còn nếu thuộc nhiễm vô ký thì không thể được? Đáp: Vì thọ đối với phẩm thuận nhiễm, vẫn có thế dụng tăng thượng. Thọ dù thuộc thiện, nhiễm hay vô ký đều có thế lực, có thể thuận theo phẩm tạp nhiễm nên đều được lập làm căn. Ba pháp niệm định tuệ thuận theo phẩm thanh tịnh mới có thể dụng tăng thượng và chỉ có niệm định tuệ nào thuộc thuận mới có thể thiện theo phẩm thanh tịnh nên mới được lập làm căn. Các pháp niệm, định, tuệ thuộc nhiễm đều giúp nhau dể dứt trừ phẩm thanh tịnh và các tuệ thuộc vô ký v.v... cũng không thuận theo tịnh phẩm, cho nên cả hai đều không được lập làm căn. (Trên đây là văn luận).

22. Nói về môn giới hệ:

"Đã nói như thế" cho đến "và sắc hỷ vui" còn lại: dưới đây là thứ năm nói về môn: Giới hệ, kết thúc phần đầu câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép": cho đến "chỉ có mười chín căn" Dục giới hệ, rất dễ hiểu.

"Cõi Sắc như trước" cho đến "thân xấu xí": dưới đây là nói Sắc giới hệ. Cõi Sắc đã lìa dâm dục nên không có hai căn nam nữ; hơn nữa căn thân nam nữ xấu xí nên không thể tồn tại ở cõi Sắc. Luận Chánh lý bác bỏ rằng thuyết này không đúng, nếu được ẩn kín trong thân thì hai căn nam nữ chẳng phải xấu xí. Sư Câu-xá chống chế: Luận chủ cố ý đưa ra giải thích này chỉ vì muốn được nghe câu hỏi về vấn đề này, thuận với văn trước của mình.

"Nếu thề vì sao nói kia là nam" là hỏi: Nếu cõi Sắc không có căn nam, vì sao lại nói cõi Sắc thuộc nam?

"Ở chỗ nào nói" là hỏi lại chỗ nào đã nói.

Trong "Khế kinh nói," cho đến thân nam là Phạm Vương" là lời đáp từ ngoài: Như khế kinh nói là không bao giờ có chỗ, hẳn không có thân nữ làm Đại Phạm Vương, nhưng có chỗ dung nạp thân nam làm

Đại phạm vương.

"Có riêng tướng nam" đến tất cả thân nam" nhằm giải thích ý nghĩa khế kinh: Đại phạm vương có tướng mạo riêng của thân nam ở cõi Dục nhưng không có hình tướng thân nữ cho nên nói cõi Sắc là nam chứ chẳng phải có căn nam. Lại Luận Chánh lý chép: Lìa dục mạnh mẽ dường như lực dụng của nam giới.

"Người không có gốc khổ" cho đến việc "não hại", là giải thích cõi Sắc không có lo, khổ. Thân vốn tịnh diệu nên chẳng phải là sở y của khổ, không có pháp bất thiện nên không có cảnh khổ. Do thiền định làm tươi nhuần nối tiếp thân nên chẳng phải là sở y của ưu. Không có các việc làm não hại nên không có cảnh ưu.

"Vô sắc như trước" cho đến "năm căn như tín v.v...". Rất dễ hiểu. Nếu theo Kinh bộ, thì hai thọ khổ vui tùy thân cho đến bốn định; ưu hỷ tùy tâm cho đến Hữu đảnh, tông ấy ý nói có thân thì có khổ vui, có tâm thì có ưu hỷ.

23. Môn ba đoạn phân biệt:

"Đã nói như thế" cho đến "là sở đoạn" là thứ sáu, môn Ba đoạn phân biệt. Ý, hỷ, vui, xả nếu tương ưng với kiến hoặc tức thì là kiến sở đoạn, các pháp hữu lậu khác là tu sở đoạn, nếu vô lậu tức là phi sở đoạn. Nếu Ưu căn tương ưng với kiến hoặc thì là kiến sở đoạn, các pháp hữu lậu khác là tu sở đoạn, chẳng phải vô lậu nên không có phi sở đoạn. Bảy sắc mạng, khổ chỉ thuộc tu sở đoạn vì bảy sắc, tuổi thọ không nhiễm ô và khổ căn chẳng phải sáu sinh nên chẳng phải kiến sở đoạn, lại đều là hữu lậu nên chỉ thuộc tu sở đoạn, chẳng phải vô lậu nên không thuộc phi sở đoạn. Năm căn như tín căn v.v... chẳng phải nhiễm ô nên không phải kiến đoạn, là pháp hữu lậu nên là tu sở đoạn, cũng có cả vô lậu nên thuộc phi sở đoạn. Ba căn sau rốt đều là vô lậu nên chỉ thuộc phi sở đoạn. Chỉ có "quá pháp" mới thuộc sở đoạn. Luận Chánh lý quyển chín chép: "Hỏi: Há không phải Thánh đạo cũng thuộc sở đoạn hay sao? Đáp: Như khế kinh nói: "Nên biết rằng Thánh đạo cũng giống như thuyền bè, pháp còn phải bỏ huống chi là hi pháp", ở đây không thuộc kiến đạo đoạn hay tu đạo đoạn vì nhập Niết-bàn vô dư y thì xả nên gọi là Đoạn.

24. Tạp phân biệt:

"Đã nói các môn" cho đến "mấy căn dị thục" dưới đây là thứ năm của đại văn là: Tạp phân biệt, gồm có sáu môn: Đây là môn thứ nhất: nói về đắc căn dị thục khi thọ sinh, kết thúc câu hỏi, rất dễ hiểu. Địa lý chép rằng: Đặt câu hỏi về vấn đề đắc căn dị thục lúc mới thọ sinh cũng

có nghĩa là nhằm bác bỏ chủ thuyết tâm vô nhiễm có thể tục sinh. [Giải thích: Đại chúng bộ chấp nhận tâm vô nhiễm thọ sinh, như chánh tri trong ba đời của Bồ-tát. Hoặc Kinh bộ chấp tâm dị thục thọ sinh. “Đắc được lúc mới thọ sinh” là ngăn dứt thuyết kia.

“Tụng chép” cho đến “sắc sáu thượng duy mạng” là tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “căn tiệm khởi” nêu Thai, noãn, thấp tức đã trừ hóa sinh, vì trong hóa sinh sắc căn chẳng phải tiệm khởi. Ba loại trên cũng chẳng phải trung hữu vì trung hữu thuộc hóa sinh. Câu “vị sơ thọ sinh” là chỉ cho sơ niệm của sinh hữu, đã là Căn tiệm khởi nên lúc đầu chỉ được hai căn dị thục.

“Vì sao bất đắc ý xả hai căn” là hỏi: Hai cân ý, xả lúc mới sinh chắc chắn là có, vì sao nói là bất đắc?

“Lúc tục sinh này chắc chắn là nhiễm ô” là đáp: hai căn ý, xả vào lúc tục sinh tuy có nhiễm ô nhưng không phải dị thục; hơn nữa ở đây lại y theo dị thục để làm hỏi đáp. Năm căn: Khổ, lạc, ưu, hỷ và tuy cũng thành tựu vào lúc mới thọ sinh nhưng chẳng phải dị thục nên ở đây cũng không nói. Hai căn ý xả vừa thành tựu vừa hiện khởi còn không được nói đến huống chi chín căn như khổ, vui v.v... thành tựu mà không hiện khởi hiện tại dứt lời nói cho nên không hỏi riêng.

“Hóa sinh sơ vị” cho đến “mới đắc tám căn”. Hóa sinh cũng thuộc Trung hữu; phân biệt với ba sinh còn lại nên nói hóa sinh. Sơ vị tức vị sơ thọ sinh của trung hữu và sinh hữu. Nhị hình hóa sinh chỉ có ở sinh hữu sơ niệm mà không thuộc trung hữu, vì thân Trung hữu đã xác định được nam, nữ. Vì thế ở phần sau luận có chép: chắc chắn Không có Trung hữu phi nam phi nữ, vì thân ở Trung hữu đã có đủ căn. Văn rất dễ hiểu. Nên biết rằng ở đây khi nói bốn sinh mới đắc căn dị thục là ám chỉ sơ niệm ở trung và sinh hữu chính là dị thục, mới được hình thành ở sát-na hiện tại nên gọi là Đắc, chứ không phải vì trước đây không thành tựu nên nay được mà gọi là đắc; so với giải thích trước đây về ý nghĩa của đắc thì có hơi khác. Bảy sắc căn và tuổi thọ ở gián đoạn mới thọ sinh của trung hữu và sinh hữu cũng tùy theo đó mà đắc. Ý, và năm thọ, năm căn như tín căn, v.v... ở giai đoạn sơ thọ sinh của trung hữu và sinh hữu tuy cũng có đắc nhưng chẳng phải dị thục nên không gọi là Đắc. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi bảy chép: “Hỏi: Vào lúc đó các căn vô sắc khác tức ý, năm thọ và năm căn như tín căn v.v... cũng được đắc vì sao lại không nói? Đáp: Trong đây lẽ ra nói mà không nói, nên biết rằng có các căn đó. Có thuyết cho rằng lúc đó tất cả đều đắc, nghĩa là các căn vô sắc khác tuy có đắc nhưng chẳng phải tất cả, cho nên không

nói. Khi diệt ở địa trên và sinh ở địa dưới thì có thể đắc các căn này, nếu ở tự địa diệt rồi sinh tự địa thì đều không thể đắc vì thế nên không nói. Có thuyết lại cho rằng ở đây chỉ nói về các pháp do nghiệp sơ đắc sinh ra. Ở giai đoạn mới thọ sinh tuy các căn vô sắc khác có đắc nhưng không phải nghiệp sinh nên không nói. Các pháp đắc ở vị sau tuy do nghiệp sinh nhưng chẳng phải sơ đắc nên cũng không nói". (Trên đây là văn luận).

"Đâu có hai hình được hóa sinh giả" là hỏi: Hóa sinh lẽ ra do thắng phước chiêu cảm, không lẽ hai hình lại được hóa sinh?

Đường "Ác có hai hình hóa sinh" là đáp: nghiệp ác cũng có khả năng chiêu cảm hai hình hóa sinh ở đường ác.

Nói trong cõi Dục cho đến "chỉ có mạng chẳng có thứ khác: là giải thích câu tụng thứ tư, đồng thời giải thích cả tên gọi cõi Dục và cõi Sắc. Ở cõi Dục vì dục chiếm ưu thế nên gọi là dục, ở cõi Sắc vì sắc chiếm ưu thế nên gọi là Sắc. Khế kinh lại nói trong thứ loại giải thoát thì diệt định giải thoát là vắng lặng nhất, hơn cả giải thoát cõi Sắc và cõi vô Sắc. Nói "vắng lặng nhất" mà không nói: ra khỏi ba cõi" là vì không có lời trói buộc. Kinh đã nói về sắc thì có thể biết rằng sắc là hơn. Các đoạn khác cũng giống như nội dung đã được trình bày từ trước đến nay. Định thắng là nói về nhân; sinh thắng là nói về quả, văn khác rất dễ hiểu.

25. Lúc chết căn bị diệt nhiều hay ít:

"Nói căn dị thục" cho đến "tiệm bốn thiện tăng năm": dưới đây là thứ hai: Lúc chết, căn bị diệt nhiều hay ít? Nói diệt nghĩa là xả. Vào giây phút cuối cùng trước khi chết, thể hiện ra trước mặt. Lúc diệt thì nhập vào quá khứ, không còn hiện tiền, nên gọi là xả. Xả không có nghĩa là sẽ " không thành". Như tâm thiện diệt lại sinh vào tự địa và tâm nhiễm diệt thì sinh vào địa dưới của mình, tuy thành tựu thiện nhiễm cũng gọi là xả. Cho nên biết, trong đây lúc qua đời tâm có đủ ba tánh nhưng vì diệt nhập quá khứ nên gọi là xả, chứ chẳng phải y theo vấn đề thành tựu hay bất thành tựu về sau này.

Hỏi: Vì sao thọ sinh chỉ y theo dị thục mà qua đời lại có cả ba tánh?

Giải thích: Hữu tình phát nguyện đều mong có kết quả hiện tiền nên lúc mới thọ sinh chỉ y theo dị thục, khi chết lại không muốn tác ý xả bỏ các căn cho nên có cả ba tánh.

"Luận chép" cho đến "mà qua đời": là dựa vào hai tâm nhiễm, và vô ký ở ba cõi để xả bỏ một số căn lúc qua đời, văn rõ ràng, dễ hiểu.

"Nếu ở ba cõi" cho đến "như lý nên biết" là dựa vào tâm thiện

ở ba cõi để xả bỏ một số căn lúc qua đời. Từ ba căn ở cõi vô Sắc tăng thêm thành tám, cho đến cõi Dục lại tăng dần thành chín. Câu "ở khoảng giữa có bao nhiêu căn, như lý có thể biết", nghĩa là tám căn ở cõi Sắc được cộng thêm cho đến mười ba căn, ở cõi Dục nếu mười căn được cộng thêm vào thành mười lăm căn, nếu chín cộng thêm đến mười bốn, nếu tám căn thì thành mười ba.

Trong Phân biệt căn" cho đến "y nhất dung hữu thuyết": dưới đây là thứ ba: Nói khi đắc quả dùng căn nhiều hay ít. Luận Chánh lý nói rằng tuy quả Sa-môn không phải căn nhưng cũng đắc. Ở đây nói về căn nên ch hỏi về các căn.

"Luận chép" cho đến "ở trung gian" là giải thích hai hai chữ "biên" và "trung", rất dễ hiểu.

Đầu tiên là "quả dự lưu" cho đến "y nhân tánh". Sơ quả và Hướng sơ quả thuộc về địa Vị chí nên chỉ có xả. Nếu y theo khả năng dứt hoặc của vị tri căn ở đạo Vô gián đồng thời đối với quả ly hệ thì căn này có tánh "dẫn nhân". Dẫn nhân tức là nhân đồng loại, có khả năng dẫn dắt ly hệ sinh khởi để tthành đẳng quả lưu và sĩ quả dụng. Nếu y theo dĩ tri căn ở đạo giải thoát đồng thời đối với quả ly hệ thì căn này có tánh "y nhân". Y nhân là nhân năng tác. Y nghĩa là trì, đồng thời có khả năng giữ gìn việc đắc quả ly hệ nên gọi là y nhân. Nhờ đạo Vô gián có khả năng dẫn đến sự chuyển động cho nên đối với quả Sa-môn vô vi nói là có khả năng chứng đắc, nhờ đạo giải thoát làm sở y cho chứng đắc cho nên đối với quả vị Sa-môn vô vi nói là chánh chứng đắc. Vì thế hai căn giúp cho việc chứng đắc sơ quả. Ở đây nói đắc nghĩa là đắc chứng nên mới gọi là Đắc, bao gồm cả vô đạo gián duyên và đạo giải thoát. Nếu y theo sự Đắc xả để gọi là đắc thì chỉ có đạo Vô gián được gọi là Đắc.

Lại Giải thích: Chữ "đắc" ở đây cũng có nghĩa thành tựu. Đắc đạo Vô gián nên gọi là Đắc; thành tựu đạo giải thoát nên gọi là Đắc. Nên biết rằng câu hỏi được đặt ra ở đây là "có thể chứng đắc quả Sa-môn nào?" nay dùng ly hệ đắc để trả lời. Thật ra quả thể cũng có cả đạo giải thoát hữu vi, vì là không được gọi là chứng nên ở đây không nói. Luận này chỉ y theo quả hướng đắc, chỉ nói về sơ đắc, nên nói chín căn mà không y theo chuyển căn. Nếu y theo chuyển căn thì đắc tám căn vì trừ vị tri căn. Cho nên luận Chánh lý có giải thích rằng: Thành tựu dĩ tri căn cũng là nhân đồng loại vì có chứng đắc quả dự lưu, tức là lúc chuyển căn.

Như A-la-hán dù có nói cũng không có lỗi (trên đây là văn luận) "quả A-la-hán" cho đến "y nhân tánh". Ở đây quả và hướng đều thuộc

về chín địa vì thế đối với ba thọ thì tùy theo đó mà chấp một thọ. Văn còn lại giải thích y theo trước.

"Hai quả Trung gian" cho đến "chín căn sở đắc" là giải thích hai quả giữa, đây là giải thích chung.

"Vì sao?" là nêu.

"Quả Nhất lai" cho đến "do chín căn đắc" là giải thích quả Nhất lai. Hữu lậu gọi là đạo thế gian; vô lậu là đạo xuất thế. Trong vị phàm phu trước đây, đối với chín phẩm tham của cõi Dục đã dứt được sáu phẩm đầu nên gọi là bội lìa dục tham. Nên biết trong đây có ba trường hợp: Một loại bảy, một loại tám và một loại chín.

26. Giải thích quả Bất Hoàn

"Nếu quả Bất Hoàn" cho đến "câu hữu này" là giải thích quả Bất Hoàn. Nhìn chung tuy giống với Nhất lai về số lượng bảy, tám và chín nhưng có khác nhau. Vì quả vị này thuộc siêu việt chứng và hoàn toàn lìa dục nên tuy cùng có chín căn nhưng thọ có khác: Ở các giai đoạn vị chí, trung gian và định thứ tư thì dùng xả căn để chứng đắc; nếu nương sơ định và nhị định thì dùng hỷ căn; để chứng. Nếu ở định thứ ba thì dùng lạc căn để chứng. Vì thế mới nói tùy theo đó mà chấp lấy một thọ. Nếu siêu việt quả Nhất lai ở trước, trong khi còn ở giai đoạn định Vị chí thì chỉ có xả căn; đây là siêu việt thọ dụng sai khác. Lại thứ lớp chứng quả Bất Hoàn: Nếu đối với đạo giải thoát thứ chín, không nhập địa căn bản, y theo đạo thế gian thì chứng đắc do bảy căn, tức ý, xả và năm căn như tín căn v.v... Nếu nhập địa căn bản, y theo đạo thế gian thì chứng đắc do tám căn, tức cộng thêm hỷ thọ. Nếu ở đạo Vô gián tức xả thọ và ở đạo giải thoát là hỷ thọ. Hai thọ này cùng giúp nhau đắc quả thứ ba. Đối với trường hợp chứng đắc quả ly hệ thì do hai nhân dẫn và y như đã nói ở trước. Dẫn nhân và y nhân tuy giống nhưng chẳng phải không có khác. Đối với siêu việt chứng thì như đã trình bày ở phần dự quả lưu; nếu thứ lớp chứng thì y cứ đạo thế gian mà chứng. Nếu đối ly hệ hữu lậu đắc là nhân đồng loại, nếu đối với ly hệ vô lậu đắc là nhân năng tác. Nếu dùng đạo xuất thế để chứng, đối với vô lậu ly hệ đắc là nhân đồng loại. Nếu đối với hữu lậu ly hệ mà đắc thì là nhân năng tác. Nếu y theo nhân đối với quả chứng đắc ly hệ thì đều là nhân năng tác; nếu y theo đạo giải thoát thứ chín, không nhập căn bản y theo đạo xuất thế thì do tám căn mà chứng đắc, ý, xả, năm căn như tín căn v.v... và dĩ tri; căn nếu nhập địa căn bản y đạo xuất thế thì chứng đắc do chín căn, tám căn trên đây cộng thêm dĩ tri thứ chín. Ở đạo Vô gián và đạo giải thoát, loại căn này đều có, hoặc hai đạo này đều có dĩ tri căn, nên biết

quả Bất Hoàn có một loại bảy căn, hai thứ tám căn, hai thứ chín căn vì thế có sự sai khác với quả Nhất lai, nếu theo văn tụng "thì hai trong bảy, tám, chín gồm có hai thứ bảy căn, ba loại tám và ba loại chín vì số lượng giống nhau. Cho nên luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi tám chép: "Hỏi: lìa cõi Dục nhiễm đạo giải thoát thứ chín thì ai nhập tĩnh lự, ai không nhập? Đáp: Có thuyết cho rằng nếu ai ưa thích nhiều thì nhập, nếu ai nhàm chán nhiều thì không nhập; có thuyết lại cho rằng ai cầu tĩnh lự mà lìa nhiễm thì nhập, ai cầu giải thoát mà lìa nhiễm thì không nhập, có thuyết nữa cho rằng người lợi căn thì nhập, người độn căn thì không nhập v.v... như trong luận ấy có giải thích rộng.

Hỏi: Như người siêu việt chứng quả Bất Hoàn, ở giai đoạn định vị chí vì sao không tương ưng với xả thọ của đạo Vô gián và hỷ thọ của đạo giải thoát nhập định căn bản để chứng đắc quả Bất Hoàn.

Giải thích: Ở giai đoạn tu đạo đang còn chuẩn bị cho nên các thọ khác nhau mới nối tiếp sinh khởi, trong lúc thấy đạo lại nhanh chóng phát ra nên các thọ khác không thể nối tiếp sinh khởi.

Lại Giải thích: Nếu người thứ lớp, trước chưa được định căn bản nhưng có tâm hân cầu mạnh mẽ thì vẫn có thể nhập định căn bản, người siêu việt chứng trước được định căn bản nhưng nếu tâm thích cầu yếu kém thì vẫn không thể nhập.

27. Ngoại đạo hỏi:

"Chẳng lẽ không có căn bản" cho đến "do chín căn đắc" là câu hỏi của ngoại đạo: luận Phát Trí nói đắc do mười một đắc, nay chỉ nói chín chẳng lẽ không trái nhau?

"Thật đắc thứ tư" cho đến "định do chín căn" là hỏi chung: Thật ra chứng đắc quả thứ tư chỉ dùng chín căn, tôi y cứ thuyết này, luận này y theo số lượng đã được trừ đi. Nói mười một căn là bao gồm ba thọ sai khác nhưng thực ra không có trường hợp ba thọ cùng khởi một lúc, đắc quả thứ tư nên nay nói là chỉ do chín căn. Mỗi luận y theo một điểm khác nhau nên không trái nhau. Nên biết rằng ở đây căn cứ từ hướng đắc quả và chỉ nói về sơ đắc nên nói chín căn, ba thọ chọn bất cứ một thứ nào mà không y theo chuyển căn; nếu y theo chuyển căn thì lẽ ra phải nói tám căn ba thọ chọn bất cứ một nào.

Hỏi: Như y theo định vị chí, chứng quả vô học, vì sao không tương ưng với xả thọ của đạo Vô gián và hỷ thọ của đạo giải thoát để nhập địa căn bản? Hai thọ này giúp nhau đắc quả thứ tư, vì sao không được nói như chứng đắc quả Bất Hoàn kia?

Giải thích: đạo Giải thoát thuộc tận trí, mà tận trí là dứt cầu cho

nên không thể nhập.

Lại Giải thích: Thứ lớp chứng quả Bất Hoàn tuy chưa đắc định căn bản nhưng vì thích cầu nên có thể nhập; sắp chứng Vô học dù đã đắc định căn bản nhưng tâm không ưa thích nên không thể nhập.

"Đối với quả Bất Hoàn sao không nói như thế": là hỏi: Đối với quả Bất Hoàn cũng có ba thọ, tại sao không nói là mười một căn như ở giai đoạn Vô học?

"Dùng căn vô lạc" cho đến "rất bền chắc" là đáp: Không có trường hợp chứng đắc do lạc căn nhưng rồi sau đó lại bị lui sụt bởi vì chứng đắc do lạc căn là loại chứng đắc siêu việt. Đã thuộc siêu việt thì không lui sụt. Cũng không có trường hợp đã bị lui sụt ở thứ đệ chứng mà sau đó được chứng đắc trở lại nhờ vào lạc căn, vì lạc căn y theo định thứ ba. Đã thuộc thứ thứ tức tương ưng với xả thọ của giai đoạn định vị chí ở Vô gián đạo hoặc tương ưng với xả thọ của định vị chí ở đạo giải thoát hoặc với hỷ thọ của nhập định căn bản để chứng đắc quả Bất Hoàn. Điều này có nghĩa không có trường hợp đã bị lui sụt mà có thể chứng đắc trở lại nhờ vào lạc căn. Cùng một người không thể dùng đến ba thọ cho nên không thể nói chứng đắc do mười một căn. Dù là người siêu việt thì hoặc hỷ hay xả khi đã chứng quả Bất Hoàn cũng không bị lui sụt; nếu thuộc thứ lớp thì do hỷ và xả chứng thì có thể bị lui sụt vì hai thọ này bất định, lạc căn quyết định bất thối nên mới nói nghiêng về vui. Nếu dùng lạc căn đề đắc quả thì về sau không thể dùng hỷ xả để chứng đắc nhưng nếu y theo chuyển căn thì vẫn có thể chứng đắc nhờ lạc căn. Ở đây chỉ y theo Hướng đắc quả để nói về sơ đắc nên không nói chuyển căn. Không có trường hợp đã lìa siêu việt cõi Dục chứng đắc quả thứ ba mà lại lui sụt. Quả vị Bất Hoàn lìa dục này chứng được là nhờ y cứ đạo thế gian và đạo xuất thế cho nên rất vững chắc. Điều này cho thấy siêu việt chứng đắc quả Bất Hoàn không thể bị lui sụt. Quả thứ tư chỉ có thể chứng đắc bằng thứ lớp mà chẳng phải siêu việt, cho nên có thể có trường hợp bị lui sụt.

28. Giải thích về căn:

"Nay nên suy nghĩ" cho đến "sơ mười ba vô lậu" đầu dưới đây là thứ tư: Nói về định lượng thành tựu các căn.

"Luận chép" cho đến "các căn còn lại". Đối với ba thứ mạng, ý và xả hễ thành tựu bất cứ một định nào, thì chắc chắn thành tựu cả ba. Như vậy sẽ không có vấn đề bị thiếu căn dư căn. Vì ba căn này ở khắp chín địa, tất cả hữu tình đều chắc chắn thành tựu.

"Trừ ba căn này" cho đến "đều chắc chắn thành tựu": là nói về sự

thành tựu và bất thành tựu của mười chín căn còn lại. Như các bị ngăn ngại như ở các phần trên thì bất thành tựu; nếu không bị ngăn ngại thì chắc chắn thành tựu.

"Nếu thành lạc căn" cho đến "thân căn thứ năm": đây là giải thích lạc thân và bốn thứ như mắt v.v... thành tựu. Ở đây nói "định thành tựu" là chỉ chung cho cả ba cõi chín địa, cả phàm lẫn Thánh bao gồm nói chung chắc chắn thành tựu chứ chẳng phải chỉ riêng cho một người nào suy nghĩ sẽ biết.

"Nếu thành hỷ căn" cho đến "lạc căn, hỷ căn": đây là giải thích hỷ căn do định mà thành tựu.

"Tĩnh lự thứ hai" cho đến "ở đây thành lạc căn nào" là hỏi: Trong trường hợp sinh hai định mà chưa đắc tam định, tức đã xả lạc căn thuộc sơ định ở dưới nhưng chưa đắc thiện vui thuộc định thứ ba ở trên thì thành loại lạc căn nào?

"Nên nói thành tựu" cho đến "ngoài ra chưa đắc" là đáp: Khi chưa đắc định thứ ba thì nên nói là thành tựu lạc căn nhiễm ô của tĩnh lự thứ ba vì chưa được gốc lành vui, vô phú vô ký.

"Nếu thành gốc khổ" cho đến "tín v.v... năm như căn" là giải thích các căn khổ, nữ, nam, ưu và năm căn như tín căn v.v... do định mà thành, suy nghĩ sẽ biết.

"Nếu thành cụ tri căn" cho đến "và dĩ tri căn" là giải thích cụ tri căn và dĩ tri căn. Suy nghĩ sẽ biết.

"Nếu thành vị tri căn" cho đến "và vị tri căn" đây là giải thích thành tựu vị tri căn thành mười ba căn. Vị tri căn được thành tựu ở cõi Dục cho nên thân và khổ cũng nói chắc chắn thành. Luận Câu-xá bản dịch cũ không nói khổ căn, hai căn nam nữ thì chỉ có một; đây là sự nhầm lẫn của dịch giả.

Hỏi: Ở giai đoạn thấy đạo; đối với hai căn nam nữ có thể thành bất cứ một căn hay không? Nếu thành tựu vì sao không nói, nếu không thành thì nhập Thánh như thế nào?

Có bậc cổ đức là pháp sư Niệm giải thích rằng: Ở thấy đạo tuy hai căn nam nữ tuy do định mà thành nhưng nếu thành tựu căn nam thì không thể thành căn nữ hoặc ngược lại. Vì bất định nên không nói. Lại có pháp sư giải thích giống như trên đây: luận Chánh lý quyển chín ở phần giải thích nhiều nhất thành nhưng trong mười chín căn. Nói "nhất hình" nghĩa là hai hình và vô hình chứng đắc Thánh pháp. Luận Chánh lý nói không có trường hợp vô hình nhập Thánh, cho nên biết rằng trong hai căn nam nữ chắc chắn chỉ thành bất cứ một căn nào. Các luận nói:

"Lúc sắp qua đời nhập thấy đạo" là chỉ cho sự dần dần xả bỏ bốn căn nhãn, nhĩ v.v... chứ không phải y theo hai căn nam nữ. Lại có Pháp sư giải thích ý cũng tương tở như Pháp sư Niệm. Luận Chánh lý quyển chín chép: nếu thành vị tri căn thì chắc chắn thành tựu mười ba căn. Đó là thân, mạng, ý, khổ, vui, hỷ, xả, năm căn như tín căn v.v... và vị tri căn. Có truyền thuyết cho rằng lúc sắp qua đời thâm tâm chán ghét sinh tử nên có thể nhập thấy đạo. Ý Sư này nói lúc sắp qua đời xả bỏ hai căn nam nữ. Các bậc cổ đức của tự tông cũng truyền rằng do thâm tâm chán ghét sinh tử nên mới có thể nhập thấy đạo. Luận Chánh lý chép: "Truyền thuyết" chứng tỏ mình không tin, cho nên biết rằng trong hai căn nam nữ chỉ tùy theo đó mà thành tựu một, và nói "lúc sắp qua đời" là y theo xả dần bốn căn như nhãn v.v... kia chẳng phải hai căn nam nữ.

Bác bỏ thuyết thứ nhất (của pháp sư Niệm) rằng: Nếu nói hai căn nam nữ ở thấy đạo bất định nên không nói, vì sao luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi sáu chép: rằng nếu thành tựu hai căn nam nữ thì chắc chắn cũng thành tựu các căn khác. Đó là chín căn thuộc quá khứ và vị lai, hai căn thuộc ba đời, bốn căn ở hiện tại, Chín căn quá khứ và vị lai là bốn thọ, năm căn như tín căn v.v... Hai căn ba đời là ý và một thọ; bốn căn hiện tại là nam, nữ, thân, mạng. Các căn bất định khác như trước đã nói. Các luận sư Ấn-độ cho rằng quá khứ và vị lai chắc chắn thành mười căn và năm thọ, năm căn như tín căn v.v... ba đời chắc chắn thành một căn là ý là thọ bất định. Vì thế các Luận sư nước Ca-thấp-di-la cho rằng danh tuy bất định nhưng số thì cố định, tức thường có một thọ hiện tiền. Cho nên ở đây nói số mà không nói danh. Luận Bà-sa lại cho rằng nếu thành tựu vị tri đương tri căn thì chắc chắn thành tựu bảy căn ba đời, ba căn quá khứ vị lai, một căn vị lai hiện tại, và hai căn hiện tại. Bảy căn ba đời là ý, thọ, và năm căn như tín căn v.v... ba căn quá khứ vị lai là ba thọ, một căn vị lai hiện tại là vị tri đương tri; hai căn hiện tại là thân, mạng. Ở đây hai căn được nói như trước; các căn bất định khác cũng giống như trước nói. Luận Bà-sa chép: "Nếu thành tựu hai căn năm nữ thì chắc chắn thành tựu các căn khác như hai căn ba đời ý và thọ" và "nếu thành tựu vị tri đương tri căn thì chắc chắn thành tựu các căn khác. Bảy căn ba đời ý, thọ, và năm căn như tín căn v.v..." Luận ấy nói ba đời chắc chắn thành một thọ, tuy tên gọi thọ bất định nhưng số lượng lại chắc chắn, nếu số để nói. Hai căn nam nữ ở thấy đạo thành bất cứ một căn nào, vì sao không nói? Pháp sư Niệm cho rằng hai căn nam nữ ở thấy đạo tuy quyết định thành một căn nhưng vì danh bất định

nên không nói thì đây cũng là nghĩa của các Luận sư Ấn-độ; nếu phải thành thì lại đồng với quan niệm của các luận sư ở Ca-thấp-di-la. Nói số lượng chắc chắn thì lẽ ra phải có mười bốn căn, nhưng nói chỉ mười ba căn, cho nên nói là phi lý, do chưa tham cứu luận Bà-sa Tân dịch.

Lại có Pháp sư giúp Pháp sư Niệm chống chế: Thọ thành ở cả ba đời, tuy danh bất định nhưng vẫn nói, hai căn nam nữ ở thấy đạo chắc chắn thành một căn nhưng vì không có ở cả ba đời nên không nói.

Vặn hỏi: Thân, mạng cũng không thành tựu ở cả ba đời, vì sao lại được nói?

Pháp sư ấy giải thích: Vì hiện tại chắc chắn thành tựu cho nên nói.

Vặn hỏi: Hai căn nam nữ ở thấy đạo cũng chắc chắn thành tựu, vì sao không nói?

Sư ấy giải thích: Vì danh bất định nên không nói.

Vặn hỏi: Nếu giải thích như vậy thì đồng với pháp sư Niệm.

Bác bỏ thuyết thứ hai: Nếu nói hai căn nam nữ chắc chắn thành tựu một thì lẽ ra phải có mười bốn căn vì y theo số lượng cố định; nếu vì danh bất định mà không nói thì đồng với các Luận sư Ấn-độ. Luận Chánh lý nói không có trường hợp vô hình chứng quả Thánh là chỉ cho các chúng sinh phiếu-đệ, bán nguyệt và vô hình. Hoặc có thể luận Chánh lý bị nhầm lẫn vì trong hầu hết luận này không thấy nói về vô hình. Luận này nói hai căn nam nữ cắt bỏ bất cứ một căn nào là vì không có trường hợp bậc Thánh thuộc loại hai hình.

Bác bỏ thuyết thứ ba: Nếu cho rằng vì bất định nên không nói thì vẫn bị bác bỏ lý như trên. Luận Chánh lý chép: "truyền thuyết" là vì không tin tưởng vào nghĩa của tông mình chứ chẳng phải vì lỗi của ta. Nếu nghiên cứu kỹ văn luận Bà-sa thì đều không thấy nói hai chữ truyền thuyết. Hoặc có thể Luận Chánh lý nêu lại sự tương truyền của người xưa thì đâu có bất tín. Nếu đã không bác bỏ riêng thì cũng đừng chấp vào một chữ "truyền" để làm kim chỉ nam.

Nay Chính là giải thích: Ở thấy đạo, hai căn nam nữ hoặc có hoặc không. Nếu có thì thành tựu bất cứ một căn nào, nếu không thì y theo phần "tiệm xả căn nữ căn nam" ở phần sau mà nói. Cho nên vô hình vẫn chứng Thánh đạo vì khi sắp qua đời thân tâm nhàm chán sinh tử quá dữ dội nên mới có thể nhập vào thấy đạo. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi khi giải thích Tùy tín hành nói rằng ít nhất cũng thành tựu được mười ba căn: Thân, mạng, ý, bốn thọ, năm căn như tín căn, v.v... Một căn vô lậu, tức lìa dục nhiễm nhập thấy đạo lúc sắp qua đời.

Ý luận Bà-sa nói qua đời xả bỏ nam căn, căn nữ, không phải chỉ bốn căn, như nhãn, nhĩ v.v... mà nhập Thánh đạo. Điều này không còn nghi ngờ gì, cho nên biết rằng lúc qua đời là chỉ cho hai căn nam nữ. Hoặc có thể luận Bà-sa nói "một câu vô lậu" để nói không thể thành tựu hai căn vô lậu còn lại, "lìa dục nhiễm" là chỉ cho sự bất thành tựu ưu căn, và "lúc qua đời nhập thấy đạo" là sự xả bỏ hai căn nam nữ và bốn căn như nhãn căn, nhĩ v.v... Từ đó biết rằng có thể dần dần xả bỏ hai căn nam nữ để nhập vào thấy đạo.

Hỏi: Tiệm xả nam căn nữ để nhập Thánh đạo, vì sao ở phần đầu của quyển này lại nói rằng các chúng sinh vô căn, bán-trạch và hai hình cũng không có luật nghi đắc quả, các pháp thanh tịnh lìa nhiễm.

Giải thích: Đoạn văn trên đây phủ nhận việc tiệm xả để nhập thấy đạo thì ngại gì việc chúng sinh vô hình nhập thấy đạo. Văn nói không nhập được là y theo hạng chúng sinh phiến-đệ, bán-trạch mà nói.

Hỏi: Nếu lúc sắp qua đời mà người vô hình nhập được Thánh đạo thì cũng có thể chết dần, vô hình được thọ được giới cụ túc?

Giải thích: Được thọ giới cụ túc cũng như nhập Thánh đạo đều phải có tâm mạnh mẽ. Nay nói vô căn không đắc giới là ám chỉ chúng sinh vô căn phiến đệ và bán trạch.

Lại Giải thích: Không đắc giới vì lúc thọ giới trước phải hỏi giới tử là nam hay nữ. Nếu không có căn thì không đắc giới, lúc nhập Thánh không luận là nam hay nữ. Đã không có căn thì không thể đắc giới, lúc nhập Thánh không luận là nam hay nữ, cho nên vô căn vẫn có thể đắc nhập.

Lại Giải thích: Về đắc giới và bất đắc giới: Nếu sau khi đã được giới sư hỏi rồi mới xả thì được đắc giới, vì trong khi đang hỏi thì căn chưa xả. Nếu giới sư chưa hỏi mà trước đã xả thì bất đắc giới vì đúng lúc hỏi giới tử không có căn.

Hỏi: Nếu lúc sắp qua đời dù vô căn nhưng vẫn nhập thấy đạo thì lẽ ra cũng phải đắc bất luật nghi, tạo nghiệp Vô gián dứt mất gốc lành.

Giải thích: Khi sắp nhập thấy đạo tất nhiên trước đã nhàm chán lỗi lầm sinh tử, vì thế lúc sắp chết mới được nhập thấy đạo. Đắc bất luật nghi, v.v... mà không nhàm chán công đức pháp lành. Cho nên ở giai đoạn tiệm xả không thể đắc bất luật nghi v.v...

Lại giải thích: Lúc gần chết được nhập Thánh đạo, nhàm chán sinh tử thì đều còn ngại việc lúc qua đời tâm vốn mạnh mẽ nên đắc bất luật nghi v.v... Nay nói bất đắc là y theo chúng sinh bản tánh tổn hoại, bán-trạch và hai hình.

"Những người cực ít" cho đến "thành thiện mạng ý xả": dưới đây là thứ năm: Nói về thành căn rất ít.

"Luận chép" cho đến "đặt tên viên mãn là" giải thích hai câu tụng đầu. Nói "đã dứt" là để phân biệt với chánh đoạn vì ở chánh đoạn vẫn thành tựu gốc lành. Nếu chỉ thành tựu tám căn là vì y theo lúc tiệm xả tuổi thọ nên chỉ có thân căn. Năng thọ gọi là thọ vì đặt tên theo dụng, thọ tánh gọi là thọ vì đặt tên theo thể; giống như tánh chất viên mãn của gương soi nên gọi là viên mãn, cũng là theo thể mà đặt tên.

"Như dứt gốc lành" cho đến "chưa thấy đế" là giải thích hai câu tụng sau. Hạng ngu phu dị sinh ở cõi vô Sắc cũng thành tựu tám căn.

"Tám căn là gì" là câu hỏi.

"Là năm căn như tín căn v.v... cho đến gọi chung là thiện" là đáp: Tức năm căn như tín căn v.v... mạng, ý và xả, năm căn như tín căn v.v... đều hướng về thiện nên văn tụng gọi chung là Thiện.

"Nếu thế thì thuộc về ba căn vô lậu" là hỏi: Nếu nói là thiện thì lẽ ra phải bao gồm ba căn vô lậu?

"Không như thế thì trong đây" cho đến "cõi vô Sắc" là đáp, là không đúng. Ở đây văn tụng dựa vào tám căn như mạng, ý, xả, tín v.v... chỉ là thiện mà nói chứ không phải nương hai mươi hai căn chỉ là thiện. Lại nói ngu phu sinh vô cõi Sắc cho nên biết rõ rằng không thể thành tựu ba căn vô lậu.

"Về rất nhiều" cho đến "trừ hai tịnh một hình" dưới đây là thứ sáu: Nói về thành tựu rất nhiều.

"Luận chép" cho đến "Nên có mười chín" là giải thích hai câu tụng đầu: Số căn thành tựu nhiều nhất là mười chín. "Hai hình" là dị sinh ở cõi Dục. Nếu bốn căn như nhãn, nhĩ căn v.v... đã đắc mà không mất thì đã có; hai hình vốn không dứt gốc lành cho nên phải có năm căn như tín căn v.v... hai hình không thể lìa dục nên chắc chắn thành tựu năm thọ; thân, mạng, ý cũng chắc chắn thành tựu nên thành mười chín căn. Hai hình không thể nhập Thánh, trừ ba căn vô lậu. "Hai phược" là tương ưng phược và sở duyên phược.

"Chỉ ở đây có mười chín là còn nữa hay không" là hỏi.

"Bậc Thánh chưa lìa dục" cho đến "không có hai hình" là đáp, giải thích hai câu cuối: Bậc Thánh chưa lìa dục thành tựu nhiều nhất là mười chín căn. Tùy theo sự thích ứng mà trừ đi hai căn vô lậu và trừ một hình. Hai căn nam nữ tùy theo đó mà trừ đi một loại, vì các bậc Thánh không có hai hình nên không thể thành hai mươi căn.

Luận Chánh lý lại giải thích: Nói "một hình" vì không có trường

hợp hai hình và vô hình mà đắc Thánh pháp. Luận này nói không có vô hình được Thánh pháp tức là nói hai căn nam nữ chắc chắn vẫn thành tựu bất cứ một căn nào, làm sao tiệm xả để nhập thành đạo. Để giải thích câu hỏi này hãy xem lại giải thích ở trước.

"Do phân biệt giới" cho đến "hai mươi hai căn đã xong" đây là phần tổng kết.

■

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 4

Phẩm 2: PHẨM PHÂN BIỆT CĂN THỨ HAI
(PHẦN 2)

1. Nói về pháp câu sanh:

“Nay nên suy nghĩ” cho đến “chắc chắn câu sinh” dưới đây là phần hai của toàn phẩm: Nói về pháp câu sinh, tức dựa vào tánh chất câu sinh để nói về dụng. Phần này gồm

1) Nói về câu khởi.

2) Nói rộng về sai khác.

Phần (1) lại chia làm hai phần nhỏ: a) Nói về Sắc pháp câu sanh. b) Bốn phẩm đồng khởi. Dưới đây là thứ nhất nói về sắc pháp câu sanh, sẽ nói về câu hỏi, gồm có hỏi và đáp, ở đây là hỏi, nay nên nghĩ rằng, tất cả các pháp hữu vi như thể tướng khác nhau, như vậy lúc sinh khởi các pháp này là biệt sinh hay câu sinh? Vì các pháp hữu quyết định câu sanh.

Lại giải thích: đều là một câu hỏi. Tất cả pháp hữu vi như thể tướng không giống nhau, lúc sinh cũng khác nhau, đối với sự dị biệt về tánh chất và sinh khởi, các pháp hữu vi có chắc chắn là câu sinh hay không?

Có khi “chắc chắn là câu sinh” cho đến “trong đây không nói” là đáp, gồm: đáp chung và nói riêng. Đây là đáp chung: Tất nhiên các hành chắc chắn là câu sinh. Các pháp nói chung lược chia làm năm phẩm, nên không nói là vô vi phẩm này nói về dụng của các pháp, cho nên chỉ có bốn phẩm trước. Sắc pháp và tâm pháp đã được nói rộng trong phẩm Giới. Các pháp tâm sở và bất tương ưng trước đây chưa nói. Ở phẩm này mới được đề cập, lại nói câu sinh.

2. Hỏi đáp về căn cảnh:

“Nay trước nói về sắc” cho đến “mười việc hữu dư” là phần trả lời chi tiết: nói về tánh chất câu sinh của sắc pháp, tất cả các sắc pháp

có hai thứ:

1) Nhóm cực vi tức năm căn, năm cảnh.

2) Nhóm phi cực vi tức sắc vô biểu.

Ở đây chỉ nói về nhóm cực vi, nhóm Cực vi là giả, giả phải dựa vào thật, thật lại có số lượng nhiều khác nhau, nên nay dựa vào nhóm giả để giải thích số thật.

"Luận chép" cho đến "tùy một không bớt:" trong văn xuôi chia làm bốn phần:

1) Giải thích văn tụng.

2) Nói về cõi trên.

3) Hỏi đáp phân biệt.

4) Dứt tranh luận.

Phần giải thích văn tụng lại chia làm hai: a) Chánh giải thích, b) Giải thích: ngoại nạn. Đây là chánh giải thích đúng, giải thích hai câu tụng đầu. Nhóm sắc trong cõi Dục rất nhỏ nhiệm, không có thanh, không có căn; các pháp như núi, sông v.v... do tám sự câu sanh, không thể giảm bớt bất kỳ một sự nào. Gọi là "vi tụ" tức là nói không còn pháp nào nhỏ nhiệm hơn. Nói vi tụ là để trình bày tánh chất nhỏ nhiệm của nhóm, nghĩa là trong nhóm sắc thì các tánh chất cực thiểu, cực tế của nhóm được gọi là nhóm vi, tức vi là nhóm; chứ không phải nói cục vi là chỉ cho nhóm nhỏ nhiệm.

Luận Chánh lý quyển mười chép: các cực vi xoay vần hòa hợp chắc chắn không lìa nhau nên gọi là vi tụ. Luận này cho rằng sự nhóm hợp của cực vi gọi là vi tụ, đều dựa vào một nghĩa khác nhau nên không trái nhau. Nên biết vi có hai thứ:

1) Nhóm sắc vi, tức số lượng ít nhất của tám pháp câu sinh, không thể bớt bất cứ pháp nào, luận này y theo loại này.

2) Cực vi vi tức sắc nhỏ nhất, không thể phân tích được nữa. Luận Chánh lý y theo thuyết này.

"Tám việc gồm những gì" là hỏi.

"Là bốn đại chủng" cho đến "sắc, hương, vị, xúc" là đáp, đến số rất dễ hiểu.

"Vô thanh có căn" cho đến "xứ đều khác:" là giải thích hai câu tụng sau. Nếu trong không có thanh mà có căn thì các nhóm cực vi có nhóm thân căn sẽ thành chín việc câu sinh; tám việc như trước, bên ngoài không có thinh xứ, thân là thứ chín, nếu thêm mắt, tai, mũi, lưỡi thì thành mười việc câu sinh: Chín sự giống như trước, cộng thêm một thứ là mắt v.v... ở thân căn xứ. Thì Mắt, tai, mũi, lưỡi sẽ không lìa thân,

y thân chuyển biến cho nên biết rằng chắc chắn có thân căn. Bốn căn như mắt tai v.v... xoay vần đối nhau, mỗi căn đều riêng, nên biết rằng không phải là đồng nhóm.

“Đối với các nhóm trước” cho đến “nhân đại chủng khởi”: là nói riêng về gia tăng số lượng của tám việc, chín việc, mười việc v.v... Nếu thanh sinh khởi thì tám sẽ tăng thành chín, chín thành mười, mười thành mười một. Từ “vì có thanh xứ” trở xuống là giải đáp câu hỏi cho rằng “ngoại thanh hiển bày nhau, ở đây có thể nhận biết, bên trong có căn xứ làm sao có tiếng được, cho nên công năng sinh khởi thanh”, Vì thanh xứ sinh khởi không lìa căn. Đây là “hữu chấp thọ nhân đại chủng khởi”, ý nói thanh không lìa căn. Lại giải thích: tướng nội sanh ẩn cho nên nói nghiêng về, tướng ngoại thanh hiển bày nên không nói riêng. Lại giải thích: không nói về ngoại thinh vì ngoại thinh rõ ràng dễ hiểu.

Hỏi: Thanh ở nội thân nếu được cộng thêm thì thành mười việc hoặc mười một sự. Vì sao luận Phát trí lại nói rằng “nếu thành tựu thân thì chắc chắn thành tựu sắc, thanh, xúc” và “thân giới, cõi Sắc, thanh giới và xúc giới được thành tựu ở cõi Dục và cõi Sắc, mà không thành tựu ở cõi Vô Sắc”. Từ đó biết rằng nội thân của chúng hữu tình vốn đã thành tựu thanh, vì sao luận này nói là thanh được thêm vào sau này?

Giải thích: Thanh ở nội thân tuy chắc chắn thành tựu nối tiếp không dứt nhưng không có công năng hiện khởi cùng khắp toàn thân. Phát trí nói thành tựu là y theo tánh chất nối tiếp không dứt của thanh ở nội thân luận này nói không thành tựu là y theo một phần thân không thể là nơi phát khởi thanh. Mỗi bên y theo một nghĩa nên không trái nhau. Vì thế luận Bà-sa quyển chín mươi nói rằng: Thân, sắc, thanh, xúc giới do cõi Dục, cõi Sắc thành tựu chứ không phải cõi Vô Sắc.

Hỏi: Thân, sắc và xúc giới có thể như vậy nhưng thanh giới làm sao có thể lúc nào cũng thành tựu?

Giải thích: Có thuyết cho rằng đại chủng có hợp và ly thì có thể sinh thanh giới. Đối với chúng hữu tình ở cõi Dục và cõi Sắc, đại chủng vốn hằng hữu nên mới xuyên phát khởi thanh. Lời bình: Kia không nên nói như thế. Nếu bốn đại chủng tất cả sinh thanh thì loại thanh này do đại chủng nào tạo? Nếu do bốn đại chủng tạo thì một nhóm hợp bốn đại chủng sẽ sinh nhiều sắc hữu đối, nếu do bốn đại chủng khác tạo thì các bốn đại chủng khác cũng có thể sinh thanh; cứ xoay vần mãi như vậy sẽ phạm lỗi vô cùng. Cho nên phải nói rằng: Đối với nội thân của chúng sinh ở cõi Dục và cõi Sắc có rất nhiều bốn đại chủng. Các bốn đại chủng này khi xung đột với nhau thì phát sinh thanh, khi không

xung đột thì không phát sinh. Tuy trong bất cứ một thân nào cũng đều có thanh giới nhưng không phải toàn thân đều có thể phát thanh. (Trên đây là văn luận).

3. Thuyết của Sư khác:

Có bậc cổ đức cho rằng khắp trong thân đều có thể phát thanh nhưng thanh này nhỏ nhiệm nên luận nói không có thanh, tức không có thanh thô đại. Giải thích: này không đúng. Nói nhóm nhỏ nhiệm là y theo thể chứ không luận Tiểu, Đại. Giải thích: này khá đơn giản. Nếu thanh cùng khắp thân thì giống với điều mà các nhà phê bình luận Bà-sa đã bác bỏ.

Hỏi: Trong Bà-sa cựu dịch có thuyết cho rằng tất cả bốn đại đều không lìa sắc, thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lìa hương, vị. Lại có thuyết cho rằng tất cả bốn đại không hẳn phải có sắc, thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục không hẳn là có hương, vị. Như vậy hai thuyết này, thuyết nào đúng? Thuyết nào đồng với luận này?

Pháp sư Niệm giải thích: Cả hai thuyết trên đều không đúng, mỗi thuyết chỉ trình bày được một phần nhỏ của nghĩa đúng. Lẽ ra phải nói rằng tất cả bốn đại đều không lìa sắc và không hẳn phải có thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lìa hương, vị. Vì thế luận Tạp Tâm chép: “Cực vi có ở bốn căn và mười loại. Nên biết rằng thân căn là thứ chín và tám pháp còn lại có hương, vị địa”. Ý của pháp sư Niệm là Tạp Tâm không nói thanh cho nên biết rõ rằng thanh chẳng thường thành tựu.

Pháp sư Thái giải thích: Pháp sư Niệm chủ trương như vậy thật sai lầm. Luận Phát Trí chép: “Hỏi: Ở đâu thành tựu thanh trì? Đáp: Ở cõi Dục và cõi Sắc”. Luận Tạp Tâm lại chép: “Chúng sinh Vô Tưởng thuộc mười tám tánh, thanh đã thường thành tựu”. Cho nên biết chủ thuyết đầu của Bà-sa cho rằng “Tất cả bốn đại đều không lìa sắc, thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lìa hương, vị” mới là đúng nghĩa. Nhưng Tạp Tâm, Câu-xá không nói thanh là vì thanh phải nương vào sự kích phát của đại chủng mới sinh khởi, và không phải thường thành tựu như sắc v.v... Cho nên Câu-xá thì thêm vào mà Tạp tâm lại lược qua không nói”. Ý của pháp sư Thái là thanh vốn thường thành tựu cho nên biết rõ rằng tất cả bốn đại đều không lìa thanh.

Nay hiểu được thuyết của hai vị đều khen chê lẫn nhau. Pháp sư Niệm cho rằng “hai thuyết của Bà-sa đều không phải nghĩa đúng mà mỗi thuyết chỉ đúng được một phần. Lẽ ra phải nói là tất cả bốn đại đều không lìa sắc, không hẳn là có thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lìa hương, vị”. Nói như vậy là hợp với nghĩa đúng; nếu nói rằng

"không thường thành tựu thanh" thì không hợp với nghĩa đúng vì các luận đều nói thanh chắc chắn thành tựu. Pháp sư Thái giải thích nếu có "chắc chắn thành tựu thanh", đó là đúng; nếu cho rằng "chủ thuyết đầu của Bà-sa là đúng, tất cả bốn đại đều không lìa sắc, thanh" thì đó là sai chỉ có thể chắc chắn không lìa sắc, chứ không phải không lìa thanh. Y theo nội dung bình giải của Bà-sa thì có trường hợp bốn đại chủng không lìa thanh nhưng cũng có trường hợp lìa thanh, như vậy làm sao có thể nói tất cả bốn đại chủng đều không lìa thanh. Nếu nói đại chủng đều phát sinh thanh cùng khắp thì giống với điều mà các nhà phê bình của Bà-sa đã bác bỏ, vì thế cũng không hợp lý.

4. Giải thích câu hỏi:

"Nếu bốn đại chủng" cho đến có thể được chẳng phải thứ khác: dưới đây là thứ hai: Giải thích: câu hỏi trong đó: một là giải thích câu hỏi về bốn đại chủng, hai là giải thích câu hỏi về tạo sắc, phần giải thích bốn đại chủng gồm câu hỏi và giải đáp. Đây là hỏi: Nếu nói bốn đại chủng sinh khởi không lìa nhau thì đối với các nhóm sắc, bốn tánh chất cứng, ướt, ấm, động làm sao có thể chỉ được một mà không có ba tánh kia. Chẳng hạn như đối với lửa v.v... thì chỉ có nóng là được , đối với không v.v... thì chỉ có động lìa được?

"Trong nhóm kia" cho đến "hợp vị với mì: dưới đây thứ hai là đáp, gồm có ba giải thích: đây là thuyết nhất thiết hữu bộ: Thứ nhấy, y theo tác dụng gia tăng để giải thích. Trong nhóm kia, thể tuy câu hữu nhưng dụng có yếu mạnh. Khi thế dụng tăng thì tùy theo sự thích ứng mà được biết rõ, trong lúc thể của các đại khác chẳng phải là không. Như cây kim và chiếc thẻ cùng xúc chạm thân thì kim có thể đụng mạnh hơn nên được biết trước, chiếc thẻ có thể đụng yếu nên khó biết. Như cùng nếm hai vị muối và bột. Muối có tác dụng mạnh nên biết trước, bột có tác dụng yếu nên khó biết. Luận Chánh lý quyển năm dùng chủ trương thể của bốn đại tăng làm nghĩa đúng để bác bỏ dụng tăng cho nên nói rằng như rượu hòa với nước, thuốc hay hoà với thuốc độc, muối hòa với nước v.v... tuy số lượng bằng nhau nhưng tác dụng khác nhau, vì sao lại nói rằng sắc y theo thể mà nói tăng? Ở đây chẳng trái, nhau vì khi hòa rượu với nước, số lượng cực vi của xúc tuy bằng nhau nhưng vị lại khác. Vị của rượu có lượng cực vi nhiều hơn vị của nước cho nên cực vi của rượu mạnh hơn là do thể tăng. Đối với các nhóm sắc, thể của "vật có vị v.v..." tăng mạnh cho nên nói là dụng tăng, thuốc hay và thuốc độc v.v... theo lý duyên khởi hẳn có sai khác nên thể loại của chúng cũng vậy. Vì thế tuy ít nhưng vẫn mạnh hơn nhiều, chẳng phải do thể loại khác nhau mà

sinh khởi tác dụng khác nhau. Cho nên chấp tác dụng tăng là thuộc về tà kiến. Luận ấy lại chép: Hoặc như phẩm loại khác nhau cũng thế. Cho nên riêng về mặt tâm pháp v.v... thì dựa vào dụng để nói là tăng, nhưng đối với các sắc pháp thì như dựa vào nhiều hoặc một để thành. Giải thích: Hiển bày sự sai khác của sắc tâm kia. Sắc, và tâm có tánh loại khác nhau cho nên phẩm chất mạnh yếu cũng khác nhau. Tức nói sắc mạnh hoặc yếu là dựa vào thể, nhưng đối với tâm thì lại dựa vào dụng; có hơn kém. Như sắc dựa vào một mà thành tức chỉ dựa vào sắc, nhưng tâm lại dựa vào nhiều mà thành tức vừa dựa vào sắc lại vừa dựa vào tâm. Không nên so sánh tâm với sắc để nói rằng chỉ có dụng tăng. Nếu theo Sư Câu-xá, chống chế thì khi hòa một lượng rượu với một lượng nước thì chỉ giác biết được vị rượu mà không biết được vị lạt của nước. Điều này cho thấy dụng tăng. Lại không thể nói rằng vị nhạt trong nước có chỗ thì có, không có chỗ thì không, thành lỗi lìa nhau, nay nói dụng tăng thật đúng là chánh. Lại hỏi rằng: các sư luận Chánh lý và luận chủ Thế Thân khi nói về thắng nghĩa đế đều nói lại phần bác lý tăng mà không thừa nhận giải thích này. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt khi nói về bốn đại chủng có chép: Có thuyết cho rằng thể tăng, có thuyết lại cho rằng dụng tăng, nhưng không có phê bình nào về hai vấn đề này. Câu-xá chủ trương dụng tăng, Chánh lý lại cho rằng thể tăng. Như vậy dụng tăng là nghĩa của bổn tông. Chẳng lẽ Câu-xá không thể nào chống chế được mà lại bác bỏ chính chủ trương của tông mình.

"Vì sao đối với kia biết cũng có dư: là lại nêu, đã nói rằng các thể khác chẳng phải không có thì làm sao biết được trong một nhóm sắc cũng có ba đại còn lại?

"Do hữu nhiếp thuần thục thêm lớn trì nghiệp" là giải thích chung, dựa vào nghiệp dụng để chứng minh là có. Trong một nhóm sắc có bốn loại nghiệp dụng: thủy nhiếp, hỏa thục, phong trưởng, và địa trì, cho nên biết rằng thể của bốn đại cùng khắp các nhóm. Vì thế Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt chép:

"Hỏi: Làm sao biết được bốn đại chủng này thường không lìa nhau?

Đáp: Vì tất cả các nhóm sắc đều là tự tướng và tác nghiệp, nghĩa là trong một nhóm sắc có tánh cứng tức có tự tướng cực mạnh của địa giới được thành, nếu trong đó không có thủy giới thì vàng, bạc v.v... không thể tan chảy, hơn nữa nếu thủy không có địa thì phải bị phân tán; nếu không có hỏa giới thì khi chẹt đá v.v... lửa không thể sinh, hơn nữa nếu không có hỏa thì nhóm sắc có tánh cứng đó không được thành

thục và sẽ bị mục nát; nếu không có phong giới thì không thể dao động, không có phong thì không thể lớn thêm. Trong một tập hợp có tánh ướt thì có tự tướng cực mạnh của thủy giới được lập thành, trong đó nếu không có địa giới thì khi đến lúc cực lạnh nước không thể đóng băng, hơn nữa nếu không có địa giới thì thuyền bè sẽ bị chìm; nếu không có hỏa giới thì nước không được đun nóng, nếu không có hỏa giới thì lẽ ra không có hơi ấm lại nếu không có lửa thì vật kia lẽ ra mục nát; nếu không có phong giới thì lẽ ra không có sự chuyển động, lại nếu không có phong thì lẽ ra không thể lớn thêm. Trong một nhóm sắc có tánh ấm thì có tự tướng cực mạnh của hỏa giới được thành lập; nếu không có địa giới thì ngọn lửa của đèn đuốc không thể thắp sáng liên tục, lại nếu không có địa thì lẽ ra không nâng giữ được vật; nếu không có thủy giới thì lẽ ra không thành dòng. Lại nếu thủy không có thì lửa ngọn sẽ không thể tập trung; nếu không có phong giới sẽ không có sự dao động, lại nếu không có phong thì không có lớn thêm, trong một nhóm động, tự tướng của phong giới có thể hiện được, có nghĩa cực thành. Trong nhóm đó nếu không có các giới khác thì khi đụng phải tường vách v.v... sẽ không thể lùi lại; nếu không có địa sẽ không có công năng nâng giữ được vật; nếu không có thủy giới lẽ ra không có gió lạnh. Nếu không có thủy thì lẽ ra bị phân tán, nếu không có hỏa giới thì lẽ ra sẽ không có gió ấm, lại nếu không có hỏa thì sẽ bị tiêu hoại.

5. Chứng minh bốn đại chủng là có:

Có thuyết nói gặp duyên” cho đến “dụng có hơn kém, đây là Sư của Thuyết nhất thiết Hữu bộ thứ hai, y theo duyên để chứng minh sự hiện hữu của bốn đại chủng, tức là y theo dụng tăng. Vàng, bạc, đồng, sắt và các vật cứng khác khi gặp các duyên lửa, nước v.v... sẽ có các tánh chất chảy, ướt, nóng, động v.v... cho nên biết rằng các nhóm sắc này vốn có các đại như thủy v.v... như trong nhóm nước, do cực lạnh nên chuyển thành tuyết giá. Trên giá tuyết này có tác dụng khô ráo, gọi là tướng ấm khởi. Lạnh ấm tuy không lìa nhau nhưng dụng của lạnh tăng, lạnh tuy chẳng phải nước nhưng là quả của nước, dựa vào quả để nói về nhân nên mới nói lạnh. Vì thế Bà-sa nói: Thủy phong tăng nên lạnh. (Trên đây là văn luận). Lại như trời sắp mưa, trong hư không có nước tụ, vì cực lạnh nên mới kích phát điện nhiệt nên gọi là có tướng nóng sinh khởi. Lại như nước giếng cực lạnh tức trở nên ấm; hoặc như ở địa ngục có thọ khổ dữ dội mà xả thọ lại yếu kém nên chỉ nói sự chịu khổ. Như trong ba định, lạc mạnh xã kém nên chỉ nói thọ lạc. Ở đây dựa vào xứ chứ không nói theo sát-na, cũng như khi đánh trống tuy tay và trống đều

phát ra tiếng nhưng trống mạnh tay yếu nên chỉ gọi là tiếng trống.

6. Các Sư kinh bộ giải thích:

"Có sư khác nói" cho đến "giới là hạt giống" là giải thích thứ ba của các Sư Kinh bộ, có các Sư khác của Kinh bộ tùy theo các điều kiện thích ưng mà một đại chủng sẽ được lớn thêm khi hiện hành. Hiện hành thì có thể tánh. Những đại chủng khác không hiện hành chỉ có hạt giống, chưa có thể tướng, vì thế khế kinh nói: Trong nhóm nước có các giới, giới là hạt giống tức các hạt giống lửa v.v... Lại giải thích: Tùy theo sự thích ưng, đối với các đại chủng địa, thủy, hỏa, phong của nhóm sắc, chỉ có đại chủng hiện hành mới lớn thêm; hiện hành thì có tự thể; ba đại còn lại không hiện hành, chỉ có công năng của hạt giống nên chưa có thể tướng. Giải thích: kinh như trước, nếu theo tông Kinh bộ, thì câu sinh có hai:

1) Hạt giống câu sinh.

2) Hiện hành câu sinh.

Hạt giống câu sinh thì thể chưa hiện hành và chỉ có công năng của loại nhân chủng năng sinh y theo nghĩa này mà nói là hạt giống câu sinh. Như trường hợp các nhóm sắc, khi gặp duyên sẽ tùy theo các điều kiện tương ưng mà địa, thủy, hỏa, phong, sắc, hương, vị hoặc xúc v.v... sẽ hiện hành, cho nên biết rằng các nhóm sắc này đã có sẵn hạt giống. Hiện hành câu sinh thì thể hiện hành, sự tướng hiển bày đây là nói theo nghĩa một bên hiện hành câu sinh. Như các nhóm sắc, tùy theo sự thích ưng mà trong số địa, thủy, hỏa, phong, sắc, hương, vị, xúc v.v... sẽ có một, hai cho đến tám đại chủng hiện hành hoặc câu khởi, nhiều ít bất định, vì tông ấy chấp nhận có sắc sở tạo lìa các bốn đại, như ánh sáng mặt trời v.v... và hương cô du, độc hành xúc v.v... Kinh bộ lại chủ trương bốn đại có thể đủ hoặc không, vì thế mới giải thích như trên. Họ còn cho rằng một nhóm bốn đại lại có thể tạo thành nhiều sắc sở tạo, cùng sinh và cùng hiện hữu một chỗ không lìa nhau; thậm chí dù bị phân tích nhỏ như cực vi thì bốn đại và sắc sở tạo không kể số lượng nhiều hay ít vẫn hiện hữu ở cùng một nơi, lại hòa nhập với nhau không chướng ngại nhau, như ánh sáng nhiều ngọn đèn trong một căn phòng. Đại chủng và sắc sở tạo xoay vần nương nhau, nếu thuộc dị tánh thì không chướng ngại, nếu đồng tánh thì chướng ngại, cũng giống như một nước không có hai vua, hư không chỉ có một mặt trời. Nên biết trong đây nếu có hạt giống thì hạt giống này không hẳn hiện hành, nhưng nếu hiện hành thì có hạt giống. Điều này còn tùy thuộc sự thích ứng. Khi luận về hai câu sinh hoặc trong hoặc ngoài, có thể y theo hiện hành câu sinh hoặc hạt

giống câu sinh, hoặc cả hai thứ câu sinh để nói về tướng của chúng.

7. Nói về sắc sở tạo:

“Vì sao trong gió biệt có hiển sắc” dưới đây thứ hai: Là giải thích: vặn hỏi về sắc sở tạo, gồm hỏi và đáp, đây là hỏi: Đã nói ngoại tụ thì phải đủ tám cực vi, trong gió làm sao biết có hiển sắc?

“Nghĩa này đáng tín” cho đến “không lìa nhau” là đáp: trong gió có hiển sắc chỉ có thể dựa vào kinh giáo để tin chứ không thể dùng tỷ lượng để biết. Hoặc có thể phối hợp với hương: mũi có thể ngửi mùi hương; hương và hiển sắc lại không lìa nhau, vì thế trong gió nếu có hương thì biết có hiển sắc. Mặc dù rất dễ hiểu các loại gió vàng, gió thổi mây đen v.v... nhưng nay chỉ y theo loại gió thường nhỏ nhiệm để lập thành hỏi đáp.

Hỏi: Sắc, hương, vị, xúc của cõi Dục không thể tách rời nhau, vì sao ở đây chỉ nói về hiển sắc?

Giải thích: Vì e rằng nếu nói về tất cả quá rườm rà; sắc nằm ở đầu nên có thể nêu thay cho các pháp còn lại. Lại giải thích: Hiển sắc của loại gió thường có tánh chất ẩn kín khó biết tên được hỏi riêng; hình sắc của các nhóm sắc hương, vị, xúc v.v... có tánh chất hiển bày nên lược qua không nói. Lại giải thích: Câu hỏi được đặt ra chỉ vì người ngoài còn thắc mắc nên không cần phải nêu hết.

Hỏi: Nếu nói sắc, hương, vị, xúc ở cõi Dục thì chắc chắn không tách rời nhau, vì sao luận Chánh lý quyển hai khi giải thích về đại chủng lại nói: Có thuyết cho rằng tất cả các nhóm sắc v.v... đều có các tánh chất cứng v.v... nên gọi là Đại. Ở nhóm có phong đại mạnh mẽ thì không có sắc v.v... Ở nhóm có hỏa đại mạnh mẽ thì không có vị v.v... Các nhóm thuộc cõi Sắc đều không có hương, vị”. Y theo giải thích trên, trong phong không có sắc, vị; Hỏa tăng không có vị, hương; tức tám cực vi của cõi Dục có thể lìa. Vì sao trong đây nói rằng trong phong có hiển sắc và tám cực vi của cõi Dục chắc chắn không lìa nhau?

Giải thích: điều mà Chánh lý là nói không đúng. Lại giải thích: Thuyết này nói theo hiển không có các cực vi khác, nếu dựa vào ẩn thì chẳng phải không có. Nếu giải thích như thế cũng không trái.

“Trước nói cõi Sắc” cho đến “nêu không nói riêng” là thứ hai: nói về cõi trên. Ở trên có nói cõi Sắc không có hương, vị. Như vậy nếu không có thanh thì chỉ có sáu, bảy hoặc tám; nếu có thanh thì bảy, tám hoặc chín câu sinh. Có thể y theo đây để biết nên văn tụng không nói.

“Sự nói trong đây” cho đến là nói theo xứ: dưới đây là thứ ba hỏi đáp phân biệt, gồm:

1) Hỏi.
2) Đáp.
3) Nêu.
4) Giải thích.
5) Hỏi.
6) Trả lời câu hỏi.

Đây là hỏi.

"Nếu thế thì có lỗi gì" là đáp.

8. Nói về hình sắc, hiển sắc

"Hai lỗi câu hữu" cho đến "có rất nhiều lỗi" là nêu. Dựa vào thể hay xứ đều sai. Nếu nói theo thể tánh thì tám v.v... thành ra quá ít. Các nhóm cực vi không chỉ thuộc hiển mà còn thuộc hình; do nhiều cực vi hợp thành nên lẽ ra phải có nhiều thể. Tuy đối với bóng, ánh sáng, sáng tối v.v... chỉ có hiển mà không có hình nhưng ở đây lại nói theo cả hình lẫn hiển. Hai tánh nặng, nhẹ tùy duyên chọn một; hai tánh trơn, nhám cũng chắc chắn chọn một ba thứ lạnh, đói, khát thì khi có khi không, không chắc chắn có nên không nói nhất "định có", vì thế mới gọi là rất ít lỗi. Nếu nói theo mười hai xứ thì tám v.v... lại thành nhiều vì bốn đại chủng thuộc về xúc xứ. Lẽ ra có bốn thay vì tám, năm thay vì chín và sáu thay vì mười, vì thế nên nói là có rất nhiều lỗi.

Hỏi: Trong năm cảnh, vì sao chỉ dựa vào sắc, xúc để đặt vặn hỏi mà không phải là thanh, hương, vị?

Giải thích: Tùy theo thắc mắc của người hỏi nên đâu có nhất định rộng lược. Lại giải thích: Đối với năm cảnh, chỉ nói về cảnh đầu và cảnh sau cũng đủ để nói lên khoảng giữa. Lại giải thích: Sắc, xúc nối tiếp ở cả cõi Dục và cõi Sắc trong lúc thanh lại gián đoạn, hương, vị chỉ có cõi Dục cho nên không nói.

Cả hai đều không có lỗi cho đến "là năng y tạo sắc"; đây là giải thích: Nên biết rằng chữ "sự" trong đây là ý đại chủng nương thể và sắc sở tạo là y xứ. Năng tạo có nghĩa mạnh mẽ nên nói theo sự, nghĩa sở tạo yếu kém nên nói theo xứ.

"Nếu thế đại chủng" cho đến "một bốn đại chủng" đây là hỏi: Nếu nói theo thể của bốn đại chủng thì sự sẽ trở thành nhiều. Các sắc sở tạo như sắc, hương, vị, xúc, mỗi pháp đều nương vào một bốn đại chủng như vậy tự thân cộng với bốn đại là thành năm; tám sẽ thành hai mươi; chín thành hai mươi lăm; mười thành ba mươi. Nếu có thanh sinh khởi, thì sẽ thành hai mươi cho đến mươi hai mươi lăm, hai mươi lăm thành ba mươi, ba mươi cho đến ba mươi lăm.

"Nên biết trong đây" cho đến "loại vô biệt" là giải thích. Nên biết trong đây đại chủng tuy nhiều nhưng chỉ nói bốn vì y theo thể loại, mà nói thể loại của bốn đại chủng dường như không có sai khác; vì sắc sở tạo sai khác nên phải y cứ theo xứ. Mà theo theo Chánh lý quyển mười, thì gồm có ba thuyết: Thuyết đầu đồng với luận này, hai thuyết sau cho rằng nếu chỉ dựa vào thể cũng không có lỗi. Bởi lẽ ở đây có nói "chắc chắn câu sinh". Thể của hình sắc v.v... không phải "chắc chắn hữu" nên đối với ánh sáng v.v... chắc chắn cũng là "vô hữu". Hoặc có thể chỉ dựa vào xứ cũng vẫn không sai nhưng vì để ngăn dứt nhiều sự chê bai nên phải nói riêng về đại chúng. Nói "nhiều sự chê bai" là chỉ cho các ý kiến cho rằng đại chúng và sắc sở tạo không có tánh riêng, không có tự thể riêng của sắc sở tạo thuộc xúc xứ, không phải tất cả nhóm sắc đều có đủ mọi sự, số lượng sẽ trở thành bất định. Nay nói riêng đại chủng thì mọi ý kiến chê bai trên đây đều dứt.

Giải thích: Luận thuyết đầu chỉ nói về y thể. Nếu phân chia hình sắc, hiển sắc thì chỉ có hình mà không có hiển hoặc ngược lại. Hình tự mỗi loại đều khác nhau, không có tánh chất cố định vì thế không nên phân chia. Nếu đã gọi chung là sắc thì chắc chắn thường có, cho đến sự phân chia nặng nhẹ cũng vậy. Và bốn đại chắc chắn không hề bị hoại diệt vì thế nói tám, chín v.v... cũng không có lỗi. Luận thuyết thứ hai chỉ nói về y xứ nên lẽ ra chỉ có bốn. Vì không nói về Đại nên mới có nhiều sự chê bai. Luận sư Giác Thiên và thí Dụ sư chủ trương ngoài bốn đại ra không có sắc sở tạo. Thất-lợi-la-ma cho rằng trong xúc không có xúc sở tạo nhưng lại thừa nhận các sắc sở tạo khác. Các luận sư Kinh bộ thừa nhận có nhóm sắc nhưng không có bốn đại chủng vì thế nói không đủ, hoặc nói chắc chắn có đại chủng cũng không hẳn phải đủ cả bốn đại cho nên nói rằng số lượng bất định. Nay nói sắc sở tạo có bốn, lại lập riêng bốn đại chủng để ngăn dứt mọi sự chê bai vì thế mới có phần trình bày riêng về vấn đề này.

9. Dứt tranh luận:

"Đâu cần phân biệt" cho đến "nghĩa nên suy nghĩ": đây là phần thứ tư: dứt tranh luận. Luận chủ khuyên rằng loại sắc câu sinh hoặc lìa nhau, có hợp nhau, có thể ít, có thể nhiều; điều này không chắc chắn. Đây không phải ý nghĩa sâu xa của vấn đề thì cần gì phải mất công phân biệt về mặt ngôn từ. Ngôn từ vốn từ dục sinh ra, điều cần thiết là phải suy xét tường tận ý nghĩa của nó.

"Đã nói như thế" cho đến "các hành tướng hoặc đắc"; dưới đây là nói Bốn phẩm đồng khởi, kết thúc câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "vì thế nói hoặc". Hai thứ Tâm và tâm sở đối nhau, nên chắc chắn câu sinh. Thiếu một thì không khởi. Tâm sở của ba tánh đối với tâm vương chẳng sai khác. Dựa vào tướng chung mà nên định câu. Các hành tức bốn pháp như sắc v.v... Ý nghĩa hai chữ "tất câu" ở câu tụng đầu kéo dài cho đến giữa câu tụng thứ hai tức khi các hành sắc, tâm v.v... sinh khởi thì chắc chắn câu khởi với bốn tướng của pháp hữu vi. Nói "hoặc đắc" là đối với các hành thì chỉ có các pháp hữu tình câu sinh với đắc, các pháp phi tình khác thì không thể câu sinh với đắc. Ý nói đắc không chắc chắn nên mới nói "hoặc". Nếu theo Ha-lợi-phạt-ma của luận Thành thật và Giác Thiên thì không có tâm sở mà chỉ có tâm vương, tâm sở chỉ là giả lập các phần vị khác nhau của tâm vương.

10. Nói rộng về sai khác:

"Tâm sở vừa nói" cho đến "pháp đại địa đẳng dị: dưới đây thứ hai nói rộng về sai khác, gồm:

1) Nói về sở hữu của tâm.

2) Nói về sắc tâm bất tương ưng. Phần này đã nói rộng ở phẩm Giới nên nay không nói. Phần nói về sở hữu của tâm được chia làm: a) Nói về năm địa pháp; b) Nói về định câu sinh,

3) Nói về tương tợ và sai khác.

4) Nói về các tên gọi khác nhau. Trong phần nói về ngũ địa pháp thứ nhất lại chia hai: Nêu chung tiêu danh số và giải thích riêng danh thể. Dưới đây là thứ nhất: nêu chung danh số, gồm câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "Lại có năm phẩm". Vì thuộc sở hữu của tâm nên gọi là tâm sở. Lẽ ra phải gọi là tâm sở hữu nhưng vì sơ lược nên chỉ nói là tâm sở, giống như nói "ngã sở". Đối với tâm sở, nếu nói rộng ra thì bao gồm các pháp như bất định, nhưng vì sơ lược nên chỉ nói năm.

"Năm pháp là gì", là hỏi.

"Nhất pháp đại địa" cho đến "pháp tiểu phiền não địa" là đáp, phần này đếm sẽ biết. Nếu theo luận Bà-sa quyển bốn mươi hai, các địa pháp so với luận này có chỗ giống nhau và khác nhau: Mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa và mười pháp tiểu phiền não địa. Ba địa này giống như luận này; lại nói mười pháp đại phiền não địa.

Phần này giống với các phần sau của luận này. Tuy nhiên khi quy nạp hoặc phân tích thì lại khác nhau. Bà-sa không nói hôn trầm vì thuận đẳng trì nên không có sai lầm nghiêm trọng; lại nói năm pháp đại bất

thiện địa tức vô minh, hôn trầm, trạo cử, vô tàm, vô quý.

Giải thích: Vô minh thuộc tánh tùy miên, tương ưng với tất cả các pháp tâm bất thiện; hôn trầm rất chướng ngại tuệ, trạo cử rất chướng ngại định, vì quá mạnh nên nói riêng, so với luận này cũng có khác nhau về khai hợp. Lại lập ba pháp đại hữu phú vô ký địa tức vô minh, hôn trầm và trạo cử.

Giải thích: Vô minh thuộc tánh tùy miên, tương ưng với tất cả các pháp tâm hữu phú vô ký. Trong các pháp tùy phiền não, hôn trần rất chướng ngại tuệ, trạo cử rất chương ngại định, vì lỗi nặng nên được hiển bày riêng, so với luận này cũng có khác nhau về khai hợp. Lại lập mười pháp đại vô phú vô ký địa tức các pháp đại địa như thọ, tưởng v.v...

Giải thích: Vì mười pháp này đều có thể được ở các tâm vô phú vô ký nên mới nói riêng, so với luận này cũng có khác nhau về khai hợp.

11. Giải thích riêng về danh thể:

"Địa là hành xứ" cho đến "tất cả tậm hữu": dưới đây là thứ hai: giải thích riêng về danh thể, giải thích năm địa khác nhau, văn ghi là năm, nói về pháp đại địa gồm hai phần: giải thích tên gọi và nói về thể. Đây là phần giải thích tên. Pháp đại địa: địa là hành xứ, tức tâm vương. Nếu tâm vương này là chỗ sở hành của tâm sở kia thì gọi tâm vương này là tâm sở pháp địa; ở đây giải thích riêng về chữ địa. Mười pháp thọ, tưởng v.v... chung với tất cả các tâm nên gọi là Đại pháp. Địa này là địa của Đại pháp nên gọi là Đại địa, thuộc về y chủ thích, tức đang nói về tâm vương; ở đây giải thích riêng về ý nghĩa của Đại địa. Các tâm sở này là các pháp thuộc sở hữu của đại địa, nên gọi là pháp đại địa; thuộc về y chủ thích lần thứ hai, tức gọi là mười pháp như thọ, tưởng v.v... Các pháp này thường có ở tất cả các tâm nên gọi là Pháp đại địa; ở đây giải thích riêng về pháp đại địa. Nếu chỉ nói "đại" thì ám chỉ thọ, tưởng v.v... nếu nói "đại địa" thì gọi là "tâm vương"; nếu nói "pháp đại địa" thì lại chỉ cho thọ, tưởng v.v... Ở đây ý chỉ cho Pháp đại địa. Luận Chánh lý phần nhiều đều đồng với luận này. Luận Bà-sa quyển 16 lại chép: "Hỏi: Pháp đại địa nghĩa là gì? Đáp: Đại là tâm, là chỗ sinh khởi của mười pháp ấy. Địa thuộc đại nên gọi là đại địa, Đại địa tức pháp gọi là Pháp đại địa. Có thuyết cho rằng tâm gọi là đại vì có thể dụng cường thắng; tức đại là địa nên gọi là Đại địa, là chỗ sở y của các tâm sở. Mười pháp thọ, tưởng v.v... đều có thể đắc được ở các đại địa nên gọi là Pháp đại địa. Lại có thuyết cho rằng mười pháp thọ, tưởng v.v... có ở cùng khắp các tâm nên gọi là Đại; tâm là địa của mười pháp này nên gọi là đại địa; Thọ, tưởng v.v... chính là sở hữu của Đại địa nên gọi

là pháp đại địa.

Hai giải thích trước khác với luận này; giải thích cuối lại đồng. Văn nghĩa rõ ràng, đọc rất dễ hiểu. Về đại pháp thiện v.v... mỗi pháp đều có hai giải thích trùng lặp theo y chủ thích; dựa theo giải thích về pháp đại địa, sẽ biết.

"Pháp ấy thế nào: dưới đây là phần nói về thể, sẽ nói về câu hỏi.

"Tụng chép": cho đến "khắp tất cả tâm" là tụng đáp. Từ xưa các bậc cổ đức đều dựa vào nhiều quan điểm khác nhau để thành lập bay bác bỏ các pháp đại địa v.v... Tất cả đều cho quan điểm của mình là rốt ráo bậc nhất. vì quá nhiều nên không thể nào kể lại tất cả ở đây. Nay theo luận này, chỉ dựa vào một nghĩa để phế lập Pháp đại địa. Đây là phần trình bày riêng của luận này không quan hệ đến các giải thích của người ngoài. Ấn-độ gọi luận này là luận Thông minh, quả thật danh bất hư truyền. Có bậc cổ đức đã dựa vào năm nghĩa để giải thích pháp đại địa, nay luận này chỉ dựa vào một nghĩa, tức là sinh khởi ở khắp các tâm thì gọi là Pháp đại địa; các tâm sở khác không ở khắp các tâm nên không được gọi là pháp Đại địa.

"Luận chép" cho đến "Hòa hợp khắp hữu" đây là giải thích câu tụng thứ tư. Truyền thuyết của Tỳ-bà-sa như thế, nêu ra mười pháp, tất cả các tâm đều cùng hòa hợp sinh khởi trong một sát-na. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ, không tin mười pháp đều có tự thể riêng nên nói là truyền thuyết.

"Trong đây thọ là" cho đến "có sai khác". Thọ là nên danh để chỉ cho cả ba loại. Nói "lãnh nạp" cảnh trước là dựa vào dụng để hiển bày thể. "Khổ" là khổ thọ, "lạc" là lạc thọ, "câu phi" là xả thọ. Ba thọ khác nhau, danh có sai khác. Tuy tâm, tâm sở khi lãnh thọ cảnh trước đều có thể gọi là Thọ, nhưng thỏ tâm sở lãnh nạp cảnh mạnh nên được gọi là riêng là thọ, như đã nói trong phần thọ uẩn ở trước. Chánh lý quyển mười chép: Xúc lãnh nạp cảnh đáng ưa, không đáng ưa, hoặc cả hai đều trái nhau nên gọi là thọ. Ý của luận Chánh lý là dựa vào (nhân) xúc để nói về quả thọ. Thọ tương tợ như xúc, lãnh nạp tương tợ như một phần tác dụng của xúc nên gọi là lãnh xúc. Điều này cũng giống như phần nói về thọ ở trước.

"Tướng là đối với cảnh chấp tướng sai khác". Tưởng là sự chấp lấy các tướng nam, nữ v.v... khác nhau của cảnh, có công năng hoạch định tầm cỡ và khuôn thước của cảnh, ví dụ như cảnh này là nam v.v... mà chẳng phải phi nam v.v... nên gọi là nam v.v... luận Chánh lý chép:

An lập chấp lấy nguyên nhân các tướng sai khác của các cảnh trước nam, nữ v.v...

Giải thích: Nghĩa là có công năng làm nhân, an lập các tướng nữ, v.v... khiến cho tâm và tâm sở có thể chấp lấy sai khác tướng của các cảnh như người nữ v.v... nên gọi là sai khác tướng nhân (tức nguyên nhân đưa đến sự tri nhận các tướng trạng khác nhau). Giải thích: Có công năng làm nhân, an lập tướng khác nhau của cảnh như người nữ v.v... là nhân của tướng sai khác.

12. Nói về tâm:

"Tư là khiến cho tâm có tạo tác". Tư có thế lực, khiến cho tâm vương vận động theo cảnh mà tạo tác dụng. Thật ra tư cũng khiến cho các pháp tâm sở khác tạo tác nhưng vì dựa vào thế dụng mạnh mẽ nên chỉ nói Tâm. Vì thế, luận Chánh lý chép: Vì có Tư nên tâm có tác dụng vận động với cảnh, cũng như sức hút của nam châm khiến cho sắt có tác dụng chuyển động.

"Xúc là căn cảnh" cho đến năng có xúc đối". Nói ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp sinh xúc là dựa vào nhân để nói; nói có tác dụng xúc đối trước cảnh là nói về nêu nghiệp. Lại giải thích: Có công năng khiến cho tâm v.v... xúc đối cảnh trước. Mặc dù y theo mặt đối cảnh vẫn có thể gọi tâm, tâm sở là xúc nhưng vì tâm sở xúc đối cảnh mạnh hơn nên mới được gọi riêng là xúc. Vì thế Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Xúc sinh khởi do sự hòa hợp của căn, cảnh và thức và có công năng làm cho tâm tiếp xúc cảnh vì có thể nuôi dưỡng tâm tâm sở thuận theo ba trường hợp lãnh thọ lạc v.v... khác nhau.

Giải thích: Vì mạnh nên có thể sai khiến tâm, thật ra cũng khiến cho tâm sở xúc cảnh. Nếu theo luận Chánh lý thì xúc có công năng làm nhân của thọ. Giải thích: nêu quả để bày nhân.

"Dục là mong cầu sư nghiệp sở tác". Dục là mong cầu có sự tác động đối với cảnh. Vì có dục nên tâm v.v... mới đến với cảnh. Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma lại chép: Dục là mong cầu có sự tác động, thuận theo tinh tấn, là ta nên làm những việc như thế này thế kia.

"Tuệ đối với pháp có công năng phân biệt". Tìm kiếm gọi là Kiến; quyết đoán gọi là Trí; phân biệt gọi là Tuệ, nghĩa là có công năng phân biệt đối với các pháp; ở đây là nói theo Dụng.

Hỏi: Tuệ có khởi chung với nghi hay không?

Đáp: Chánh lý quyển mười chép: nêu tương ưng với nghi thì hoàn toàn không có Tuệ. Làm sao có thể được hai thứ tìm kiếm; trong hai thứ này sự phân biệt lại khác nhau. Tìm kiếm lý thì trở thành nghi. Theo

luận này thì khởi chung với nghi. Tuệ tương ưng với vô minh nên biết rằng cũng sinh chung với nghi.

"Niệm là đối với duyên ghi nhớ rõ không quên". Tác dụng của niệm là sự đối với cảnh sở duyên, ghi nhớ rõ ràng là nhân không quên mất về sau này, chứ không phải chỉ là sự ghi nhớ quá khứ, vì thế luận Chánh lý chép: Ghi nhớ cảnh rõ ràng và là nhân của sự không quên nên gọi là Niệm. Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Niệm là khiến cho tâm ghi nhớ rõ về cảnh, tức không quên nội dung các việc đã làm trong quá khứ, hiện tại và tương lai. (Giải thích: Luận này nói tâm là vì dựa vào thế dụng mạnh mẽ; thật ra bao gồm tâm sở).

"Tác ý là làm cho tâm cảnh giác". Tác động đối với ý nên gọi là tác ý, tức thường khiến cho tâm cảnh giác chấp vào cảnh. Thật ra ở đây cũng bao gồm tâm sở, nhưng vì cái nào mạnh thì nói, vì thế luận Chánh lý chép: Vì tâm; tâm sở chuyển là dựa vào tâm cho nên chỉ cần tác động đến ý là các tác động khác cũng thành. Lại: luận chánh lý chép: Dẫn tâm, tâm sở khiến cho tâm, tâm sở cảnh giác đối với cảnh sở duyên, gọi là tác ý. Thế gian thường gọi là lưu ý. Luận Tạp Tâm gọi là ức. Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tác ý là công năng khiến cho tâm cảnh giác, nghĩa là dẫn tâm đến với cảnh, đồng thời cũng nhớ giữ các cảnh đã lãnh thọ.

"Thắng giải là ấn khả đối với cảnh". Tri giải thù thắng nên gọi là thắng giải, tức công năng đối với cảnh ấn khả xét định đúng đắn việc ấy là như vậy, không thể nào khác.

Hỏi: Nếu vậy thì tương ưng với nghi, làm sao có thắng giải riêng?

Giải thích: Dù có dù không thì hai tâm trước và sau cũng đều có thể ấn khả cảnh trước nên có thắng giải. Nhập A-tỳ-đạt-ma lại chép: Thắng giải là ấn khả đối với cảnh nghĩa là khiến cho tâm không yếu kém đối với cảnh sở duyên. (Giải thích: Vì mạnh nên nói tâm; thật ra có cả tâm sở). Chánh lý quyển mười một chép: Như kinh đã nói có pháp thắng giải riêng. Nhờ thắng giải mà tâm xét định đúng sở duyên, nghĩa là khi tâm khởi đều có công năng xét định đúng đắn đối với cảnh . (Giải thích: Vì mạnh nên nói tâm; tâm sở cũng có khả năng ấn khả cảnh). Chánh lý dẫn giải thích của các luận sư Tạp Tâm v.v... Các luận sư khác cho rằng thắng nghĩa là tăng thắng, giải là giải thoát. Thắng giải làm cho tâm chuyển tự tại vô ngại đối với cảnh, cũng giống như thắng giới v.v... (Giải thích: Khiến tâm tự tại đối với cảnh là thắng; cảnh không thể ngăn dứt nên đổi tên là giải thoát, cũng như nói thắng giới, thắng định,

thắng tuệ; hoặc do xúc nên tâm thuộc về cảnh, nay do thắng giải nên tâm lìa cảnh chính là ý nghĩa của đoạn này. Tạp Tâm cho rằng hai chữ Giải thoát chỉ mới có nghĩa của thoát, nếu nói có cả nghĩa của thắng thì dịch giả đã bị nhầm).

"Tam-ma-địa là tâm nhất cảnh tánh". Năng lực của Đẳng trì khiến cho tâm vương chuyển một cảnh. Nếu không có Đẳng trì thì tâm tánh xao động không thể nào an trụ vào cảnh. Vì tâm mạnh nên nói về tâm; thật ra cũng khiến cho các tâm sở cũng chuyển một cảnh, nên luận Chánh lý chép: Nguyên nhân khiến cho tâm bất loạn, là chấp cảnh sở duyên, không bị tán thất gọi là Tam-ma-địa. Nói Tam-ma-địa, Hán dịch là Đẳng trì, tức bình đẳng trì tâm, pháp tâm sở khiến cho được chuyên nhất đối với một cảnh. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi mốt chép: "Hỏi: Vì sao gọi là Đẳng trì? Đáp: Bình đẳng trì tâm, khiến chuyên một cảnh, có chỗ thành xong, nên gọi là Đẳng trì".

"Các tâm tâm sở" cho đến "chỉ giác tuệ chấp: khen ngợi tâm, tâm sở hành tướng nhỏ nhiệm, nhưvăn rất dễ hiểu. Nếu theo thứ lớp nội dung thì là: 1) Dục, 2) Tác ý, 3) Tư, 4) Xúc, 5) Thọ, 6) Tưởng, 7) Thắng giải, 8) Tuệ, 9) Niệm, 10) Định. Sở dĩ văn tụng không theo thứ lớp này là vì để trình bày tánh chất cùng khởi trong một sát-na của các pháp. Hoặc năm thứ như Thọ v.v... nói lên dụng của nhiễm thù thắng, năm thứ như tuệ v.v... nói lên dụng của tịnh là thù thắng, tác dụng tùy theo loại mà nói.

13. Nói về pháp Đại thiện địa:

"Đã nói như thế" cho đến "các tâm thiện hữu" dưới đây là phần hai: Nói về pháp pháp đại thiện địa, gồm hai phần có sự cảnh giác Giải thích nói về thể. Đây là phần Giải thích. Địa có nghĩa như trên nên nay không nói. Về hai lớp trình bày theo y chủ thích có thể dựa vào phần pháp đại địa ở trên để giải thích. Thường xuyên sinh khởi ở các tâm thiện nên gọi là Đại.

"Pháp ấy thế nào" trở xuống là nói về thể, đặt vấn đề trước khi dẫn tụng.

"Tụng chép" cho đến "chỉ khắp tâm thiện". Ba câu tụng đầu là nêu ra thể, câu thứ tư giải thích nghĩa của Đại. Nay y theo quan điểm duy nhất của luận này dùng một nghĩa phế lập mười pháp đại thiện địa. Đó là tánh chất chỉ sinh khởi ở các tâm thiện. Mười pháp đại địa tuy ở khắp các tâm thiện nhưng cũng có thể sinh khởi ở các thứ tâm khác; các tâm sở khác không chỉ thuần tâm thiện, mà còn không sinh khởi ở tất cả các tâm thiện nên không gọi là pháp Đại thiện địa.

"Luận chép" cho đến "chỉ khắp tâm thiện" là giải thích câu tụng thứ tư.

"Tin ở trong đây" cho đến "nên gọi là tín". Tín là khiến cho tâm trong sạch; trong đó bao gồm tâm sở, nhưng vì dựa vào thế dụng mạnh mẽ nên chỉ nói về tâm. Nhờ có hạt ngọc tín nằm trong tâm nên đều được trong sạch. Vì thế khi giải thích về tín, luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Có công năng trừ bỏ các pháp uế trược ở tâm giống như phèn lọc nước bỏ xuống ao hồ làm cho nước uế trược trở nên trong sạch. Có thuyết cho rằng tín sinh khởi đối với bốn đế, ba ngôi báu, nghiệp thiện ác, quả dị thục và chấp nhận hiện tiền nên gọi là Tín. Luận Chánh lý chép: Là sở y của dục, thường giúp đỡ thắng giải. (Giải thích: Vì tin kia nên mới mong cầu. Tin có cảnh nên mới thừa nhận. Ở đây nói là nhân của tín).

"Không buông lung là tu các pháp thiện". Thường tu tập các pháp thiện gọi là không buông lung, tức trái với buông lung.

"Lìa các pháp thiện còn gì để gọi là tu" là hỏi: Các pháp thiện gọi là tu; nếu lìa các pháp thiện làm sao gọi là tu.

"Nghĩa là đây đối với thiện" cho đến "gọi là không buông lung" là đáp: Nhờ có không buông lung nên thường chuyên chú vào pháp thiện. Các bộ phái khác cho rằng năng thủ hộ tâm nên biết rằng có thể tánh. Thật ra cũng giữ gìn tâm sở nhưng cái nào mạnh thì gọi là tâm.

"Khinh an gọi là tâm kham nhậm tánh". Khinh an là khiến cho tâm có thể kham nhận pháp thiện, vì thế luận Chánh lý chép: Lúc tác ý chuyển chính là nhân của thân tâm khinh an, tánh chất kham nhậm của tâm gọi là khinh an. Lại Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tánh chất kham nhậm của tâm gọi là khinh an, thường làm dứt trừ hôn trầm và thuận theo pháp thiện.

14. Kinh bộ vặn hỏi:

Há không có kinh cũng nói có thân khinh an hay sao?" là vặn hỏi của Kinh bộ: Không phải là kinh có nói về thân khinh an hay sao? Vì sao nay chỉ nói tâm khinh an? Kinh bộ chấp thân khinh an là xúc sự khinh an. Xúc dùng phong làm thể, nói khinh an là tên chung của khinh xúc. Đối với Kinh bộ, tâm khinh an là tâm sở và thân khinh an là khinh xúc.

"Tuy chẳng phải không nói" cho đến nên biết cũng như thế. Thuyết Nhất thiết". Hữu bộ dựa vào kinh để giải thích. Kinh tuy có nói thân khinh an nhưng thật ra cũng thân thọ. Thọ tuy là tâm sở nhưng nếu tu tập với năm thức thì gọi là thân thọ, nếu tương ưng với ý thức thì gọi

là tâm thọ, nên biết khinh an cũng vậy. Tuy là tâm sở nhưng tương ưng với năm thức thì gọi là thân khinh an, với ý thức là tâm khinh an.

"Làm sao có thể lập đây là chi giác" là vặn hỏi khác của Kinh bộ: Nếu tương ưng năm thức gọi là thân khinh an tức thuộc hữu lậu. Như vậy làm sao lập thành một trong bảy chi giác?

"Nên biết trong đây" cho đến "thân kham nhậm tánh" Ở trên đã đặt vặn hỏi đối với kinh, nay Luận chủ lại dựa vào Kinh bộ để giải thích, phải biết rằng kinh nói thân khinh an là chỉ cho tánh chất kham nhậm của thân. Khinh an chính là khinh an phong xúc. Xúc này có ở thân, có công năng kham nhậm các pháp thiện. Rất nhiều Luận sư đã giải thích như vậy, văn này là đáp của Hữu bộ. Giải thích: này bị nhầm, nên suy nghĩ kỹ.

"Lại vì sao nói đây là chi giác" là vặn hỏi của Hữu bộ đối với sự Kinh bộ: Thân khinh an đã là khinh xúc, lại là hữu lậu, vậy vì sao nói đây là chi giác.

"Năng thuận chi giác" cho đến "tâm khinh an" là câu hỏi chung của Kinh bộ: Thân khinh an này tuy là hữu lậu thường thuận theo chi giác tâm khinh an, gọi là chi giác cũng không có lỗi. Làm sao thuận? Nhờ nhập định nên trong thân có gió khinh an khởi, dẫn dắt chi giác tâm khinh an; đây là đồng thời gọi là năng dẫn. Nhờ tánh chất thuận nhau này mà gọi là chi giác.

"Đối với các cái thấy khác cũng là thuyết ư?" là vặn hỏi tiếp của Hữu bộ đối với Kinh bộ: Các kinh khác có nói về thuận nhau hay không?

"Có khi như kinh nói" cho đến "được gọi là không lỗi" là Kinh bộ trả lời có. Từ "như kinh" trở xuống là dẫn kinh nêu ra ví dụ. Hỷ là hỷ thọ; thuận hỷ pháp là tương ưng với hỷ, pháp câu hữu v.v... đều gọi là chi hỷ giác; sân là sân nhuế; nhân duyên sân tương ưng với các pháp, pháp câu hữu v.v... đều gọi là sân nhuế cái. Tuệ uẩn có tánh khắc chế nên chỉ nhiếp chánh kiến, nếu nhiếp tư duy và chánh cần thì thuộc thuận theo tuệ. Thân khinh an thường thuận theo chi giác tâm khinh an nên được gọi là chi giác cũng không lỗi. Luận Chánh lý chống chế rằng: Có người nói rằng ở đây đã nói về thân khinh an, như vậy không chỉ có tâm sở mới gọi là khinh an. Lời nói này phi lý, vì nếu vậy thọ v.v... lẽ ra cũng phải nằm trong trường hợp này. Nhưng thật ra vì các thọ tương ưng với năm thức thân nên mới gọi là thân thọ. Có thuyết cho rằng nếu thể của khinh an không phải là tâm sở thì ở đây lại đang nói về pháp tâm sở, như vậy lẽ ra không nên nói về thân khinh an. Vì thuận theo thể của chi giác nên

cũng gọi là chi giác; nói thân khinh an là vì năng dẫn chi giác tâm khinh an. Cũng thấy ở các chỗ khác, sân và nhân của sân gọi là sân nhuế cái; kiến, tư duy và cần gọi là Tuệ uẩn. Tuy các pháp sân nhân, tư duy và cần chẳng phải sân hoặc tuệ nhưng vì thuận theo nên đều được gọi tên như vậy, ở đây lẽ ra cũng vậy.

15. Nêu thuyết của kinh bộ:

Giải thích:

1) Từ "có người nói rằng" v.v... trở xuống là nêu thuyết của Kinh bộ cho rằng tất cả đều phi lý, dùng thọ sa sánh để bác bỏ lý. Biết có thân khinh an nên nói khinh an không phải là tâm sở; đã nói có thân thọ ra có thân thọ chẳng phải tâm sở, nhưng nếu tương ưng với năm thức mà gọi thân thọ là tâm sở thì lẽ ra cũng tương ưng với năm thức, gọi thân khinh an là tâm sở, ở đây cũng không có lỗi gì sai.

2) Từ "có thuyết cho rằng" trở xuống là nêu dị thuyết của mình để bác lý Kinh bộ. Nếu cho rằng khinh an không phải tâm sở thì lúc này đang nói về tâm sở lẽ ra không nên nói.

3) Từ "chỉ vì thường thuận theo" trở xuống là nêu thí dụ để tự giải thích. Thân khinh an tuy là hữu lậu nhưng tương ưng với năm thức làm nhân, thường dẫn dắt vô lậu chi giác tâm khinh an. Như vậy thân khinh an là nhân mà tâm khinh an là quả. Nhân đi với quả nên gọi chung là chi giác. Tuy việc lập thành thân khinh an là tâm sở không đồng với Kinh bộ, nhưng nếu giải theo kinh thì vẫn thuận với văn không khác. Sư Câu-xá chống chế vặn hỏi thứ nhất về thân thọ: Hai chữ "khinh an" không chứa đựng nghĩa tâm sở nên thân khinh an mới được gọi là khinh xúc. Thọ là lãnh nạp, thuộc về tâm sở nên không thể nói thân thọ chẳng phải tâm sở. Chống chế lần thứ hai để bác bỏ rằng: Hai chữ "khinh an" chỉ cho hai trường hợp. Hoặc tâm sở hoặc khinh xúc. Vì lược qua các điểm khác nhau đối với tâm sở nên nói vậy cũng không lỗi. Chống chế thứ ba: Thân khinh xúc chính là chi giác. Chúng tôi nói rằng thân khinh an xúc có công năng dẫn dắt và thuận theo nhập định tâm khinh an. Vì có năng lực này nên gọi là chi giác. Trong lúc các ông lại cho rằng thân khinh an tương ưng với năm thức, chỉ ở tán vị. Đến khi dẫn dắt hậu định tâm khinh an sinh khởi thì trước sau cách xa nhau, làm sao có thể thuận nhau để được gọi là chi giác. Thân ở cõi Dục khi sắp nhập Thánh đạo thì trước phải khởi năm thức, kế là sinh đắc, rồi văn, tư, tu và sau cùng mới nhập Thánh. Như vậy lúc khởi tâm khinh an thì cách nhau rất xa, làm sao có thể thuận nhau để được gọi là chi giác. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ vì thế luận này toàn trích dẫn các giải thích mang nhiều tánh

chất chống chế của Kinh bộ. Nếu theo Kinh bộ thì phải thừa nhận có tâm khinh an mà không có thể riêng, tức tư sai khác chỉ có ở định tâm mà không có ở tán vị; không có vấn đề tương ưng với năm thức; nếu có thân khinh an thì đó là khinh an phong xúc. Nếu Hữu bộ cho rằng khinh an có cả sáu thức thì năm thức tương ưng chỉ thuộc hữu lậu và chỉ có ở tán vị, ý thức tương ưng gồm cả hữu và vô lậu và có ở định vị lẫn tán vị.

"Tâm bình đẳng tánh" cho đến "gọi là xả". Là nói khiến cho tâm trở nên bình đẳng là dựa vào cái mạnh mà nói tâm nhưng cũng khiến cho tâm sở; hoặc tâm chỉ có tánh bình đẳng mà không có tánh cảnh giác, trái với trạo cử nên gọi là xả. Vì thế luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tánh bình đẳng của tâm gọi là xả; xả bỏ cả điều phi lý và hợp lý. Do xả mà đối với những điều phi lý và hợp lý, tâm đều an trụ tự tại không xả bỏ mà cũng không giữ lại, giống như nắm giữ dây cân. Luận Chánh lý chép: Tánh bình đẳng của tâm gọi là xả, trái với trạo cử, như lý dẫn dắt, khiến tâm không vượt quá, là nghĩa của xả.

"Vì sao có thể nói" cho đến "hai tương ưng khởi" là hỏi: Tác ý có tánh cảnh giác nhưng xả không, làm thế nào cùng một tâm lại sinh khởi hai pháp tương ưng?

"Trước đâu không nói" cho đến "khó rất dễ hiểu rõ" là đáp: Nhắc lại tánh chất sâu kín khó biết đã nói trước đây để đáp.

"Hữu tuy khó hiểu" cho đến "mà không trái lại" là hỏi tiếp: Mọi việc ở thế gian tuy cũng sâu xa khó biết nhưng nếu xét định suy lường thì cũng rất dễ hiểu, trường hợp của tác ý và xả thì thật quá khó biết, vì hai tánh chất cảnh giác và vô cảnh giác vốn trái nhau nhưng lại cùng sinh khởi chung không trái ngược nhau trong cùng một tâm.

"Ở đây có cảnh giác" cho đến "có gì trái lại" là giải thích. Nếu đối với một thể mà nói rằng vừa có cảnh giác vừa không cảnh giác thì bị trái nhau. Nhưng ở đây chỉ có tác ý, có cảnh giác mà xả lại không có cảnh giác, như vậy hai pháp khác nhau làm sao trái nhau được.

"Nếu thế thì không nên cho đến đều tương ưng nhau" là hỏi tiếp: Tuy đối với một thể không có hai dụng khác nhau như trên đây nhưng tánh chất cũng vẫn trái nhau, lẽ ra không thể cùng duyên một cảnh. Nếu hai thứ tánh tương vì có thể cùng duyên một cảnh thì lẽ ra tất cả các tâm tham, sân v.v... đều phải tương ưng nhau.

16. Nêu ví dụ để giải thích:

"Chủng loại như thế" cho đến nên biết cũng thế là nêu thí dụ để giải thích. Các pháp khác như thọ v.v... cũng giống như trường hợp trên.

Mỗi pháp đều có chủng loại, tác dụng khác nhau, đều ở trong cùng một tâm tánh. Nói "chủng loại" là để so sánh với tác ý và xả. Cũng giống như hai pháp này, các pháp thọ v.v... đều có ý nghĩa tương ưng riêng. Đối với tác ý và xả cũng thế, phải biết rằng mỗi pháp đều có tương ưng riêng. Lại giải thích: Đối với một tâm, tuy cùng có hai pháp xả và tác ý nhưng nên biết rằng hành tướng tương ưng của các pháp đều khác nhau. Cho nên biết rằng tâm sở tương ưng nhau có khi hành giải khác nhau nhưng lại thuận theo lẫn nhau để tương ưng với một tâm như thọ, tưởng v.v... có khi hành giải khác nhau không thể theo lẫn nhau cho nên không sinh khởi chung ở một tâm như tham, sân v.v... Vì thế không nên cho rằng "đều tương ưng nhau".

"Hai thứ Tàm quý như ở sau sẽ giải thích là chỉ cho đồng được giải thích ở sau.

"Hai căn là vô tham, vô sân". Đối với các cảnh giới đều không có tánh ái nhiễm thì gọi là vô tham, tức trái với tham. Đối với các pháp hữu tình, phi tình đều không có tánh sân nhuế tổn hại thì gọi là vô sân, tức trái với sân.

"Gốc lành vô si" cho đến "pháp đại thiện địa". Trong ba gốc lành lẽ ra nói về Vô sinh. Pháp đại địa có tuệ là tánh nên đối với pháp đại thiện địa không cần nói.

"Ngôn bất hại là vô tổn não". Tâm có tánh hiền thiện, không gây tổn hại phiền não cho chúng sinh nên gọi là bất hại, tức là trái với hại.

"Cần là khiến tâm mạnh mẽ làm tánh". Cần là khiến cho tâm trở nên mạnh mẽ, tức mạnh mẽ dứt trừ hai ác, mạnh mẽ tu tập hai thiện không lui sụt; pháp này trái với biếng nhác: Vì thế Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tinh tấn là mạnh mẽ đối với các pháp thiện, bất thiện, cũng như sinh và diệt; tức khi bị chìm đắm trong bùn lầy sinh tử thối thúc tâm mau chóng thoát ra. Về pháp thiện luận Chánh lý lại nói về hân và yếm, tức muốn nói rằng hai chữ nhị cập" của văn tụng là chỉ cho hân và yếm. Yếm là nhàm chán, như khi duyên khổ đế và tập đế; hân là ưa thích tìm đến, như khi duyên diệt và đạo đế. Hai pháp này nương nhau khởi, dĩ nhiên không thể cùng sinh ở một tâm. Tuy chúng đều là pháp thiện nhưng không có ở khắp các tâm thiện vì thế không kể đến trong các pháp đại thiện địa. Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Hân là ưa thích hướng đến. Sau khi thấy rõ công đức ở phẩm hoàn diệt liền sinh tâm vui mừng kính mến và nhờ vậy mà trong quá trình thuận theo tu tập pháp thiện mới ưa thích quả vị Niết-bàn; tương ưng với tâm này là hân tác ý. Yếm là nhàm chán. Khi đã thấy rõ các sai lầm mất mát ở phẩm lưu

chuyển thì sinh tâm ghét bỏ và nhờ vậy mà trong quá trình thuận theo lìa nhiễm bèn chán ghét sinh tử; tương ưng với tâm này là yếm tác ý. Luận Bà-sa quyển hai mươi tám chép: có một pháp riêng gọi là yếm, chẳng phải tuệ, chẳng phải vô tham, là pháp tâm sở tương ưng với tâm. Thuyết này ở sau có những loại khác như thế, các pháp tâm sở tương ưng với tâm, nhưng thấy uẩn nói khổ tập nhẫn trí gọi là năng yếm, vì nhẫn trí kia tương ưng với yếm, nên gọi là năng yếm, chẳng phải tự tánh của yếm. Các nhà phê phê bình trong luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi sáu lại cho rằng yếm có tự thể. Điều này tương tợ với điều đã được nói ở văn trước. Yếm này chỉ là thiện và có cả hữu lậu, vô lậu. Bà-sa một trăm bốn mươi ba cũng lập riêng hai pháp hân và yếm. Như vậy nếu y theo luận trên đây, chắc chắn có hai pháp hân và yếm này. Chỉ riêng luận này là không nói vì không thường xuyên sinh khởi hoặc không cùng sinh khởi nên không gọi là pháp đại thiện địa.

17. Nói về pháp Đại phiền não địa:

"Đã nói như thế" cho đến "nhiễm ô tâm hữu": dưới đây thứ ba là nói về pháp đại phiền não địa, gồm có hai phần giải Giải thích và nói về thể. Đây là phần giải Giải thích. Lớp y chủ, có thể dựa vào văn trước để biết. Tâm thường nhiễm ô nên gọi là Đại.

"Pháp ấy thế nào" cho đến "hôn trạo thường chỉ có nhiễm" là phần nói về thể hỏi đáp rất dễ hiểu. Có bậc cổ đức đã dựa vào năm nghĩa để phế lập nhưng nay luận này chỉ y theo một nghĩa để phế lập sáu pháp đại phiền não địa. Tâm thường chỉ có nhiễm nên gọi là pháp đại phiền não địa. Nói "hằng nhiễm" là chỉ cho sự nhiễm ô cùng khắp và "duy nhiễm" là không thanh tịnh. Mười pháp đại địa tuy là hằng nhiễm nhưng chẳng phải duy nhiễm; các tâm sở khác tuy duy nhiễm nhưng chẳng phải hằng nhiễm. Mười pháp đại thiện địa, tầm, tứ, ngủ nghỉ và ác tác không phải hằng nhiễm, cũng không phải duy nhiễm, nên đều không được gọi là pháp Đại phiền não địa.

"Luận chép" cho đến "vô trí vô hiển". Si là ngu si, đối với cảnh sở chướng ngại hiểu đúng lý. Không biện biệt được tướng gọi là ngu si. Chiếu soi rõ ràng gọi là Minh; xét nét chắc chắn gọi là Trí; hiểu biết rõ ràng gọi là Hiển. Ba pháp này đều là tên gọi khác của Tuệ. Si là vô minh v.v... nên gọi là vô hiển, là pháp được vô si đối trị. Lại giải thích: Cõi Dục, cõi Sắc cõi, Vô Sắc theo thứ lớp gọi là vô min v.v... là giải thích: như thứ lớp chướng ngại kiến, tu, đạo Vô học gọi là vô minh, v.v...

"Dật là buông lung" cho đến "pháp sở đối trị". Dật là buông lung,

không tu tập các pháp thiện. Vì sợ sẽ rơi vào tình trạng vô ký nên nói cần tu tập các pháp thiện, tức không buông lung là pháp nhằm để đối trị. Luận Chánh lý lại chép: chỉ biết lợi mình, buông thả, mặc tình gọi là buông lung.

"Đãi là biếng nhác" cho đến "cần sở đối trị". Đãi là lười biếng, tâm không mạnh mẽ đối với pháp thiện, là pháp được đối trị bởi cần, tức pháp đã được nói đến ở trước. Luận Chánh lý lại chép: Đãi là lười biếng, tức thiếu công năng thù thắng đối với các nghiệp thiện nhưng lại mạnh mẽ đối với ác nghiệp. Sự vận hành của vô minh v.v... chính là biếng nhác. Vì thế mới nói là có tánh chất siêng làm các việc hủ lậu, thấp kém, nhơ bẩn nên gọi là biếng nhác. Do thuyết này là thấp kém tánh siêng năng, siêng năng huân tập uế ác nên gọi là biếng nhác.

"Bất tín là" cho đến "tín sở đối trị". Lời văn rất dễ hiểu.

"Hôn là hôn trầm" cho đến "đó gọi là hôn trầm". Dẫn văn luận này để chứng minh. Thân, tâm có tánh chất nặng nề, không có tánh kham nhậm, thuộc tánh hôn trầm nên gọi là hôn trầm. Hôn là mờ tối; trầm là nặng nề. Luận Chánh lý chép: Là pháp được khinh an đối trị.

"Đây là tâm sở thế nào gọi là thân" là hỏi: Thân thuộc nhóm sắc, hôn trầm này là tâm sở, vì sao lại gọi là Thân?

"Như thân thọ ngôn, nên cũng không lỗi" là đáp: Cũng giống như thọ, khi tương ưng với năm thức thì nương vào thân để khởi nên gọi là thân thọ, khi tương ưng với ý thức thì nương vào Tâm nên gọi là tâm thọ. Vì thế nói hôn trầm là thân cũng không lỗi.

"Trạo là lăng xăng, khiến tâm không yên tĩnh". Thật ra cũng có thể khiến cho tâm sở không được an tĩnh nhưng vì y theo pháp mạnh hơn nên chỉ nói về tâm. Luận Chánh lý chép: Là pháp được xả đối trị.

18. Tóm tắt số lượng:

"Chỉ có như thế" cho đến "pháp phiền não địa" là phần tóm tắt số lượng.

"Khởi không căn bổn" cho đến "trạo cử buông lung" là hỏi: Luận căn bổn A-tỳ-đạt-ma nói về mười pháp và không có hôn trầm, nay lại nói sáu, như vậy là quá thêm hay quá bớt?

"Thiên ái nay ông cho đến bất nhàn ý chỉ" là đáp: Ở Ấn-độ có khi người ta gọi đùa nhau là thứ "trời nuôi", nhằm chỉ cho những người không có công năng tự kiếm sống, chỉ nhờ trời thương nên được tồn tại. Nay các ông chỉ biết được văn luận này cho đến không hiểu được ý chỉ của văn này.

"Ý chỉ là gì là nêu.

"Là thất niệm" cho đến "là trừ tướng trước" là giải thích, nói lên lỗi không bớt. Vô si thuộc tuệ tánh nên không nói trong các pháp đại thiện địa; năm pháp như thất niệm v.v... có niệm v.v... làm thể nên không nói trong các pháp đại phiền não địa. Vì thế luận nói đối với bốn trường hợp, như văn có thể hiểu, nên như niệm v.v... thuộc về năm pháp đại địa.

Hỏi: Mười pháp đại địa đều có nhiễm, vì sao trong mười pháp đại phiền não địa của luận này nói về năm pháp như niệm v.v... mà không phải là năm pháp như thọ v.v... ?

Giải thích: Thọ, tưởng, tư, xúc vàdục nghiêng nặng về nhiễm trong lúc niệm, định, tuệ, tác ý và thắng giải lại nghiêng về tịnh. Vì sợ còn nghi ngờ năm pháp như niệm v.v... chỉ thuộc tịnh mà không thuộc nhiễm nên có sự phiên dịch khác nhau như thế.

Hỏi: Nếu vậy thọ v.v... đối với tịnh phẩm không sanh khởi thì thôi, hễ khởi thì mạnh mẽ, còn hơn năm pháp như niệm v.v... sao không thấy nói trong các pháp thiện?

Giải thích: Nếu dựa vào lý do này thì cũng có thể nói riêng nhưng sở dĩ không nói là vì lược qua hoặc có thể hiểu ngầm. Lại giải thích: Năm pháp như niệm v.v... dù thuận theo tịnh phẩm nhưng đối với nhiễm phẩm đã không khởi thì thôi, nếu khởi thì sẽ dữ dội hơn năm pháp như thọ v.v... rất nhiều, thế nên nói nghiêng về Thọ v.v... thuận theo nhiễm, y cứ theo thời gian dài mà nói. Nay y theo sự mạnh mẽ, cho nên dịch khác.

Hỏi: Nếu vậy năm pháp như thọ v.v... đối với tịnh phẩm đã không khởi thì thôi, nếu khởi thì cũng dữ dội hơn năm pháp như niệm v.v... vì sao không thấy nói trong các pháp thiện?

Giải thích: Nếu dựa vào lý do này thì cũng được nói nhưng sở dĩ không nói là vì lược qua hoặc có thể ngầm hiểu. Lại giải thích: Năm pháp như niệm v.v... nghiêng về thuận tịnh nhiều hơn, lẽ ra không khởi nhiễm làm chướng ngại pháp thiện sinh khởi. Nay nói chướng ngại pháp thiện nói lên pháp này ít có, như quyến thuộc của mình đột nhiên chống trái.

Hỏi: Nếu vậy các pháp như thọ v.v... nghiêng về thuận nhiễm, lẽ ra cũng không nên khởi tịnh làm chướng ngại nhiễm pháp sanh. Lúc khởi tâm thiện, chướng ngại pháp nhiễm không sinh thì cũng chỉ cho những trường hợp rất ít có, vì sao không thấy nói trong phần pháp thiện?

Giải thích: Nếu dựa vào lý do này thì cũng có thể nói trong phần pháp thiện, nhưng sở dĩ không nói là vì lược qua, hoặc có thể ngầm

hiển.

"Hữu chấp tà đẳng trì", cho đến "cho đây khác nhau" là nêu dị thuyết, không phải nghĩa đúng. Thuyết này cho rằng tà đẳng trì của pháp đại địa không phải là tâm loạn của pháp đại phiền não địa. Chủ trương này cũng phân tích theo bốn trường hợp nhưng khác với bốn trường hợp của luận này, tức câu thứ nhất có thêm đẳng trì, câu thứ hai thêm tâm loạn, câu thứ ba trừ bớt định và câu thứ tư rất dễ hiểu.

"Lại cho rằng hôn trầm" cho đến "ai có lỗi: ở đây nói về lỗi bất tăng. Luận chủ trách rằng: Tông của các ông tự thừa nhận hôn trầm tương ưng với các hoặc, nhưng lại không nói trong phần pháp đại phiền não địa, như vậy thì ai có lỗi.

"Có người nói rằng" cho đến "chẳng phải hạnh trạo cử" là Pháp Cứu giải thích: Lẽ ra hồn trầm cũng thuộc pháp đại phiền não địa nhưng không được nói vì hành tướng của hôn trầm nhanh chóng phát khởi đẳng trì. Vì trạo cử có hành tướng quá yếu nên không nói thuận theo Đẳng trì.

"Ai hôn trầm hành" cho đến "bất câu hành" là luận chủ hỏi: Hai pháp hôn trầm và trạo cử vốn đồng thời, không hề khởi riêng, làm sao có thể nói rằng hành tướng của chúng khác nhau?

"Tuy thế nên biết tùy tăng nói hành" người Pháp Cứu giải thích: Tuy đều câu khởi nhưng hành tướng có tăng và vi khác nhau. Tùy tăng để nói hành, cũng không có lỗi gì.

"Dù biết nói hành" cho đến "chỉ sáu nghĩa thành" là câu hỏi tiếp theo của Luận chủ: Tuy biết rằng nói hành là dựa vào dụng tăng nhưng khi kiến lập địa pháp lại dựa vào thể, vì thế các pháp đại phiền não địa chỉ dựa vào sáu nghĩa để thành.

"Ở đây chỉ khắp tâm nhiễm câu khởi chẳng phải thứ khác: là giải thích thường chỉ có nhiễm. Sáu pháp này chỉ là nhiễm không phải các tịnh tâm khác. "Khắp nhiễm tâm" là tâm nhiễm thường sinh khởi; "câu khởi" tức là cùng sinh.

19. Nói về pháp Đại bất thiện địa:

"Đã nói như thế" cho đến "tâm bất thiện hữu": Dưới đây là phần bốn: Nói về pháp đại bất thiện địa, gồm hai phần giải Thích tên gọi và nói về thể. Đây là phần giải thích tên gọi: Giải thích: hai lần liên tiếp nhau, thuộc về y chủ thích, giống như ở các phần trước. Thường ở khắp các pháp bất thiện nên gọi là Đại.

"Pháp kia là gì" cho đến "vô tàm và vô quí": dưới đây là nói về thể, hỏi đáp rất dễ hiểu. Có bậc cổ đức dựa vào năm nghĩa để phế lập

pháp đại bất thiện địa:

1) Chung sáu thức.

2) Chung nam đoạn.

3) Tịnh đầu khởi.

4) Chỉ có bất thiện.

5) Chỉ có cõi Dục.

Nếu đủ năm nghĩa thì lập thành đại bất thiện pháp địa. Các tâm sở khác không đủ năm nghĩa nên không lập thành, vì rườm rà nên không nói lại ở đây. Nay theo luận này chỉ dựa vào một nghĩa "chỉ khắp tâm bất thiện" để phế lập hai pháp Đại bất thiện địa. pháp sư Thái giải thích: Nói "duy" là để phân biệt với mười pháp đại địa; nói "tâm bất thiện" là để phân biệt với ba mươi bốn tâm sở khác. Giải thích: này không đúng, sáu pháp đại phiền não địa và hai pháp tầm, tứ vốn thuộc về tám tâm bất thiện vì sao lại nói là để phân biệt với bất tâm thiện. Nên dùng duy bất thiện để phân biệt với mười pháp đại địa. Mười pháp đại thiện địa, ba pháp siểm, cuống, kiêu thuộc tiểu phiền não và ngủ nghỉ, ác tác, tham, mạn, nghi nên lấy cả hai nghĩa để phân biệt. Biến bất thiện chỉ nên được dùng để phân biệt với phẫn, phú, san, tật, não, hại, hận và sân. Chẳng phải pháp sư không đạt đến đây nên lầm. Nay giải thích: Mười pháp đại địa, sáu đại phiền não và hai pháp tầm, từ, mười tám pháp này tuy là tâm bất thiện khắp nhưng chẳng phải là chỉ có bất thiện; phẫn, phú, san, tật, não, hại và sân, tám pháp này tuy chỉ là bất thiện nhưng không phải tâm bất thiện khắp. Mười pháp đại thiện địa, ba pháp tiểu phiền não siểm, cuống, san còn lại và ngủ nghỉ, ác tác, tham, mạn, nghi không phải duy bất thiện cũng không phải tâm bất thiện khắp nên không gọi là pháp đại bất thiện địa. Giải thích như thế có thể không chướng ngại.

20. Nói về pháp Tiểu phiền não địa:

"Luận chép" cho đến "như sau sẽ nói: chỉ cho đồng được giải thích ở sau.

"Đã nói như thế" cho đến "tâm nhiễm cấu" dưới đây là thứ năm: nói về pháp tiểu phiền não địa, gồm hai phần: giải Giải thích và nói về thể. Đây là phần Giải thích. Hai lớp y chủ thích cũng y cứ như trước giải thích.

"Pháp ấy là gì" cho đến "pháp tiểu phiền não địa" dưới đây là nói ve thể. Lại có bậc cổ đức y theo năm nghĩa để phế lập pháp tiểu phiền não địa:

1) Không chung sáu thức.

2) Không chung năm đoạn.

3) Không chung ba ba tánh.

4) Không chung ba cõi.

5) Biệt đầu khởi.

Vì quá dài dòng nên không tiện thuật lại chi tiết ở đây. Nếu phải đủ năm nghĩa mới lập thành tiểu phiền não thì các tâm sở khác không có đủ năm nghĩa sẽ không được lập. Nay chỉ y theo một nghĩa phế lập của luận này, pháp tiểu phiền não địa có mười tức là “chỉ có tu sở đoạn, ý si tương ưng”. Hai pháp mạn, nghi tuy thuộc duy ý si nhưng không phải duy tu đoạn; ác tác tuy duy tu đoạn nhưng chẳng phải chỉ có ý si. Các tâm sở khác đều không thuộc duy tu sở đoạn và duy ý si nên không gọi là pháp tiểu phiền não địa.

“Luận chép” cho đến “phân biệt nên rộng”. Trong văn xuôi gồm hai phần: Giải thích: tiểu phiền não chỉ ra ở dưới và tổng kết hiển dư. Đây là giải thích tiểu, đồng với giải thích ở dưới, mười pháp như phẫn, v.v... được gọi tên cùng loại như thế. Luận Chánh lý quyển mười một khi giải thích chữ “loại” của bài tụng đã cho rằng chữ này bao gồm nghĩa bất nhẫn, bất lạc, phẫn phát v.v...

Nếu theo luận này thì trong tiểu phiền não lại có nói bất nhẫn, v.v... phẩm Tạp sự thứ chín trong Pháp uẩn túc luận, lại có nói năm sáu hàng các tiểu phiền não khác nhưng không kể hết ở đây.

Hỏi: Các luận có nói, vì sao luận này không nói?

Giải thích: các luận đều có đặt các tên gọi khác nhưng nếu nói về thể tánh thì đều thuộc mười pháp như phẫn v.v... của luận này. Như bất nhẫn, bất lạc của luận Chánh lý tức thuộc về tật, thuộc về phẫn phát phẫn các tên khác của Túc Luận Pháp Uẩn tùy theo thể loại đều thuộc về mười pháp này. Lại giải thích: Tùy theo quá nhiều hoặc quá ít tên gọi khác nhau của phiền não cho nên số mục đâu có chắc chắn. Nếu nói mười là nói theo hiển tướng, có khi lại nói rất nhiều là nói theo sự biệt. Các luận khác đã kể ra quá nhiều, không thể nào hạn định được số mục.

21. Các pháp khác là bất định:

“Đã nói như thế” cho đến “pháp tầm, tư v.v...” là tổng kết, nói các pháp khác là bất định. Không thuộc năm địa gọi là bất định; sở y của bất định gọi là bất định địa. Các pháp thuộc bất định địa gọi là bất định địa pháp. “Đẳng” là chỉ cho tham, sân. Mạn, nghi, đây là pháp bất định địa nhân đang giải thích năm địa nên nói luôn các pháp này. Theo luận Bà-sa, trong pháp bất định có thêm một pháp nữa gọi là Bố. Vì thế luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: Ngủ nghỉ, ác tác, bố và các tâm tầm,

tứ. Bà-sa quyển bảy mươi lăm chép: Các nhà phê bình cho rằng lẽ ra có thuyết này nên kể thêm một pháp nữa gọi là bố vì có một tâm sở tương ưng với tâm và có tự tánh riêng gọi là Bố. Đây là tâm sở được bao gồm trong các pháp còn lại cùng loại chứ không thuộc các pháp phiền não đã được kể tên. (Luận này cho rằng bố chỉ có ở cõi Dục; cõi trên nói bố là đối với yếm) mà nói Bố. Luận Bà-sa quyển bảy mươi lăm chép: "Hỏi: Nếu vậy yếm và bố có gì khác nhau? Đáp: Khắc tên, tức pháp kia gọi là yếm, pháp này gọi là Bố. Tôn giả Thế Hữu nói rằng bố chỉ có cõi Dục nhưng yếm có ở cả ba cõi. Lại nói bố thuộc phẩm phiền não, yếm thuộc phẩm thiện căn. Lại nói rằng: Bố có cả nhiễm ô, vô phú vô ký, còn yếm chỉ là thiện. Đại đức nói rằng: đối với việc suy hao, thâm tâm muốn được xa lìa nên gọi là Bố; sau khi đã lìa xa, thâm tâm nhàm chán nên gọi là yếm. Đó là những sự khác nhau của bố và yếm. (Tuy có bốn thuyết nhưng không có lời bình).

Hỏi: Như vậy Bà-sa có nói về bố, vì sao luận này lại không?

Giải thích: Luận này y theo hiển nên đối với pháp bất định chỉ nói về tám loại mà không nói bố; hoặc có thể được bao gồm trong chữ "đẳng"; hoặc ý các luận đều khác nhau.

Hỏi: Các pháp tâm sở được đối với nhau để dịch tên, vì sao ở đây có khi dịch, có khi không?

Giải thích: Xem trong kinh luận, tâm sở có số mục khi nhiều khi ít nên khó lập thành một chuẩn mực chắc chắn, nếu dẫn tất cả để đối với nhau mà phế lập thì thành lộn xộn, nên nay chỉ y theo luận này dựa vào hiển tướng để phế lập. Gồm có bốn mươi sáu loại, từ mười pháp đại địa cho đến tám pháp bất định. Trong số này, mười pháp đại địa và tầm, tứ, ngủ nghỉ, ác tác có cả ba tánh hoặc hai tánh cho nên mười bốn pháp này không dịch tên riêng. Trong ba mươi hai pháp còn lại đều có hai thứ:

1) Phẩm Tịnh, có mười pháp như tín v.v...

2) Phẩm Nhiễm có hai mươi hai pháp là sáu pháp đại phiền não địa, hai đại bất thiện địa pháp, mười pháp tiểu phiền não địa và tham, sân, mạn, nghi. Ở phẩm nhiễm, pháp nào thuộc chung năm đoạn và khắp sáu thức thì được chánh có ở thành tịnh phẩm; nếu không khắp năm đoạn và khắp sáu thức tức chỉ là phụ chuyển mà không phải chánh chuyển nói chung năm uẩn, khắp sáu thức là chánh chuyển: Gồm có mười pháp là sáu đại phiền não, hai đại bất thiện, và tham, sân. Trong sáu đại phiền não, chuyển si thành vô si, vô si là tuệ của pháp đại địa; trong pháp đại thiện địa, không lập vô vi. Chuyển buông lung thành không buông lung, biếng nhác, thành tinh tấn, bất tín thành tín, hôn trầm

thành khinh an, trạo cử thành xả. Trong hai bất thiện địa pháp, chuyển vô tàm thành tàm, vô quí thành quí. Chuyển tham thành vô tham, sân thành vô sân. Trong pháp tiểu phiền não địa, tuy hại không chung năm đoạn và khắp sáu thức nhưng vẫn được chuyển vì quá mạnh, não loạn Bồ-tát, chướng ngại Bồ-đề. Khi Bồ-tát sắp chứng Vô thượng Bồ-đề nhưng vẫn khởi dục, nhuế và hại giác. Vì quá mạnh nên pháp này mới được chuyển riêng. Chín tiểu phiền não còn lại và mạn, nghi đều không có đủ hai nghĩa nên chỉ phụ chuyển chứ không phải chánh chuyển, tức chín tiểu phiền não và nghi không chung năm đoạn và đều không khắp sáu thức; mạn tuy chung năm đoạn nhưng lại không khắp sáu thức. Mười một loại chỉ thuộc phụ chuyển nói chung có hai: môn đẳng lưu và môn hành tướng tương tợ. Nói y theo tánh chất Đẳng lưu để chuyển đổi là chỉ cho quả đẳng lưu của phiền não căn bản. Niệm, hận, tật là sân đẳng lưu, được chuyển thành vô sân; não là kiến thủ đẳng lưu, được chuyển thành chánh kiến, chánh kiến thuộc tuệ trong pháp đại địa, vì thế không lập riêng trong pháp đại thiện địa. Phú thuộc tham đẳng lưu và được chuyển thành vô tham, hoặc thuộc si đẳng lưu và được chuyển thành vô si, vô si chính là tuệ nên không lập riêng trong đại thiện địa. San, cuống, kiêu thuộc đẳng lưu của tham và được chuyển thành vô tham; siểm thuộc đẳng lưu của các kiến, năm kiến thành chánh kiến, chánh kiến lại chính là tuệ nên ở đại thiện địa không lập. Y theo môn đẳng lưu thì chỉ có thể chuyển được chín pháp. Hai phiền não căn bản là mạn, và nghi chẳng phải Đẳng lưu nên không chuyển riêng. Hại tuy thuộc sân đẳng lưu nhưng vì tác động quá mạnh nên chuyển riêng, đã được giải thích ở trên. Nói theo hành tướng tương tợ để chuyển đổi, như phẫn, hận, tật và não có hành tướng tương tợ với sân nên được chuyển thành vô sân; nếu phú thuộc đẳng lưu của tham thì tương tợ hành tướng với tham và được chuyển thành vô tham, nếu thuộc đẳng lưu của si thì cũng tương tợ hành tướng của Si và được chuyển thành vô si, tức thuộc về tuệ. Hai thứ san, cuống tương tợ hành tướng của tham nên được chuyển thành vô tham; siểm là siểm khúc, khúc là ngay thẳng, ngay thẳng là cả, cho nên Túc Luận Phẩm Loại quyển hai chép: Thân ngay thẳng tâm ngay thẳng, Kiêu và mạn: Kiêu là tự ngạo; mạn là khi người, bất kính sư trưởng. Nếu không có tâm kiêu mạn thì cung kính, kính tức là tầm, được chuyển thành tàm. Nghi là do dự không chắc chắn; nếu có công năng chánh quyết tức là tuệ, nên gọi là được chuyển thành tuệ; hại tuy tương tợ với sân nhưng vì quá mạnh nên được chuyển riêng, như đã giải thích ở trước.

22. Nói chắc chắn câu sinh:

"Trong đây lẽ ra nói" cho đến "chắc chắn câu sinh": dưới đây là phần hai của toàn văn; nói chắc chắn câu sinh, gồm: câu sinh cõi Dục câu và sinh cõi trên. Dưới đây là phần câu sinh cõi Dục, đạt câu hỏi trước khi dẫn tụng.

"Tụng chép" cho đến "nếu có đều tăng nhất", là trong tụng đáp, gồm: Câu đầu nêu chung hai pháp tầm, tứ; ba câu kế nói về thiện phẩm câu sinh; bốn trường hợp kế là nói về bất thiện câu sinh; hai câu kế nói về vô ký câu sinh; hai câu cuối nói về khắp tăng ngủ nghỉ.

"Luận chép" cho đến "và vô phú vô ký" đây là nêu chung phẩm, Hiển Tâm có năm.

Hỏi: Y theo văn tụng ở trước thì bất thiện ba kiến được nói chung với vô minh bất cộng, vì sao trong văn xuôi lại thuộc về các phiền não khác?

Giải thích: Trong văn tụng ba kiến bất thiện có số lượng đồng với bất cộng cho nên hợp kết văn xuôi chia làm năm phần riêng nên bất thiện ba kiến thuộc về các phiền não còn lại.

"Nhưng tâm cõi Dục" cho đến "đến hai mươi ba" là giải thích câu tụng đầu. Rất dễ hiểu được số lượng của tâm thiện câu sinh. Đối với tâm sở, hai tánh chất tùy tùng và tự lực đối nhau sai khác cho nên lập thành bốn trường hợp để giải thích. Tùy tùng là tùy tha khởi; tự lực là tự sinh khởi riêng.

Câu thứ nhất: Tùy tùng chẳng phải tự lực, có hai mươi chín pháp. Tức là chín pháp còn lại trừ tuệ trong mười Pháp đại địa, mười đại thiện địa, năm pháp thuộc đại phiền não tức là trừ vô minh, hai đại bất thiện địa và tầm tứ, ngủ nghỉ. Hỏi: Nếu ngủ nghỉ thuộc tùy tùng chẳng phải tự lực, vì sao luận Bà-sa quyển năm mươi nói rằng: "Ngủ nghỉ, ác tác tuy độc lập nhưng không lìa nhau". Y theo văn luận ấy ngủ nghỉ có thể độc lập, vì sao lại nói chẳng phải tự lực? Giải thích: Bà-sa nói độc lập là y theo sự không tương ưng của ngủ nghỉ đối với tham v.v... phẫn v.v... nhưng lại tương ưng với thiện, vô phú vô ký. Như vô minh khi không tương ưng với tham v.v... phẫn v.v... thì gọi là vô minh bất cộng. Nay trong lập bốn trường hợp ngủ nghỉ thuộc phi tự lực và dựa vào không có tướng khởi tự lực riêng, như tầm, tứ v.v... nên nói là thuộc về câu đầu. Lại giải thích: Bà-sa ý nói tất cả ngủ nghỉ đều độc lập và tham v.v... đều thuộc tùy tùng và sinh khởi từ vị trí của ngủ nghỉ. Nếu giải thích như vậy thì thuộc câu thứ hai. Lại giải thích: Ngủ nghỉ có cả hai thứ, nếu tương ưng với tham v.v... phẫn v.v... thì thuộc tùy tùng; nếu tương ưng

với thiện, vô phú vô ký thì thuộc tự lực vì Bà-sa chỉ nói “tuy cũng độc lập” mà không nói “chẳng có tùy tùng”. Nếu giải thích nguyên văn thì thuộc câu thứ ba. Lại giải thích: Đây là quan niệm của các luận sư khác, không cần giải thích.

Câu thứ hai: Tự lực chẳng phải tùy tùng, có mười lăm pháp, là mười tiểu phiền não và ác tác, tham, sân, mạn, nghi.

Câu thứ ba: Vừa tùy tùng vừa tự lực, có hai pháp, đó là tuệ và vô minh. Nếu Tuệ thuộc năm kiến tức là tự lực, nếu tương ưng với ba tánh thì thuộc tùy tùng. Vô minh không tương ưng với tham v.v... phẫn v.v... ác tác lẽ ra gọi là tự lực; nếu tương ưng với chín phiền não như tham, v.v... mười phiền não như phẫn v.v... và ác tác thì gọi là tùy tùng.

Câu thứ tư: là các pháp nằm ngoài ba trường hợp trên.

“Ác tác là gì” là hỏi.

“Thể sở tác” của ác cho đến “nói là bất tịnh” là đáp. Thể của điều làm ra mà không vừa ý gọi là ác tác. Ác tác là cảnh sở duyên. Thể tức là cảnh được nhớ lại. Lại giải thích: Nói thể là nói sự. Sự không vừa ý điều đã làm gọi là ác tác. Đây là phần chánh giải thích ác tác. Nên biết rằng trong trường hợp này khi duyên với pháp ác tác, tâm có tánh chất nhớ lại gọi là ác tác. Đây là dựa vào sở duyên để đặt tên. Như duyên với môn không giải thoát, tự thể chính là định nhưng lại gọi là không tức là dựa vào sở duyên để đặt tên, cũng như quán bất tịnh, có thể tánh là vô tham nhưng lại gọi là bất tịnh vì dựa vào sở duyên để đặt tên.

23. Nói về ác tác:

“Lại thấy thế gian” cho đến “nói là ác tác” là thứ hai giải thích: nhớ lại được gọi là ác tác, vì dựa vào sở y để đặt tên. Ác tác chính là sở y của nhớ lại tức nói ác tác là để chỉ cho pháp năng y là nhớ lại. Cũng như khi nói thôn, ấp v.v... đều nhóm họp lại, tức nêu ra sở y là thôn, ấp, v.v... để chỉ cho những người sống ở các nơi đó.

“Lại đối với quả thể” cho đến “gọi là túc tác nghiệp” là thứ ba giải thích: Ác tác là nhân, nhớ lại là quả. Vì có việc ác tác nên mới có nhớ lại. Nay nói nhớ lại gọi là ác tác tức dựa vào thể của quả để giả lập tên của nhân, như khi nói sáu xúc xứ quả tức chỉ cho nhân của tác nghiệp đời trước, sáu xứ sở y của xúc chính là sáu căn như nhãn v.v...

“Nếu duyên theo việc chưa làm làm sao gọi là ác tác: là hỏi Duyên việc đã làm có thể gọi là ác tác nhưng nếu duyên việc chưa làm, thì sao có thể gọi là ác tác?

“Đối với việc chưa làm” cho đến “là ngã ác tác” là giải thích. Đối với việc chưa làm cũng gọi là tác, như nhớ lại rằng trước đây ta chưa

làm những việc đã được phát nguyện lúc thọ giới đều thuộc ác tác. Như vậy duyên các việc chưa làm cũng gọi là ác tác tức cũng từ cảnh mà đặt tên.

"Vì sao ác tác mà nói là thiện" là hỏi.

"Nghĩa là đối với thiện ác" cho đến "hai xứ mà khởi" là đáp: là Đối với việc thiện lại không làm, với việc ác lại làm nên sinh tâm nhớ lại gọi là thiện ác tác. Trái với thiện ác tác là bất thiện ác tác, tức đối với việc thiện thì làm, với việc ác thì không làm tâm nhớ lại tánh. Hai thứ ác tác thiện và bất thiện này đều dựa vào hai xứ để khởi. Vì thế Bà-sa quyển 37 chép: "Ở đây ác tác có bốn trường hợp:

1) Ác tác là thiện, tức sinh khởi ở chỗ bất thiện.

2) Ác tác là bất thiện, tức sinh khởi ở chỗ thiện xứ.

3) Ác tác là bất thiện, tức sinh khởi ở chỗ thiện.

4) Ác tác là bất thiện, sinh khởi ở chỗ bất thiện.

24. Nói về vô minh bất cộng

"Đối với bất thiện" cho đến "là tầm và tứ" là thứ hai: Nói về vô minh bất cộng, rất dễ hiểu.

"Thế nào gọi là bất cộng tâm phẩm" là câu hỏi

"Nghĩa là tâm phẩm này" cho đến "phiền não tham đẳng" là đáp: Tâm phẩm này chỉ có vô minh, không có các phiền não căn bản như tham v.v... các tiểu phiền não như phẫn v.v... và ác tác nên gọi là bất cộng tự lực khởi. Nếu giải thích như vậy, thì vô minh bất cộng chỉ thuộc về thấy thì dứt; nếu tương ưng với vô minh như tham v.v... phẫn v.v... và ác tác thì không gọi là bất cộng vì thuộc tha lực khởi. Nếu theo luận Chánh lý trongphần giải thích vô minh bất cộng thì không tương ưng với các phiền não căn bản như tham v.v... gọi là bất cộng, hay còn gọi là độc đầu vô minh; và tương ưng với vô minh ác tác như phẫn v.v... đều gọi là bất cộng. Nếu giải thích như thế thì vô minh bất cộng sẽ chung với kiến đoạn và tu đoạn, cho nên luận Chánh lý quyển mười một chép: Do đó ác tác thuộc về bất thiện, chỉ câu hữu với vô minh và nếu là bất cộng thì phẫn v.v... cũng như vậy, nếu theo giải thích của Chánh lý về bất cộng thì vô minh bất cộng có hai mươi mốt pháp câu sinh. Luận Bà-sa quyển ba mươi tám có hai giải thích về vô minh bất cộng:

1) Giải thích ý không tương ưng với tham v.v... phẫn v.v... tự lực sinh khởi gọi là bất cộng, chỉ thuộc kiến sở đoạn vì chỉ tương ưng với phẫn v.v... thuộc tu sở đoạn, tức không phải tự lực khởi nên không gọi là bất cộng.

2) Không tương ưng với các phiền não căn bản như tham v.v...

đều gọi là bất cộng. Nên biết tức là phẫn v.v... tương ưng và độc đầu khởi. Nếu giải thích như vậy thì chung với kiến đoạn, tu đoạn. Luận này đồng với giải thích trước của Bà-sa; luận Chánh lý đồng với giải thích sau của Bà-sa mỗi bên y theo một nghĩa để giải thích bất cộng nên đều không trái nhau, nên biết các luận nói vô minh bất cộng, chỉ thấy đoạn của kiến sở là y theo giải thích dầu, nếu nói thuộc tu sở đoạn là y cứ theo giải thích sau.

"Đối với bất thiện kiến" cho đến "hoặc giới cấm thủ": dưới đây là thứ ba, nói về tương ưng với các phiền não khác trong năm phẩm, tức nói ba kiến bất thiện, hai mươi pháp câu sinh.

"Đối với bốn bất thiện" cho đến "thêm phẫn v.v... tùy một: là nói về bốn hoặc, phẫn v.v... hai mươi mốt pháp câu sinh.

"Bất thiện ác tác" cho đến "thứ hai mươi mốt: là nói bất thiện ác tác, hai mươi mốt pháp câu sinh. Bất thiện ác tác là tự lực khởi nên không tương ưng với tham v.v... phẫn v.v... chỉ tương ưng với vô minh.

"Nói lược về bất thiện" cho đến "có hai mươi mốt": lược kết bốn tiết phiền não bất thiện trước khi nói về vô ký. Bất thiện ác tác thuộc về mười triền nên thuộc về tùy phiền não.

25. Nói về vô ký:

"Nếu đối với vô ký" cho đến "nên biết giải thích" như trước là phần bốn, đối với năm phẩm, nói về hữu phú vô ký tâm sở câu sinh. Có công năng che lấp, hoặc bị si phú, gọi là hữu phú. Vì tác động quá nhẹ, không có thắng dụng của hữu ký, không có công năng cảm quả, nên gọi là vô ký.

"Đối với các vô ký khác" cho đến "tầm tư bất định" đây là thứ năm: nói về vô phú vô ký tâm sở câu sinh. Không có công năng che lấp hoặc vô si phú nên gọi là vô phú, không có thắng dụng của hữu ký và không thể cảm quả nên gọi là vô ký. Luận Chánh lý chép: Các tâm vô ký thuộc chỗ công xảo v.v... dường như mạnh mẽ nhưng thật ra không đúng lý để khởi gia hạnh nên không có cần, lại phi nhiễm ô nên không phải biếng nhác. Về các trường hợp không có tín, bất tín phải suy luận như trên để biết.

Hỏi: Vì sao ác tác không có vô ký?

Đáp: Chánh luận lý quyển mười một chép: ác tác có cả thiện, bất thiện mà không có vô ký, là vì thuận theo ưu hành, lìa tham dục, không được thành tựu nên pháp vô ký không có những việc như thế. Nhớ lại những việc như ta biết làm gì vào lúc này khi chưa tiêu hóa mà lại đòi ăn, ta cần gì vẽ ở bức tường này. Các tâm thuộc loại như thế cho đến khi

chưa tiếp xúc với ưu căn, mà chỉ biết lặng lẽ quán sát các pháp ác tác chưa sinh; nếu tiếp xúc ưu căn thì khởi ác tác. Lúc đó ác tác sẽ đồng với ưu căn nên nói là ác tác có các tướng như thế, là tâm phẩm khiến cho tâm ưu sầu ác tác; nếu lìa ưu căn thì pháp nào có thể khiến cho tâm trở nên sầu muộn. (Giải thích: Lặng lẽ quán sát chính là tuệ).

Các sư “phương Ngoại” cho đến “tâm sở câu khởi”. Mười hai pháp được kể ra trước đây thuộc chủ trương của các luận sư ở Ca-thấp-di-la, nay các luận sư Ấn-độ nói có mười ba pháp. Vì thế luận Chánh lý chép: Có thuyết cho rằng ác tác cũng có cả vô ký; ưu căn giống như hỷ căn, không phải chỉ thuộc hữu ký. Như vậy các pháp tương ưng sẽ có mười ba tâm sở câu khởi. (Đây chẳng phải nghĩa đúng).

“Nên biết ngủ nghĩ” cho đến như ví dụ nên biết là giải thích hai câu dưới. Nếu biết rằng ngủ nghỉ không trái với năm thứ tâm phẩm đã nói ở trước đều tăng thêm một pháp. Nói ngủ nghỉ có cả ba tánh là y theo mộng; lúc không nằm mộng thì chỉ thuộc vô ký.

“Đã nói cõi Dục” cho đến “trên gồm dứt cả từ: dưới đây là thứ hai: Y theo cõi trên để nói, kết thúc câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “như cõi Dục nói” là giải thích hai câu trên: Nhờ có định tư nhuận nên không có pháp bất thiện, phiền não tham, v.v... nên không phải bất thiện; không có ưu căn nên không có ác tác; không có đoạn thực nên không có ngủ nghỉ; các pháp khác giống như cõi Dục.

“Trung gian tĩnh lự” cho đến như trước có đủ: là giải thích hai câu dưới. Cõi trên dần dần nhỏ nhiệm, dần dần xa lìa tai họa nên ở trung định dứt trừ tầm. Đến nói trên lại dứt trừ thêm tứ. Từ nhị định trở lên không có các pháp tương y, vương, thần v.v... lại tách biệt nhau nên không có siểm, cuống; các pháp khác đều có đủ như trước.

26. Dẫn kinh chứng minh:

“Kinh nói siểm cuống” cho đến “khiến trở về hỏi Phật” là dẫn kinh chứng minh thành tựu. Kinh nói siểm, cuống bắt đầu từ cõi Dục cho tới Sơ định Phạm thiên. Vì có khác nhau về thứ lớp giữa vua, tôi v.v... lại thêm sự giúp sức của các pháp tương y nên mới có siểm, cuống. Từ nhị định trở lên cho đến hữu đảnh vì không có sự khác biệt về thứ lớp của vua, tôi v.v... nên không có siểm, cuống; từ đó biết rằng Sơ định mới có siểm, cuống. Như Phật khi còn ở rừng Thệ-đa thành Thất-la-phiệt; lúc đó có vị Tỳ-kheo tên Mã Thắng, là bậc A-la-hán, vì nghĩ rằng “các bốn đại chủng đến giai vị nào mới tận diệt được”, không còn sót nên đã nhập thắng định, tức dùng định tâm biến mất giữa rừng Thệ-đa. Sau

đó, hiện ra giữa chúng Tứ thiên đại vương, xuất định hỏi các vị trời về bốn đại chủng đến gia vị vào mới tận diệt, được vô dư. Các vị trời đều trả lời không biết. Sau đó đã đi khắp sáu tầng trời cõi Dục cho đến tầng trời Tha hóa tự tại vị này lại thưa hỏi Phạm chúng, muốn đến cõi Phạm Thế nhập định thù thắng lại dùng tâm định biến mất ở cung trời Tự tại để lên tầng trời Phạm chúng, xuất định hỏi lại câu hỏi trên. Phạm chúng đều trả lời chúng tôi không biết. Sau đó, lên cõi Đại Phạm thiên tìm hỏi Đại Phạm vương. Lúc đó, Đại Phạm vương đang ở giữa đại chúng, bất ngờ bị tỳ-kheo Mã Thắng chất vấn không biết phải làm thế nào đành tùy tiện dựa vào bốn tĩnh lự căn bản, vị chí, trung gian, không xứ để trả lời rằng chính lúc dứt hết các phiền não thuộc tĩnh lự thứ tư cũng là lúc các bốn đại chủng rốt ráo không còn trói buộc, chứ không phải ở quả diệt định nào khác. "Tùy tiện dối trá, tự tâng bốc mình" là chỉ cho Đại Phạm vương vẫn còn tâm sở cuống; "nói lời nịnh hót hổ thẹn khi chia tay" là chỉ cho tâm sở siểm. Trên đây chỉ lược kể như vậy, các chi tiết đều có nói đến trong luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi chín.

Hỏi: Cõi Đại phạm v.v... này có gì khác nhau?

Giải thích: Bậc cao quý nhất trong Phạm chúng gọi là Đại Phạm, thống nhiếp tất cả đều được Tự tại, có công năng tạo ra khí thế gian gọi là tác giả, có khả năng giáo hóa hữu tình thế gian nên gọi là Hóa giả; nói "sinh giả" là nhằm giải thích chữ tác giả ở trên, nói lại ý nghĩa của "tác" tức công năng sinh khởi khí thế gian gọi là tác; từ "Dưỡng giả" trở xuống là giải thích chữ Hóa giả, nói lại ý nghĩa của "Hóa", tức thường dưỡng dục hữu tình thế gian, là cha của tất cả hữu tình nên gọi là Hóa giả. (Chú thích: Đây là đại ý phần giải thích của luận Bà-sa và Chánh lý).

Hỏi: Mã Thắng khi đến gặp Đại Phạm vương có hóa thân hay không? Trong một niệm có được bao nhiêu quả chung đi với nhau?

Giải thích: Mã Thắng vận thân đến Sơ định tức hóa thành thân ở cõi đó vì thế mới nắm tay Đại Phạm vương, nếu không hóa thành thân thô sắc cõi Dục thì không thể nắm tay. Nên biết vận thân và hóa quả thần cảnh thông trước phải để lại hóa thân, rồi mới khởi Thiên nhãn thấy sắc của cõi đó, hoặc khởi thiên nhĩ để nghe thanh của cõi đó. Hai thông cùng khởi nên gọi chung là trong một niệm có chứa hai pháp chung, cho nên luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi chép: "Hỏi: Một niệm khởi được bao nhiêu quả chung? Đáp: vì có dục nên khiến không lưu hóa sự, Thiên nhãn thiên nhĩ, không có bỉ đồng phần, kia nói một niệm chỉ khởi một quả chung, nghĩa là năm thông tùy bất cứ một thông

nào. Các hiểu muốn cho có lưu hóa sự, Thiên nhãn, thiên nhĩ, không có bỉ đồng phần kia nói một niệm khởi được hai quả chung, ở đây ý chỉ cho quả thần cảnh thông và một trong bốn thông còn lại; các hữu muốn khiến có lưu hóa sự, Thiên nhãn thiên nhĩ, có đồng phần thì một niệm khởi được bốn quả chung, quả thần cảnh thông, Thiên nhãn, thiên nhĩ và một trong số hai thông còn lại, tức tha tâm thông và túc trụ tùy niệm thông; vì hai quả chung này có cảnh giới khác nhau nên không có câu khởi. Nếu nói như vậy thì biết rằng giải thích thứ hai mới đúng lý vì hóa sự đã có thể lưu Thiên nhãn thiên nhĩ không có đồng phần kia, phải đến khi khởi dụng mới được hiện tiền.

27. Nói về sự sai khác và tương tợ:

"Đã nói như thế" cho đến có "chút sai khác" dưới đây là phần ba của toàn chương: nói về sự sai khác và tương tợ. Thể tánh khác nhau nhiều, tương đồng ít vì thế khi nói về sự sai khác đều có bốn cặp. Dưới đây nói về hai cặp đầu, đặt câu hỏi trước khi dẫn văn tụng. Phần câu hỏi lại chia ra chung và riêng, đây là hỏi chung.

"Vô tàm vô quý" cho đến "khác nhau thế nào" là câu hỏi riêng".

"Tụng chép" cho đến "chỉ có cõi Dục, cõi Sắc" là tụng đáp, hai câu đầu nói về vô tàm, vô quý và hai câu sau nói về ái, kính.

""Luận chép" cho đến "đối pháp sở dịch". Các công đức là chỉ cho giới, định v.v... người hữu đức là chỉ cho sư trưởng v.v... Bốn pháp như vô kính v.v... đều nói lên không kính trọng, vô kính, đối với cả hai cảnh trước, vô kính vô sùng đối với các công đức, vô kính đối với người có đức; hoặc vô kính đối với người có đức, vô sùng đối với các công đức vô kính đối với các công đức. Vô sở kỵ nạn, vô sở tùy thuộc, đều chỉ cho cả hai cảnh trên;, vô sở tùy thuộc đối với hữu đức. Tất cả các trường hợp trên gọi là vô tàm, tức là hai pháp kính, tàm đối nhau vì lấy kính, tàm làm thể.

"Vi các thiện sỹ" cho đến có "công năng sinh bố" là giải thích vô quý. Tội là tội nghiệp. Đối với tội không thấy được quả đáng sợ có thể chiêu cảm nên gọi là vô quý. Ở đây nói "bố" là chỉ cho quả không đáng ưa, thường gây ra sự lo sợ nên gọi là Bố.

"Bất kiến bố ý nói" cho đến "danh bất kiến bố" là vặn hỏi của ngoại nhân: Nói không thấy sợ là hàm ý gì? Giải thích: Nếu thấy tội quả đáng sợ mà không sợ thì gọi là bất kiến bố; nếu không thấy tội quả đáng sợ cũng gọi là bất kiến bố. Lại giải thích: Thấy tội mà không sợ gọi là bất kiến bố. Trong câu hỏi này nếu chữ "bố" thuộc tâm thì khi duyên

cảnh khiếp sợ mà không thấy được quả báo đáng sợ của tội thì gọi là bất kiến bố, nếu "bố" thuộc cảnh thì chỉ cho quả đáng sợ.

"Nếu thế thì có lỗi gì" là luận chủ đáp chung.

"Hai lỗi câu hữu" cho đến "nên hiển bày vô minh" là chỉ trích của người ngoài: Thấy tội quả đáng sợ mà không sợ gọi là bất kiến bố, lẽ ra hiển bày trí tuệ. Trí tuệ thì là tà kiến, dùng tà kiến này bác bỏ nhân quả. Cho nên luận Chánh lý chép: lẽ ra hiển bày tà kiến. Nếu không thấy quả đáng sợ của tội kia thì gọi là bất kiến bố lẽ ra phải hiển bày vô minh vì vô minh không biết khiếp sợ. Lại giải thích: Nếu thấy tội mà không sợ, lẽ ra nên hiển bày tà kiến. Nếu không thấy được tội quả đáng sợ là thuộc về vô minh.

"Lời này bất nói về kiến và bất kiến" là Luận chủ đáp, nói "bất kiến bố" này không phải để chỉ cho tà kiến và vô minh.

Cái gì bày: là người ngoài lại nêu.

"Ở đây nói về hữu pháp" cho đến "gọi là vô quý" là luận chủ đáp: Hiển bày ở đây có pháp vô quý, là tùy phiền não, là hai nhân của tà kiến, vô minh kia. Cho nên luận Chánh lý chép: Thường làm nhân gần cho hiện hành vô trí, tà trí gọi là vô quý.

28. Nêu giải thích khác:

"Có Sư khác nói" cho đến "gọi là vô quý" là nêu giải thích khác: Sư này y theo tánh chất vô sỉ của tự tha để nói về hai khác biệt.

"Nếu thế thì hai pháp này cho đến làm sao điều khởi" là vặn hỏi: Vô tàm và vô quý nếu do tự tha biệt quán thì làm sao đều khởi?

"Không nói hai pháp ấy" cho đến "nói là vô quý" là giải thích của các luận sư khác: Không nói về hai vô tàm, vô quý, khởi cùng một lúc vì vô tàm biệt quán tự là vô quý biệt quán tha. Nhưng có vô sỉ khi quán tự thâncó tác dụng mạnh mẽ nên gọi là vô tàm, lúc quán tự thân cũng có vô quý khi quán tự thân có công dụng yếu kém, lại có vô sỉ. Khi quán tha thân, tánh chất vô sỉ có tác dụng tăng thạnh nên nói là vô quý, lúc đó tuy cũng có vô tàm, nhưng tác dụng quá yếu. Lại luận Chánh lý chép: Gây tội khi chỉ có mình một không biết hổ thẹn gọi là Vô tàm, khi có người khác gọi là Vô quý rộng như trong luận ấy có giải thích. Luận Bà-sa quyển ba mươi bốn cũng có nói rộng về hai thứ sai khác nhưng không thể nói đủ.

"Tàm quý sai khác" cho đến "gọi là quý": giải thích tàm quý, nên biệt ngược với hai giải thích trên trước nói tàm, quý, vô tàm vô quý tức như ở sau sẽ nói là chỉ cho đoạn văn này.

"Đã nói vô tàm" cho đến "dứt trừ ba tướng trước": dưới đây là nói

sự sai khác giữa ái và kính. Ái là ái lạc, lấy tín làm thể. Tuy nhiên nếu nói rộng ra thì ái có hai thứ: Hữu nhiễm là tham và vô nhiễm là Tín. Đối với tín cũng vậy, gồm nhẫn hứa tướng, hoặc gọi tín khả, khác tên nhưng cùng nghĩa; và nguyện lạc tướng, hoặc gọi tín lạc, hoặc gọi tín ái, khác tên nhưng cùng nghĩa. Do sự rộng hẹp khác nhau giữa tín, ái nên chia thành bốn trường hợp.

Câu thứ nhất: Hữu tín phi ái tức loại tín duyên khổ tập, nhẫn hứa khổ tập có tín loại đầu nên nói là hữu tín; các pháp hữu lậu chẳng đáng ưa thích, không có loại tín sau nên gọi là phi ái.

Câu thứ hai: Hữu ái phi tín là các ái nhiễm ô, duyên vợ con v.v... khởi ái nhiễm ô, có ái loại đầu nên nói là hữu ái, vì thuộc nhiễm ô nên nói là phi tín.

Câu thứ ba: Hữu tín hữu ái, là loại tín duyên theo diệt đạo, chấp nhận diệt đạo, có tín thứ nhất nên nói là hữu tín; pháp vô lậu thuộc khả ái lạc, có tín loại sau nên nói là hữu ái. Nên biết trong đây duyên diệt, đạo tín bao gồm cả hai thứ.

Câu thứ tư: Ngoại trừ ba trường hợp trên.

29. Các thuyết không phải nghĩa đúng:

“Hữu thuyết tín giả” cho đến “nên ái chẳng tín” là nói về các thuyết không phải nghĩa đúng cho rằng nhẫn hứa, ái lạc không đồng thời nên chỉ có ái phi tín.

“Kính là kính trọng” cho đến “duyên diệt đạo tàm” là giải thích riêng về kính, tàm. Tàm có nghĩa rộng, kính có nghĩa hẹp nên chỉ lập hai trường hợp :

Câu thứ nhất là Hữu tàm phi kính tức loại tàm duyên khổ tập, khi thiện tâm khởi thì có tàm sỉ nên nói có tàm; pháp hữu lậu không đáng tôn trọng, cho nên vô kính, cho nên duyên khổ tập, tàm mà chẳng phải kính.

Câu thứ hai: Hữu tàm hữu kính là khi làm duyên theo diệt đạo, duyên theo diệt đại kia thiện tâm sinh khởi, có tàm sỉ nên nói là hữu tàm; pháp vô lậu đáng được tôn trọng nên nói là hữu kính, nen tàm duyên theo diệt đạo là thuộc về kính.

“Có người nói kinh” cho đến “cho nên kính chẳng phải tàm” là nêu nghĩa chẳng Chánh lý quyển mười một bác bỏ Sư này rằng: “Chủ trương trên lẽ ra chấp nhận dù không tàm sỉ mà vẫn khởi tâm cung kính, vì đã chấp lúc trước khởi kính chưa có tàm sỉ, lẽ ra không có mà năng khởi cung kính nếu nói lúc kính đã có tàm sỉ thì không nên cho rằng nhờ kính khởi trước nên tàm sỉ mới sinh; nếu nói lúc kính chẳng phải không

có tàm sỉ, nhưng kính mà chẳng phải tàm, thì cũng thành phi lý, vì nói kính phi tàm mà không nhờ chứng minh.

“Đối với cảnh sở duyên” cho đến “trừ ba tướng trước”: Là y theo cảnh sở duyên để nóivề sự sai khác của bốn trường hợp hữu vô, ái kính:

Câu thứ nhất: Hữu ái vô kính tức đối với vợ, con v.v... thì tham nhiễm nên có nhiễm ô ái, không đáng tôn trọng nên nói là vô kính.

Câu thứ hai: Hữu kính vô ái tức đối với thầy, của người khác v.v... là bậc đáng tôn trọng nên nói là hữu kính; không có yêu thích nên nói là vô ái.

Câu thứ ba: Hữu ái hữu kính đối với thầy, mình v.v... là bậc đáng kính mến mộ nên nói là hữu ái, thuộc vô nhiễm ô đáng được tôn trọng nên nói là hữu kính.

Câu thứ tư: Vô ái vô kính tức trừ ba trường hợp trên. “Bổ-đặc-già-la” dịch là sác thủ thú, nghĩa là thường chấp lấy các đường; nói chung là chỉ cho năm đường.

“Ái kính như thế” cho đến “cõi Vô Sắc là vô” là y theo giới phân biệt.

“Há bất tín tàm” cho đến “Vô Sắc cũng có” là hỏi. Ái lấy tín làm thể; kính lấy tâm làm thể. Pháp đại thiện địa ở cõi Vô Sắc cũng có, vì sao lại nói không?

“Ái kính có hai” cho đến “cõi Vô Sắc là vô” là đáp: Nếu y theo duyên pháp tức ái kính chung cả ba cõi nhưng ở đây ý nói chỉ duyên Bổ-đặc-già-la nên không có ở Vô Sắc vì dục và cõi Sắc có sắc thân, có thứ bậc, có tướng mạo hiển bày, có thể đối chiếu để sinh tâm ái kính; trong lúc cõi Vô Sắc không có các tánh chất như trên.

Hỏi: Nếu chung với cõi Sắc, vì sao Bà-sa quyển hai mươi chín lại chép: “Hỏi: Ái, kính ấy có ở những nơi nào? Đáp: Ở cả ba cõi và năm đường, nhưng vì ở đây đang nói về loại ái kính thù thắng nên chỉ có ở loài người của cõi Dục. Chỉ ở trong Phật pháp mới có loại ái kính này”. Như vậy nếu y theo ý nghĩa của Bà-sa thì chỉ có ở cõi Dục, vì sao ở luận này nói có ở khắp ba cõi.

Giải thích: Luận này y theo hiển nên nói có ở cõi Sắc. Bà-sa y theo thù thắng cho nên nói có ở cõi Dục, đều y theo một nghĩa nên không trái nhau.

“Đã nói như thế” cho đến “tâm cao không thể thấy: là nói hai cặp sau. Câu tụng đầu nói về cặp tầm tư thứ ba, ba câu tụng sau nói về cặp thứ tư là Mạn, và kiêu.

"Luận chép" cho đến "tế tánh gọi là tứ". Tánh thô của tâm gọi là tầm, tánh tế của tâm gọi là tứ.

Mỗi tâm sở này đều có tự thể riêng, tương ưng với tâm; không phải thể tức là tâm, nói tâm thô tế là y chủ thích.

Vì sao hai thứ này "nhất tâm tương ưng", là luận chủ hỏi: Tầm thô, tứ tế tánh tướng trái nhau, làm sao có thể tương ưng với một tâm. Kinh bộ không thừa nhận điều này, nên luận chủ dựa vào đó để nêu ra câu hỏi.

30. Hai giải thích của Sư Tỳ-bà-sa

Có người giải thích như thế cho đến "câu hữu tác dụng": dưới đây gồm có hai giải thích của Sư Tỳ-bà-sa.

a. Giải thích thứ nhất: Bỏ từ nước mà ra nên không tan bỏ nhờ có nắng nên không đông lại. Nước là nhân của đông, ánh nắng là nhân của tan; cũng giống như thế, cùng một tâm nhưng nhờ có tầm nên không quá tế, nhờ có tứ nên không quá thô. Tầm là nhân của thô, tứ là nhân của tế vì thế đều có tác dụng đối với một tâm câu hữu thì đâu trái lý.

"Nếu thế tầm tứ" cho đến "thể chẳng phải ngưng thích" là luận chủ dựa vào tỷ dụ để đặt dụ hỏi: Như nước là nhân của đông và nắng là nhân của tan chảy thể chẳng phải đông và tan chảy Lẽ ra tầm cũng là nhân của thô, tứ là nhân của tế, chẳng phải thể thô tế.

"Lại tánh thô tế" cho đến "vì khác với tầm tứ" là luận chủ lại hỏi: Tánh của thô tế do đối đãi mà thành. Ở ba cõi, chín địa hoặc chín phẩm đều sai khác khác nhau. Tướng hình có thượng và hạ hạ địa gọi là thô thượng địa là tế; Hữu đảnh đem so với hạ địa là tế nhưng so vời diệt định lại là thô, nên lẽ ra cũng phải có tầm tứ. Lại giải thích: Thô gọi là thượng, tế gọi là hạ tức các hình tướng thô tế cho đến Hữu Đảnh lẽ ra đều phải có tầm tứ. Luận chủ dựa vào Kinh bộ để hỏi vì thế luận Bà-sa quyển năm mươi hai chép "Có chủ trương cho rằng từ cõi Dục đến Hữu Đảnh đều có tầm tư, như trong chủ trương của Sư thí dụ. Lại hai tánh thô tế của các pháp không có thể loại riêng, nên không thể dựa vào đó để phân biệt tầm tứ khác nhau. Như thọ lãnh nạp được trình bày và tưởng do trình bày thủ tượng mà hiển bày. Các pháp tâm sở đều có tướng sai khác; hai tánh chất thô tế đều chung với năm uẩn nên không thể dựa vào đó để phân biệt tầm tứ. Lại có giải thích rằng cho đến "đâu trái với lý" là.

b. Giải thích thứ hai của Tỳ-bà-sa: Nói về nhân của hành, hai thứ. Tầm tứ là nhân của lời nói, năng phát lời nói. Trong nhân lại có hai: Thô là tầm, tế là tứ. Như vậy thô và tế cũng khởi trong một tâm thì đâu

có trái lý.

"Nếu có thể loại riêng" cho đến "tướng riêng là gì": là luận chủ lại hỏi: Trong một tâm sở nếu có hai thể loại thô tế khác nhau để phân biệt tầm tứ thì cũng không trái lý, nhưng thật ra không có hai thể thứ thô tế khác nhau này nên mới thành trái lý. Thượng là chỉ cho thô, hạ là chỉ cho tế. Y theo đây để giải thích văn ở dưới. Trong cùng một thể loại tâm chẳng thể có hai thứ thô tế cùng khởi. Lại giải thích: Tâm hoặc tâm sở có thể loại đồng nhất không thể cùng khởi thô tế. Nếu Tỳ-bà-sa cho rằng tầm tứ đều có thể loại khác nhau thì các tánh chất này khác nhau thế nào?

"Hai thể loại này" cho đến "hiển bày tướng riêng" là đáp của Tỳ-bà-sa: Rất khó nói về tướng riêng của hai thể loại tầm tứ nên phải nương vào thượng thô hạ tế để nói về tướng riêng.

"Chẳng phải do thượng hạ" cho đến "nhất tâm tương ưng" là luận chủ lại hỏi: Không thể dựa vào thô tế để nói về tướng riêng của tầm tứ vì mỗi loại tâm, tâm sở đều y theo sự đối đãi để nói là thô hay tế. Vốn đã không có tướng riêng để phân biệt tầm tứ cho nên biết rằng tầm tứ chắc chắn không thể tương ưng với một tâm.

"Nếu thế thì làm sao" cho đến "đầy đủ năm chi" là Tỳ-bà-sa dẫn kinh để phản nạn: Nếu không chấp nhận tầm tứ cũng tương ưng với nội tâm, vì sao kinh nói sơ tĩnh lự có đủ năm chi tầm tứ hỷ, lạc và định.

31. Luận chủ giải thích kinh:

"Có đủ năm chi" cho đến nên không có lỗi là luận chủ giải thích kinh: Nói có đủ năm chi là y theo trước sau chứ không phải một sát-na nên không có lỗi. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ nên đã thuận theo giải thích câu hỏi cực kỳ khó khăn này.

"Đã nói như thế" cho đến "không có tánh sở " là nói về cặp thứ tư: Mạn và kiêu. Mạn là lượng định phẩm chất của người rồi sinh khởi tâm tự cây, xem thường ở đây lẽ ra cũng nên nói sự so lường về chủng tánh, nhưng lược qua không nói đến. Kiêu là đắm nhiễm các pháp riêng của mình thuộc về chủng tánh, sắc tướng v.v... khiến tâm sinh kiêu ngạo không để ý đến các pháp thiện khác. Cho nên luận Bà-sa quyển bốn mươi ba chép: Ở đây kiêu là không đối nghịch với người mà chỉ tự mình đắm nhiễm các pháp như chủng tánh, sắc, lực, tài, địa vị, trí v.v... nên tâm sinh cao ngạo. Mạn là so sánh với người về các pháp như chủng tánh, sắc, lực, tài, địa vị, trí v.v... nên sinh tâm xem thường.

Hỏi: Tất cả các tâm mạn đều có liên quan đến người sao?

Đáp: Nói liên quan đến người là nói theo phần nhiều. Vì thế luận

Bà-sa phê bình: lẽ ra nói rằng không phải tất cả các tâm sở mạn đều sinh khởi vì có liên quan đến người khác. Chẳng qua vì có năng lực huân tập liên tục từ vô thỉ kiếp nên mạn mới hiện hành. (giải thích: Mạn, quá mạn, mạn quá mạn và ti mạn mới liên quan đến người khác; trong khi ngã mạn, tăng thượng mạn, tà mạn thì lại dựa vào tánh chất tự nối tiếp mà khởi).

Có Sư khác nói cho đến “tướng sai khác” là nêu Sư khác giải thích về kiêu: Cũng như trường hợp nhân vì uống rượu nên sinh vui mới gọi là say, kiêu là quả đẳng lưu của tham, vì tham, nên sinh vui mới gọi là kiêu. Vui có nghĩa rộng, kiêu có nghĩa hẹp. Kiêu là sư sai khác của vui.

32. Các tên gọi khác nhau:

“Đã nói như thế” cho đến “danh nghĩa khác nhau: dưới đây là thứ tư của toàn chương, nói về sự khác nhau của các tên gọi. Như vậy đã nói xong các phẩm loại khác nhau của năm địa pháp, pháp tâm, tâm sở, định lượng tánh chất câu sinh, và các tướng trạng khác nhau của bốn cặp tâm sở. Từ “nhưng tâm, tâm sở” trở xuống là hỏi. Nói danh tướng là dựa vào quả hoặc nhân để đặt tên hoặc từ nhân mà đặt tên, nên gọi là tưởng.

“Tụng chép” cho đến “nghĩa tương ưng có năm”. Câu tụng đầu là nói tên gọi khác của tâm; ba câu tụng sau là nói chung tên gọi khác của tâm và tâm sở.

“Luận chép” cho đến “nên gọi là thức” là giải thích tên gọi khác, tiếng phạm là “chất đa”, Hán dịch là Tâm, nghĩa là tập khởi, tức nhờ tâm lực tập khởi tâm sở và các nghiệp dụng. Vì thế kinh nói “tâm năng dẫn dắt thế gian, tâm năng biến nhiếp thọ nên năng tập khởi gọi là Tâm”. “Mạt-na” Hán dịch là ý, nghĩa là tư lương. “Tỳ-nhã-nam” Hán dịch là Thức, nghĩa là liễu biệt.

“Lại có giải thích rằng” cho đến “nên gọi là thức”, là thứ hai, là giải thích của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ. Nói giới là nói tánh, tánh chất thuộc tịnh và bất tịnh có nhiều chủng loại khác nhau, hành tướng lại khác nhau nên gọi là tâm, tức y theo tánh chất nhiều chủng loại để giải thích nghĩa tâm. Tâm này là chỗ y chỉ cho các tâm kia, nên gọi là ý, tức dùng sở y để giải thích ý nghĩa. Nếu làm năng y chỉ thì gọi là Thức, tức dùng năng y để giải thích nghĩa thức.

“Cho nên tâm ý thức” cho đến “mà thể là một” là phần kết, văn rất dễ hiểu, luận Bà-sa quyển bảy mươi hai khi giải thích tâm, ý, thức chép: Có thuyết cho rằng không có sai khác, lại có thuyết cho rằng danh

tức sai khác. Về thời gian cũng có sai khác tức quá khứ gọi là ý, vị lai gọi là tâm và hiện tại gọi là Thức. Về thi thiết cũng có sai khác, tức ở giới thì thi thiết tâm, xứ thi thiết ý và uẩn thi thiết thức. Về nghĩa cũng có sai khác, tức tâm có ý nghĩa chủng loại, ý có ý nghĩa sinh môn, thức có ý nghĩa chứa nhóm. Về nghĩa dụng cũng có sai khác, tức viễn hành là nghiệp tâm, tiền hành là nghiệp của ý và tục sinh là nghiệp của thức. Lại có ba giải thích thêm về nghiệp dụng nhưng không thể nói đầy đủ ở đây.

"Như tâm, ý, thức" cho đến "vì bình đẳng hòa hợp". Pháp Tâm, tâm sở có bốn tên gọi khác nhau:

1) Hữu sở y, tức phải nương dựa vào căn.

2) Hữu sở duyên tức nương vào cảnh mà khởi.

3) Hữu hành tướng tức đối với tất cả các pháp sở duyên có phẩm loại khác nhau, chủng loại khác nhau khi tâm tâm sở duyên một pháp nào thì đều sinh khởi hành tướng, nên gọi là hữu hành tướng. Điều này có nghĩa là pháp tâm, tâm sở tự thể trong sáng, tùy theo đối duyên với cảnh nào thì cảnh đó tự nhiên hiện ra ở tâm, tâm sở. Các tướng trạng hiện khởi này được gọi là hành tướng. Tức do nghĩa của cảnh hiện đới này mà dường như bên cảnh trước, được gọi là năng duyên. Nhưng hành tướng này không có tự thể riêng, không lìa tâm v.v... tức thuộc về tâm, v.v... chẳng phải sở duyên. Như gương sáng đối trước các sắc tượng thì đều hiện trên mặt gương, tuy các hình tượng này không phải sở chiếu nhưng dựa vào đó để nói kính là năng chiếu. Nói hành tướng là vì có tướng cảnh giới, hoặc vì có tướng trạng của cảnh giới sở hành nên gọi là Hành tướng. Lại giải thích: Thiên lưu gọi là hành, hiện ở tâm v.v... gọi là tướng, ngay nơi hành gọi là tướng nên gọi là hành tướng. Lại giải thích: Hành là hành giải, giống như liễu biệt v.v... tướng là tướng mạo như ảnh tượng v.v...

4) Tương ưng: vì bình đẳng hòa hợp.

"Vì sao gọi là đẳng hòa hợp" là hỏi: Nếu lấy tánh chất "đẳng hòa hợp" để giải thích tương ưng thì nghĩa của tánh chất này là gì?

- "Vì có năm nghĩa" cho đến "đều cũng như thế" là đáp: Tâm, tâm sở có năm nghĩa bình đẳng tương tợ nên nói là tương ưng:

1) Sở y bình đẳng tức đều có căn sở y. Ý thức và các pháp tương ưng có chung một loại là vô gián diệt ý căn. Năm thức và các pháp tương ưng đều có hai thứ y: Đồng thời y chỉ căn và vô gián diệt y căn, loại nào cũng có tánh chất bình đẳng. Ở đây văn luận muốn bao gồm cả hai thứ sở y nên không nói là cùng có một sở y, còn các luận khác

cho rằng tâm tâm sở đồng nhất y. Lại y theo biệt y nên nói sáu thức và các pháp tương ưng, đều đồng một y. Lại giải thích: Nói sở y bình đẳng là chỉ cho sáu thức và pháp tương ưng, mỗi pháp đều có một sở y, vì thế trong giải thích nhân tương ưng có chép: Ở đây nói đồng là để chỉ cho sở y là một. Tuy năm thức cũng y theo ý căn nhưng văn lại nói theo đồng thời y.

2) Sở duyên bình đẳng, tức có cùng cảnh sở duyên. Đối với sở duyên khi thì chỉ duyên một khi lại duyên nhiều nhưng tùy ứng đều là sở duyên bình đẳng. Trong các luận nói tâm tâm sở đều có một duyên là vì dựa vào sở duyên của từng pháp, vì nếu chẳng phải vậy thì khi quán vô ngã, dứt trừ các pháp tương ưng và câu hữu thuộc ngã để có thể duyên chung tất cả các pháp thì đâu thể gọi là đồng nhất sở duyên. Lại giải thích: Sở duyên bình đẳng là chỉ cho sáu thức và pháp tương ưng, đều đồng một duyên. Vì thế trong các luận khác nói pháp tâm, tâm sở cùng một sở duyên, tuy cũng có khi duyên nhiều cảnh nhưng chỉ nói theo duyên nhất cảnh.

3) Hành tướng bình đẳng, tức pháp tâm, tâm sở có thể tánh sáng suốt, khi duyên cảnh nào thì cũng đều hiện khởi hành tướng của cảnh đó; tức duyên một cảnh thì có một hành tướng, duyên nhiều cảnh thì có nhiều hành tướng. Dù một hay nhiều, hành tướng đều khác nhau, nhưng tất cả đều thuộc về hành tướng bình đẳng. Vì lúc nhiều cảnh xuất hiện thì có nhiều tướng, nên không nói là hành tướng đồng nhất. Các luận khác khi nói tâm, tâm sở đồng nhất hành tướng là y theo ý nghĩa tương tợ của sự duyên một cảnh, nhưng thật ra các hành tướng đều khác nhau. Lại giải thích: Nói hành tướng bình đẳng là chỉ cho tâm, tâm sở đồng duyên nhất cảnh nên gọi là đồng nhất hành tướng, tuy các hành tướng khác nhau nhưng lại y theo sự tương tợ. Mặc dù có lúc duyên nhiều cảnh thì có nhiều hành tướng hiện khởi, nương vào nhau nên không phải tương tợ nhưng ở đây vẫn gọi là đồng nhất vì dựa vào "duyên nhất cảnh để nói".

4) Thời bình đẳng, tức tâm, tâm sở chắc chắn đồng một sát-na, hoặc cùng sinh trụ diệt và ở vào một đời nào đó.

5) Sự bình đẳng: Nói sự là chỉ cho thể, tức mỗi pháp đều có tự thể riêng, nên nói là sự đẳng. Đối với một tương ưng tâm, tâm sở, như tâm thể là một, thể của các pháp tâm sở cũng đều là một, tức không có trường hợp hai thể cùng vận hành trong một thời điểm. Ở đây y theo sát-na đồng thời thể chứ chẳng phải số dị phẩm trước sau v.v... Nên biết ở đây ba thứ sở y, sở duyên và hành tướng đã được giải thích như trước; ý

nghĩa của thời rất dễ hiểu, nên không giải thích riêng; về sự hơi khó biết nên nói riêng. Luận Ngũ sự có giải thích về ý nghĩa của tương ưng như sau: đồng một thời phần, đồng một sở y, đồng nhất hành tướng, đồng một sở duyên, đồng một quả, đồng một đẳng lưu, đồng một dị thục, đó là nghĩa tương ưng.

"Đã nói tâm, tâm sở" cho đến cái nào là đúng: dưới đây là phần hai của toàn văn: Nói về pháp bất tương ưng hành, gồm:

1. Nêu chung danh số,

2. Nhắc lại riêng về giải thích:

3. Chia ra ba môn. Đây là nêu chung về danh số, kết thúc phần trước và giải thích phần sau.

Hỏi: Y theo nội dung của đoạn văn trên, ở đây lẽ ra chỉ nên kết thúc phần pháp tâm sở và đặt câu hỏi về pháp bất tương ưng hành, vì sao lại kết thúc cả tâm?

Giải thích: Nói về các tâm phẩm câu sinh và các tên gọi khác nhau của chúng đã giải thích luôn các tâm vì thế ở đây mới kết luận về tâm.

33. Nói về tâm bất tương ưng hành:

"Tụng chép" cho đến "bất tương ưng hành" là nói về tâm bất tương ưng hành để phân biệt với các tâm sở khác. Hành là hành uẩn tức khác với tâm, sắc và vô vi chẳng phải hành uẩn. Lại giải thích: Tâm bất tương ưng để phân biệt với các pháp tâm sở trong hành uẩn. Hành là hành uẩn là phân biệt với sắc, thọ, tưởng, hành, thức và vô vi chẳng phải hành uẩn. Hai định là định Vô tưởng và diệt Định tận. Tướng là bốn tướng. Đẳng là đẳng chấp cú thân và văn thân. Loại là lưu loại tức là đắc, v.v... Nay y theo luận này thì tâm bất tương ưng hành chỉ có mười bốn pháp. Nếu theo luận Chánh lý thì thêm tánh hòa hợp, vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: Chữ đẳng bao gồm cú thân, văn thân và tánh hòa hợp. Hai luận chủ trương khác nhau, không cho là đúng cả hai, giả lập khách chủ để hỏi đáp nghiên cứu.

Sư Câu-xá hỏi: Làm sao chứng biết có hòa hợp này?

Sư Chánh lý giải thích: Như lúc phá tăng tức đã xả tánh hòa hợp vì thế mà biết có riêng pháp này.

Sư Chánh lý hỏi rằng: Như có thể tánh riêng do tôi lập, các ông không lập thì thuộc về pháp gì?

Câu-xá giải thích: Tánh hòa hợp thuộc về chúng đồng phần.

Sư Chánh lý hỏi: Hễ nói đồng phần thì phải dựa vào một pháp nào đó, để đắc như vậy hòa hợp đồng phần dựa vào pháp nào?

Sư Câu-xá giải thích: Dựa vào giới, mà được tức lúc thọ giới sẽ được hai thứ đồng phần:

1) Hòa hợp đồng phần; lúc phá tăng thì xả.

2) Đại giới đồng phần: phá tăng vẫn không xả vì đã thành giới.

Sư Chánh lý lại hỏi: Nếu dựa vào giới mà được thì khi phá tăng giới cũng không xả, làm sao xả được hòa hợp đồng phần kia.

Sư Câu-xá giải thích: Các pháp bất định đâu hẳn là dựa vào một pháp để đắc và kia đồng xả, như nhờ mười giới để đắc cần sách đồng phần, đến lúc thọ đại giới không xả mười giới nhưng lại xả cần sách đồng phần vì đã đắc Bí-sô chúng đồng phần.

Sư Chánh lý lại hỏi: Ai nói rằng lúc thọ đại giới thì phải xả cần sách đồng phần? Dẫn chứng này không cực thành, trong đây làm dụ.

Sư Câu-xá hỏi ngược lại: Nếu không xả thì một người vừa gọi là Bí-sô vừa gọi là Cần sách?

Sư Chánh lý giải thích: Dựa vào thế mạnh để đặt tên bí-sô chứ không phải xả cần sách đồng phần. Cũng giống như trong trường hợp thân thọ đại giới, vẫn còn thập giới nhưng đã được là Bí-sô.

Sư Câu-xá lại dẫn ví dọc cực thành: Như nhờ giới nên được trì giới đồng phần, đến lúc phạm giới tuy không xả giới thể nhưng xả trì giới đồng phần. Đây là cực thành, không nên chống trái.

Sư Câu-xá hỏi lại: Sư Chánh lý kia hỏi rằng: Các ông thành lập tánh hòa hợp dựa vào pháp nào mà được ?

Sư Chánh lý giải thích: tánh hòa hợp.

Sư Câu-xá vặn hỏi: Lúc phá tăng, giới đã không xả, thì làm sao có thể xả tánh hòa hợp này?

Sư Chánh lý giải thích: như đắc trì giới đồng phần lúc thọ giới, sau đó tuy phạm giới nhưng không xả trì giới đồng xả, lại giống như các ông khi thành lập hòa hợp đồng phần; đắc được là nhờ giới nhưng không xả cùng với giới.

Sư Câu-xá lại hỏi: Lúc phá tăng có xả hòa hợp đồng phần hay không?

Sư Chánh lý đáp: Xả.

Sư Câu-xá lại hỏi: Nếu lúc phá tăng, mà không xả hòa hợp đồng phân thì có thể xả riêng tánh hòa hợp; nhưng nếu đã xả hòa hợp đồng phần khi thì cần gì phải xả tánh hòa hợp. Từ đó biết rằng đồng phần bao gồm tánh hòa hợp, vì khác với tánh hòa hợp nên nói là khác nhau cho nên phải nghiên cứu kỹ. Tông hẳn thừa nhận có theo pháp hòa hợp nào liền có hòa hợp đồng phần, vì thế không nghiên cứu riêng.

Hỏi: Phá tăng bất hòa hợp tức chẳng thuộc về phi đắc thì đâu ngại gì tăng hòa hợp để phá đắc làm thể?

Giải thích: nói về đắc thì có sở đắc. Hòa hợp không khác sở đắc, thể chẳng thuộc về đắc. Lại giải thích: Không cần phải lập thêm các pháp. Như khi chuyển phàm Thánh Thánh thì phàm tánh là phi đắc; không thể chuyển Thánh thành phàm vì Thánh tánh chỉ là đắc. Nhưng các Thánh pháp đều gọi là Thánh tánh. Nếu theo Túc luận phẩm loại quyển hai mươi ba đồng với Câu-xá, không nói phi đắc nhưng nói riêng có y đắc, sự đắc và xứ đắc. Luận này giải thích: Y đắc gì? là chỗ sở y. sự đắc là gì? Các uẩn; xứ đắc là gì? Là đắc nội ngoại xứ của đắc. Lại giải thích: Lại có các pháp khác cùng loại như thế không tương ưng với tâm. Túc luận Pháp uẩn quyển mười đồng với túc luận Phẩm loại. Nếu theo Tạp Tâm thì có mười ba pháp, đồng với Câu-xá, không nói phi đắc, nhưng nói tánh dị sanh.

Hỏi: Các luận không đồng nhau làm sao giải thích?

Giải thích: Túc luận Phẩm loại nói ý, sự và xứ đắc là dựa theo pháp cho nên phải biết rằng đều thuộc về đắc, không nói phi đắc tức là lại có thuộc về pháp bất tương ưng khác, tức là thuộc phi đắc của luận này. Tạp Tâm nói tánh dị sanh nên biết tức là một phần của phi đắc như tâm biến hóa là một phần của quả chung. Ở đây Tạp Tâm lược nêu một bên, chẳng phải lý cùng tận.

Lại Chánh lý giải thích chữ "loại" trong bài tụng: Nói loại là chỉ cho các pháp bị so lường tức là chủng loại trước. Nghĩa là có chấp trước lìa đắc v.v... còn có tánh uẩn đắc v.v... Giải thích: "Các pháp bị so lường khác" là chỉ cho kế chấp của các luận sư không thuộc nghĩa đúng về sau này của Hữu bộ khi cho rằng ngoài đắc ra còn có uẩn đắc, xứ đắc, giới đắc, thối chuyển v.v... Nay thấy rằng các pháp được kể thêm trên đây tùy theo sự thích ứng của chúng đều thuộc về đắc v.v... Nếu theo sự chống chế của Sư Câu-xá, nói loại là nhằm chỉ cho mười bốn pháp này đều cùng một loại mà không phải chỉ cho các pháp bị chấp khác.

34. Nhắc lại để giải thích:

"Trong đây hãy nói" cho đến "tự nối tiếp hai diệt" dưới đây thứ hai là nhắc lại để giải thích, gồm có bảy:

1) Nói về đắc, phi đắc.

2) Nói về đồng phần.

3) Nói về vô tưởng.

4) Nói về hai định.

5) Nói về mạng căn.

6) Nói về bốn tướng.

7) Nói về danh v.v... trong phần nói về Đắc, phi đắc thứ nhất lại chia làm hai: nói về giải tự tánh và nói về sai khác. Đây là phần nói về tự tánh: Hai câu tụng đầu là nêu thể, hai câu sau nói về sở y.

"Luận chép" cho đến "trái với ở đây": Văn xuôi chia làm hai phần:

1) Giải thích bài tụng.

2) Hỏi đáp rộng.

Dưới đây là giải thích bài tụng, tức giải thích hai câu tụng đầu. Đắc, hoạch và thành tựu tuy nghĩa là một nhưng y theo các môn khác nhau nên có tên khác nhau. Ở đây mặc dù gọi chung là đắc nhưng nghĩa lại khác nhau nên lập thêm hoạch và thành tựu. Tức trong trường hợp các pháp trước đây chưa hề đắc, hoặc đắc rồi nhưng bị mất, đến nay lại mới đắc thì đắc của pháp này vào lúc sắp thành tựu sinh tướng gọi là hoạch; nếu hiện đang đắc và chưa mất thì gọi là thành tựu. Lúc hoạch thì không gọi thành tựu và lúc thành tựu thì không gọi hoạch. Nếu có chỗ nào nói rằng đắc được sinh tướng gọi là thành tựu, tức là đối với hoạch mà lại cho là thành tựu; nếu nói rằng đắc ở hiện tại gọi là hoạch thì, đối với thành tựu mà lại cho là hoạch. Như thế gọi là hoạch, thành tựu riêng nên biết một pháp đã có hoạch thì chắc chắn có thành tựu, vì đã có sinh tướng thì phải lưu nhập vào đời hiện tại. Cũng có trường hợp có thành tựu nhưng không có hoạch như kiến hoặc thuộc phi tưởng trên đây không có sơ đắc.

Hỏi: Ở giai đoạn thành lập, khi đắc tướng chí sinh gọi là hoạch, hay gọi là thành tựu?

Giải thích: Chẳng phải sơ đắc nên không gọi là Hoạch, chưa đến hiện tại nên cũng không gọi là thành tựu, mà chỉ có thể gọi là "trước sau câu đắc". Người xưa đều nói thành tựu có mới và cũ trong lúc hoạch chỉ nói theo cái mới, trong hoạch có thành tựu nhưng có trường hợp thành tựu không có hoạch. Giải thích: này không đúng, Luận về sự sai khác của hai pháp này đã nói đầy đủ ở trên. Phần trước nói về đắc và phần sau nói về hoạch, tuy tên gọi khác nhau nhưng nghĩa lại giống nhau. Cho nên phải biết rằng phi đắc trái với hai pháp này. Điều này có nghĩa nếu có một pháp trước đây chưa hề mất hoặc đã được lại nhưng nay mới mất thì pháp phi đắc này lúc chưa thành tựu sinh tướng được gọi là Không đạt được, nếu lưu nhập đều hiện tại được gọi là bất thành tựu. Lúc không đạt được thì chưa được gọi là bất thành tựu và lúc bất thành tựu thì không được gọi là không đạt được. Nếu văn có nói phi đắc cho

đến sinh tướng gọi là Bất thành tựu thì đối với không đạt được mà lại cho là bất thành tựu, nếu văn nói phi đắc cho đến hiện tại gọi là không đạt được thì đối với bất thành tựu mà lại nói là không đạt được. Phải biết rằng đối với một pháp nếu nói không đạt được thì chắc chắn có bất thành tựu. Phi đắc cho đến sinh tướng chắc chắn lưu nhập đến đời hiện tại, tuy nhiên cũng có khi có bất thành tựu mà không có không đạt được như trong trường hợp trí vô sinh vì không có sơ phi đắc.

Hỏi: Ở giai vị bất thành, phi đắc cho đến sinh tướng được gọi là không đạt được hay bất thành tựu?

Giải thích: Không phải là "sơ phi đắc", nên không gọi là không đạt được, chưa đến hiện tại nên không gọi bất thành tựu, mà chỉ có thể nói là "trước sau phi đắc", Nên nhớ rằng ở đây nói hoạch, không đạt được là y theo đắc, phi đắc cho đến sinh tướng; thành và bất thành là y theo sự lưu nhập nối tiếp ở hiện tại. Luận Chánh lý quyển mười hai, giải thích bốn tướng sai khác rằng: "Đắc có hai thứ là trước chưa đắc và trước đã đắc. Loại đầu gọi là Hoạch và loại sau gọi là Thành tựu. Phải biết rằng phi đắc trái với hai thứ trên tức trước đây chưa đắc và đắc rồi nhưng bị mất. Chưa đắc được phi đắc gọi là không đạt được, đã mất phi đắc gọi là Bất thành tựu. Cho nên nói rằng tánh dị sanh gọi là không đạt được Thánh pháp". Là Giải thích: Chánh lý có ý chỉ y theo trường hợp trước đây chưa đắc và đến nay mới đắc để gọi là hoạch, tức đối với pháp chưa đắc thì phi đắc được gọi là không đạt được; nếu đã từng đắc nhưng bị lui sụt nay được lại thì chỉ gọi là thành tựu, tức đối với pháp đắc được nhưng đã mất thì phi đắc được gọi là bất thành tựu. Nếu luận Chánh lý giải thích rằng đắc, xả, thành tựu, bất thành tựu, bốn trường hợp trái nhau, hoặc có thể là đắc, Hoạch, và thành tựu vốn chỉ là một vật. Vì ý nghĩa rộng hẹp khác nhau của các giải thích về sự sai khác cho nên không thể so sánh là đồng.

"Đối với pháp nào có đắc, phi đắc": dưới đây là giải thích nửa sau của bài tụng, là nêu câu hỏi.

"Đối với tự nối tiếp và trong hai diệt" là trả lời chung, nói về các pháp sở y của đắc và phi đắc. Tự nối tiếp chỉ cho tự thân; hai diệt là trạch diệt và phi trạch diệt.

"Là pháp hữu vi" cho đến "chắc chắn như thế" trở xuống là giải thích chi tiết, trong đó sở y chia làm hai thứ: Hữu vi và vô vi. Đây là giải thích hữu vi: Các pháp hữu vi nếu nằm ở tự nối tiếp thì thân có đắc và phi đắc, vì chẳng phải tha nối tiếp thân nên không có thành tựu tha thân pháp, lại không thuộc ngã nên thuộc bất thành tựu; nếu có thành tựu tha

nối tiếp thân thì sẽ có các cảnh thú, thân và nghiệp hoại, tự, tha sẽ có lỗi lẫn lộn. Phi nối tiếp là chỉ cho ngoại phi tình, chẳng phải nội nối tiếp thân. Nói phi nối tiếp, chẳng phải chẳng nối tiếp; không có thành tựu pháp phi tình và vì không thuộc ngã nên bất thành tựu; nếu thành tựu phi tình thì hoại pháp tánh. Dù hữu tình hay phi hữu tình thì tất cả các pháp hữu vi cũng đều như vậy.

35. Giải thích riêng về vô vi:

Trong "pháp Vô vi" cho đến "trái nhau" là giải thích riêng về vô vi. Đối với pháp vô vi thì chỉ có hai diệt có đắc và phi đắc. Trạch diệt là pháp có chứng đắc nên có đắc và phi đắc; phi trạch diệt ngăn dứt pháp bất sinh nên cũng có đắc và phi đắc. Từ "nhất thiết" trở xuống là chứng thành hai diệt. Niệm niệm hẳn có thiếu duyên bất sinh nên các hữu tình chắc chắn thành tựu vô lậu phi trạch diệt. Nếu trước đây chưa dứt hoặc nay mới nhập Thánh và đang ở giai đoạn khổ pháp nhẫn thì gọi là "Thánh giả còn bị trói buộc ở lúc đầu tiên", vì thân còn mê hoặc; nếu chưa dứt được kiến hoặc và tu hoặc của ba cõi, tức còn đầy đủ các trói buộc thì chúng dị sinh cũng không thành tựu trạch diệt. Trừ hai trường hợp trên đây, tất cả chúng hữu tình còn lại đều có thể thành tựu trạch diệt. Từ "chắc chắn" trở xuống là giải thích riêng về hư chẳng có có đắc và phi đắc. Hư không chẳng phải là pháp được chứng đắc nên không đồng với trạch diệt, không ngăn dứt pháp bất sinh nên không đồng với phi trạch diệt, vì thế không có đắc và phi đắc.

"Những người có đắc" cho đến "nên không giải thích riêng". Nếu nói về lý thì pháp nào có đắc thì cũng có phi đắc. Vì thế ở trên chỉ giải thích hai diệt có đắc mà không cần nói thêm về hai diệt phi đắc.

36. Hỏi đáp rộng:

a. Dựa vào Thánh ngôn hương để bác bỏ:

"Làm sao biết có vật khác gọi là đắc": dưới đây là hỏi đáp rộng. Đây là câu hỏi của Sư Kinh bộ.

"Khế kinh nói" cho đến "cho đến nói rộng" là Sư của Thuyết Nhất thiết Hữu bộ đáp: Dẫn kinh chứng minh đắc có tự thể riêng. "Mười pháp vô học" là tám chi Thánh đạo, chánh trí vàchánh giải thoát. "Năm chi" là năm kiết thuận thượng phần. Nói "do" là vì Thánh giả đối với mười pháp vô học kia do sinh, do đắc và do thành tựu; đã dứt năm chi v.v... cho đến nói rộng. Kinh nói đắc thành cho nên biết rằng có vật thật.

"Nếu thế thì phi tình" cho đến "lẽ ra cũng thành tựu" là nêu hỏi của Kinh bộ.

"Vì sao" là câu hỏi của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ.

"Khế kinh nói" cho đến "cho đến nói rộng". Kinh bộ dẫn kinh nêu lỗi. Kinh nói Luân vương thành tựu bảy báu, nếu thành tựu là giả thì có thể nói thành tựu tha thân và phi tình. Nếu các ông nói thành tựu này là thật thì trong bảy báu thành tựu luân, châu sẽ thành lỗi phi tình; nếu thành tựu voi ngựa ngọc nữ, chủ tạng, chủ binh thì thành lỗi tha nối tiếp. Vì thế luận Bà-sa quyển chín mươi ba nêu thí dụ mà nói: "Hỏi: Vì sao các vị đó chấp như vậy? Đáp: Vì họ dựa vào khế kinh. Nên chấp như vậy, vì khế kinh có nói Chuyển Luân thành tựu bảy báu. Nếu tánh thành tựu là thật có thì khi thành tựu luân bảo, thần châu bảo lẽ ra pháp tánh hoại vì vừa là hữu tình vừa là phi tình. Nếu thành tựu tượng bảo, mã bảo thì lẽ ra các đường phải bị hoại vì vừa là bàng sinh vừa là người. Nếu thành tựu nữ bảo thì lẽ ra thân phải bị hoại vì vừa là thân nam, vừa là thân nữ. Nếu thành tựu chủ binh, chủ tàng thần thì lẽ ra nghiệp phải bị hoại vì vua, tôi sẽ lẫn lộn. Không có lỗi này nên tánh thành tựu chắc chắn chẳng thật có.

"Trong đây tự tại" cho đến "tùy lạc chuyển" là giải thích kinh Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Vua Chuyển luân có năng lực tự tại đối với bảy báu, tùy ý thọ dụng, vì thế y theo tánh chất tự tại để nói là thành tựu chứ chẳng có tự thể riêng.

"Đây đã tự tại" cho đến "biết có vật riêng" là Kinh bộ lại hỏi: Kinh Luân vương này y theo tự tại để nói thành tựu vậy thì các kinh khác khi nói thành tựu đã dựa vào nguyên nhân nào để biết rằng có thật thể riêng?

"Chấp nhận có vật riêng có gì phi lý" là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ lại hỏi Kinh bộ: Nếu thừa nhận có vật riêng gọi là đắc thì có gì phi lý?

b. Dựa vào tỷ lượng và hiệu lượng để bác bỏ.

Phi lý như thế" cho đến "đó là phi lý" là Kinh bộ nêu lỗi: Trên đây đã dựa vào Thánh ngôn lượng để bác bỏ, nay lại dựa vào tỷ lượng và hiện lượng để bác bỏ. Đắc bị chấp trước này nên biết rằng không có tự thể, như sắc, thanh v.v... mà năm thức hiện chấp hoặc tham, sân, v.v... mà tha tâm trí hiện chấp, nên biết là không có tác dụng, nên như nhãn, nhĩ v.v... tức do có thấy, nghe v.v... nên mới so sánh biết có các căn như nhãn, nhĩ v.v... Do đó biết rằng đắc không có tác dụng. Qua hai trường hợp hiện và tỷ lượng đều không thể biết được, vì thế không nên chấp có một vật riêng gọi là Đắc, đó là phi lý.

"Nếu cho rằng đắc này" cho đến "lý không thành lập" là Kinh bộ bác bỏ: Nếu nói đắc có tác dụng làm nhân sinh cho tác pháp thì vô vi

bất sinh lẽ ra không có đắc. Lại nếu chấp đắc là nhân sinh khởi pháp thì pháp sở đắc này trong trường hợp chưa đắc hoặc đã xả bỏ, hoặc đã bị biến đổi trong tiến trình lưu chuyển qua ba cõi chín địa hoặc đã lìa nhiễm thì các pháp hiện chưa đắc này về sau nếu khởi sẽ sinh khởi như thế nào” nếu nói tuy trước đây không có pháp đắc sinh nhưng đã có câu sinh đắc là nhân sinh ra pháp thì vấn đề đại sinh thiếu sinh sẽ làm thế nào? Lại, pháp phi tình vốn không có đắc thì lẽ ra chắc chắn bất sinh khởi. Vả lại đối với chúng dị sinh còn bị trói buộc thì các phiền não chưa dứt đều có nhân sinh thuộc chín phẩm phiền não và các sinh nhân này nếu đã bình đẳng thì lẽ ra không thể có sai khác giữa các phiền não hiện khởi thuộc thượng, trung, hạ phẩm. Vì đắc làm sinh nhân vốn không sai khác nên lẽ ra không thể nói thượng phẩm tham hiện hành được gọi là tham hành, chứ không phải trung hay hạ phẩm tham; Đối với sân v.v... cũng như vậy. Ý câu hỏi là sinh nhân vốn bình đẳng thì không thể có sự khác nhau của ba phẩm hiện khởi. Tùy tăng gọi là hành, nếu các ông chống chế rằng do các nhân khác nên phiền não hiện khởi có sai khác, như vậy các pháp sinh khởi là do các nhân này, chứ cần đến đắc để làm gì. Vì thế chấp đắc có tác dụng làm sinh nhân cho pháp, lý không thể lập.

“Ai nói đắc này làm nhân sinh ra pháp”: Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ chống chế rằng: ai nói đắc này là sinh nhân của các pháp để hỏi vặn chúng tôi.

“Nếu thế thì đắc này có tác dụng gì?” là Kinh bộ hỏi lại.

“Là đối với sai khác là nhân kiến lập” là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ trả lời.

“Vì sao” là Kinh bộ lại nêu.

“Nếu không có đắc” cho đến “kiến lập sai khác” là đáp của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Nếu đắc có thật thể thì có thể kiến lập hai thứ dị sinh và Thánh giả khác nhau. Nếu không có đắc thì dị sinh và Thánh giả khởi tâm thế tục hữu lậu lẽ ra không thể khác nhau.

“Há không phiền não” cho đến “lẽ ra có khác nhau” là giải thích Kinh bộ về vấn đề sai khác: Chẳng phải phiền não đã dứt gọi là Thánh và chưa dứt gọi là phàm hay sao? Đây chính là điểm khác nhau.

“Nếu chấp vô đắc” cho đến “lìa chưa lìa” là vặn hỏi của Hữu bộ: Chúng tôi thừa nhận có đắc đoạn và chưa đoạn một thành. Do lìa phiền não nên gọi là dứt, chưa lìa xả gọi là chưa đoạn. Nếu chấp không có đắc, làm sao có thể nói đã dứt hoặc và chưa dứt hoặc.

“Đây là do sở y” cho đến “chỉ là giả chẳng phải thật” là Kinh bộ

giải thích: Dứt và chưa đoạn là do năng lực "trị đạo", khiến cho thân sở y không còn công năng trợ giúp hiện khởi nên gọi là dứt hoặc, là bất thành tựu; trái với các pháp này gọi là chưa dứt, gọi là thành tựu. Như năng lực của Thánh đạo rốt ráo dứt hết phiền não nên gọi là dứt; như đạo thế gian hàng phục phiền não nên gọi là dứt. Thành và bất thành đều là giả, không phải thật. Trước đây có các thứ phiền não, nay đã dứt trừ thì không còn nữa nên gọi là chuyển biến khác với gốc.

"Pháp Thiện có hai" cho đến "cũng là giả, chẳng phải thật": Đã trình bày xong ý nghĩa của Kinh bộ, nay y theo hai thiện để nói về thành, bất thành, đoạn và chưa đoạn. Sinh đắc thiện không do năng lực tu đắc gồm có đoạn, chưa đoạn, thành bất thành. Nói đoạn tức chỉ cho năng lực tà kiến thường làm tổn hại thiện chủng sinh đắc trong thân, khiến cho hiện hành tâm thiện không thể sinh khởi. Nên biết rằng gọi là đoạn. Chẳng phải rốt ráo dứt khiến cho đều vô, gọi là dứt. Thiện chủng vẫn còn nhưng trở thành vô dụng, nên gọi là tổn; lúc tổn gọi là dứt hay chưa thành; không bị tổn gọi là thành hay không dứt. Gia hạnh thiện vốn đắc được nhờ năng lực tu tập nên chỉ có thành và bất thành. Nếu thiện chủng đã hiện khởi và được lớn thêm, làm phát sinh hiện hành tâm thiện, và có công năng tự tại không bị tổn hoại thì y theo ý nghĩa tự tại này để gọi là thành tựu tức quan niệm tự tại thành tựu của Đại thừa hiện nay; nếu hạt giống pháp thiện mặc dù đã hiện hữu trước đây nhưng chưa khởi, hoặc khởi rồi nhưng đã lui sụt không còn tự tại, gọi là bất thành tựu.

37. Kinh bộ đúc kết ý nghĩa thành tựu:

"Nên trong sở y" cho đến "không có vật khác": Kinh bộ đúc kết ý nghĩa thành tựu cho nên đối với thân sở y chỉ có hạt giống, chưa phải là loại hạt giống dứt hẳn phiền não của Thánh đạo, chưa phải là loại hạt giống tổn phục phiền não của đạo thế gian, cũng chưa phải thứ hạt giống tổn phục sinh đắc thiện của tà kiến. Nếu gia hạnh thiện thêm lớn tự tại thì giai vị ấy gọi là thành tựu nhưng chỉ là giả danh mà không có vật riêng. Trước đây đã từng tranh luận về đắc thể nên nay mới kết riêng thành tựu.

"Trong đây pháp gì gọi là hạt giống" là Hữu bộ hỏi.

"Là danh và sắc" cho đến "công năng sinh quả" là Kinh bộ đáp: Nói danh sắc, danh chỉ cho bốn uẩn và sắc chỉ cho sắc uẩn. Tông này chủ trương hạt giống huân trưởng danh và sắc, tức đối với tự quả danh sắc, tất cả hạt giống nối tiếp không dứt nên gọi là xoay vần, tự quả sắp được sinh khởi, gọi là lân cận, lân cận quả, thủ quả không gián đoạn gọi

là công năng, chánh khởi công năng. Ba danh từ này đều là tên khác của hạt giống, sự xoay vần này là vì hạt giống nối tiếp nên xoay vần không dứt, lân cận là vì hạt giống chuyển biến nên lân cận với quả; công năng là vì các hạt giống có sai khác nên mới khởi công đức. Lại có giải thích thêm về "quả" này: do hạt giống nối tiếp, chuyển biến, sai khác nên mới sinh. Nói "chuyển biến" là vì khi nối tiếp hạt giống sắp sửa sinh quả đều phải chuyển biến, sau khác với trước cũng giống như hạt giống sắp nảy mầm thì thể sẽ chuyển biến. Nói "nối tiếp" là vì hạt giống vừa là nhân đối với giai đoạn sau, vừa là quả đối với giai đoạn trước, nhiếp chung các hành ở khắp ba đời. Trong đoạn văn này sở dĩ giải thích xoay vần trước và nối tiếp sau là vì dựa vào sự nối tiếp để chứng minh xoay vầng; vả lại giải nghĩa cũng chính là chứng minh. Vì sao lại nói về thứ lớp? Vì sao gọi là sai khác? Thứ ba là có hạt giống không gián đoạn có công năng sinh quả; hạt giống thuộc niệm sau khác với hạt giống ở niệm trước nên gọi là sai khác. Theo Kinh bộ nhân quả trước sau khác nhau nên nói là công năng vô gián sinh quả. Lại giải thích: Tức công năng xoay vần và công năng gần giữ hoặc nối tiếp chuyển biến và nối tiếp sai khác. Vì thế nối tiếp chuyển biến tức xoay vần công năng và nối tiếp sai khác chính là công năng gần.

38. Kinh bộ giải thích nghĩa kinh:

"Nhưng có chỗ nói" cho đến "sẽ không thể tu" là Kinh bộ giải thích ý nghĩa kinh. Sở dĩ cần phải làm như vậy vì Kinh bộ hàm ý mặc dù đã thành tựu hạt giống pháp nhiễm nhưng vẫn thường tu thiện. Thật ra vẫn có chỗ kinh nói rằng nếu thành tựu tham thì không thể tu tập bốn niệm trụ tức khi tham đắm hiện hành thì không thể chán bỏ phiền não tham hiện hành nên gọi là thành tựu. Vì lúc mê đắm tham ái hiện hành thì sẽ không thể tu tập bốn niệm trụ cho nên kinh y theo hiện hành thành tựu để nói là không thể tu tập. Kinh y theo hiện hành để nói thành tựu là có thể tu tập pháp thiện, cho nên luận đối pháp chép: Có ba thứ thành tựu là hạt giống thành tựu, tự tại thành tựu và hiện hành thành tựu. Kinh bộ đồng với chủ trương này. Lại giải thích: Vì mượn câu trả lời về Hữu bộ hỏi y cho rằng "nếu được vô biệt thể thì vì sao kinh lại nói rằng nếu thành tựu tham thì không thể tu bốn niệm trụ. Kinh nói thành tham không tu bốn niệm trụ là nói biết đắc có tự thể riêng", nên Kinh bộ lại giải thích: Nhưng có kinh nói nếu thành tựu tham thì không thể tu bốn niệm trụ, ý kinh ấy nói mê đắm hiện hành tham, thì không thể yếm xả nên gọi là thành tựu. Y theo lúc mê đắm hiện hành tham này để nói là không thể tu tập bốn niệm trụ chứ không có ý nói thành

tựu có tự tánh riêng.

39. Kinh bộ tổng kết:

“Thành tựu như thế” cho đến “cũng là giả chẳng phải thật” là Kinh bộ tổng kết: Thành tựu ấy tùy theo sự thích ứng mà hiện hữu ở tất cả các chủng loại nhưng chỉ là giả chứ chẳng phải thật, chỉ chướng ngăn thành tựu này gọi là bất thành tựu, cũng là giả chẳng phải thật.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “thật chẳng phải giả” là kết quy về bản tông của Hữu bộ.

“Hai đường đều là khéo nói như thế” là luận chủ ấn khả cả hai tông.

“Vì sao” là câu hỏi đặt ra cho luận chủ: Về lý không thể có trường hợp cả hai đều đúng; như vậy làm sao khen rằng cả hai đều nói đúng?

“Vì không trái lý nên ngã y cứ”: là luận chủ giải thích: Kinh bộ nói giả chẳng trái với lý, Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ nói thật là điều mà tôi y cứ. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ nên mới giải thích như trên.

“Đã nói tự tánh” cho đến “chỉ nên nói đắc”: dưới đây thứ hai: nói về sai khác, gồm: Đắc sai khác và chẳng đắc sai khác. Đắc sai khác lại chia làm hai phần nhỏ: Nói về sai khác và giải thích riêng tùy theo câu hỏi. Dưới đây thứ nhất nói chung về sai khác. Trước nêu câu hỏi, câu hỏi lại chia làm hai phần: chung và riêng. Đây là hỏi chung, hãy nên nói về đắc là hỏi riêng.

“Tụng chép” cho đến “phi sở đoạn hai thứ”. Trong phần tụng đáp, một câu đầu là môn ba đời, câu thứ hai là môn tam tánh, câu thứ ba và thứ tư môn hệ, bất hệ, câu thứ năm là môn Ba học, câu thứ sáu là môn ba đoạn. Ở phần này dựa vào pháp sở đắc mà nói riêng về năng đắc.

“Luận chép” cho đến “đều có ba đắc” là môn ba đời phân biệt. Pháp quá khứ có đắc thuộc quá khứ:

1) Là pháp được đắc ở trước, được đắc ở sau hoặc ở cả trước và sau, Đắc thuộc hiện tại, đắc thuộc, vị lai đều là pháp sau. Nếu đối với thời gian theo chiều ngang thì đều là pháp sau; nếu y theo khởi dụng trước sau thì vị lai cũng có pháp đắc trước kia;

2) Pháp vị lai có đắc thuộc quá khứ và hiện tại: Đều là pháp trước. Đắc thuộc vị lai hoặc là pháp trước hoặc là pháp sau, hoặc là pháp câu. Tuy vị lai không có thứ lớp trước sau nhưng vì dựa vào chủng loại khác nhau của đắc, vào công năng khởi dụng nên nói tiền, hậu.

3) Pháp hiện tại có đắc thuộc quá khứ: Chỉ là pháp trước. Đắc thuộc vị lai chỉ là pháp sau. Mặc dù đối chiếu thời gian theo chiều ngang thì chỉ là pháp sau nhưng nếu dựa vào sự khởi dụng trước sau thì

vị lai cũng có pháp trước. Đắc thuộc hiện tại chỉ là pháp câu đắc.

Ở đây chỉ mới dựa vào mặt hữu đắc để nói, những điểm khác nhau sẽ sau. Theo Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám, pháp năng đắc có tất cả bốn loại:

1) Pháp đắc trước,

2) Pháp đắc sau,

3) Pháp trước sau đắc,

4) Phi pháp trước, hậu, câu đắc.

Pháp sở đắc có sáu thứ:

1) Pháp câu đắc như trường hợp dị thục sinh v.v...

2) Pháp đắc trước như trường hợp của ba thứ trí biên thế tục trí, v.v... Có thuyết cho rằng các pháp này cũng có đắc

3) Pháp hữu sở đắc, chỉ có câu đắc, đắc sau, như giới biệt giải thoát v.v...

4) Pháp hữu sở đắc, chỉ có câu đắc đắc trước như đạo loại nhẫn, v.v...

5) Pháp hữu sở đắc, đều có tiền, hậu, câu đắc như các pháp thiện, nhiễm ô v.v... khác.

6) Pháp hữu sở đắc không thể nói có tiền, hậu, câu đắc mà có các đắc, là trạch diệt, phi trạch diệt, hẳn không có pháp, chỉ có pháp đắc sau, vì hiện ở trước hẳn là có đắc. Giải thích: Dị thục sinh v.v... đồng với các pháp vô ký khác; trí thế tục v.v... đồng với các pháp tương ưng, v.v... Trí này rốt ráo bất sinh nên không có pháp câu đắc, đắc sau. Có thuyết cho rằng cũng có câu đắc, lẽ ra nên xếp vào loại thứ tư. Giới biệt giải thoát v.v... cũng giống như các ác giới v.v... khác. Đạo loại nhẫn, v.v... cũng giống như các pháp tương ưng v.v...

Hỏi: Đạo loại nhẫn thuộc hiện tại thì làm thế nào có thể có pháp đắc trước?

Giải thích: Đạo loại nhẫn thuộc hiện tại, tuy chỉ có pháp câu đắc nhưng nếu thuộc vị lai thì cũng có pháp đắc trước. Dựa vào chủng loại của nhẫn nên nói rằng có pháp đắc trước vì pháp sở đắc y cứ theo chủng loại mà nói. Lại giải thích: Đạo loại nhẫn ở hiện tại, nay tuy chỉ có pháp câu đắc nhưng nếu không hiện tiền thì sẽ có pháp đắc trước. Y theo hữu thuyết thì nói có pháp trước. Lại giải thích: Đạo loại nhẫn hiện tại nếu y theo thời gian thì chỉ có pháp câu đắc mà không có đắc trước, nhưng vì hiện nhẫn có pháp vị lai thuộc đắc trước nên mới nói là cũng có pháp đắc trước. Pháp vị lai đắc này tính theo chiều ngang của thời gian thì nằm sau hiện nhẫn, nhưng gọi là pháp đắc trước mà không phải pháp

đắc sau, vì pháp này không khởi thì thôi, nếu khởi thì phải nằm trước pháp nhẫn kia, vì pháp năng đắc y theo công năng khởi dụng để gọi là tiền, hậu và câu. Vì thế hiện nhẫn cũng có pháp đắc trước.

"Lại các pháp như thiện v.v..." cho đến vô ký ba đắc" là môn ba tánh phân biệt. Pháp đắc này mặc dù phần nhiều đều dựa vào pháp sở đắc để định tánh nhưng chẳng phải không có các phần nhỏ sai khác. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám chép: "Hỏi: vì sao đắc và pháp sở đắc có tánh loại khi đồng khi khác? Đáp: Đắc có ba thứ: (1) Hữu vi pháp đắc (2) Trạch diệt đắc (3) Phi trạch diệt đắc. Đắc thuộc pháp hữu vi thuận theo tánh loại của pháp sở đắc mà khác nhau. Vì hữu vi pháp có tác dụng dẫn khởi tự đắc. Đắc thuộc trạch diệt thì tùy theo sự tánh loại đắc đạo mà khác nhau, vì các pháp trạch diệt tự thân không có tác dụng mà chỉ nhờ lúc đạo lực cầu chứng đắc trạch diệt mới dẫn khởi đắc kia. Đắc thuộc phi trạch diệt tùy theo sự khác nhau về tánh loại sở y mà khác nhau phi trạch diệt tự không có tác dụng, chẳng phải đạo sở cầu mà chỉ nương theo mạng căn, chúng đồng phần mà hiện tiền.

40. Môn hệ bất hệ phân biệt:

"Lại có hệ pháp" cho đến "đắc có bốn thứ" là môn hệ bất hệ phân biệt. Nếu là hệ pháp đắc thuộc ba cõi thì thuận theo pháp sở đắc mà chung cả ba cõi hệ vì đắc thuộc pháp hữu vi vốn tùy theo pháp sở đắc để định về tánh. Nếu là vô lậu bất hệ pháp đắc thì ba cõi hệ và bất hệ đều có tướng chung như vậy. "Biệt phân biệt giả" hàm ý các pháp bất hệ đều có ba loại: Trạch diệt, phi trạch diệt, đạo đế. Nếu phi trạch diệt đắc chung cả ba cõi hệ thì thân ở giới nào, thì đắc thuộc giới hệ đó vì phi trạch diệt đắc tùy theo sở y để định về tánh. Nếu là trạch diệt đắc thì tùy theo đạo năng chứng mà định về tánh. Tức do đạo hữu lậu dẫn khởi vì có sắc giới hệ và cõi Vô Sắc hệ, vị cõi Dục không phải là đạo năng đoạn; nếu do đạo vô lậu dẫn khởi thì thuộc bất hệ. "Và vô lậu" là chỉ cho đắc đạo đế chỉ là vô lậu, nên thuộc về bất hệ. Đạo là hữu vi vì đắc của pháp hữu vi tùy theo pháp sở đắc để định tánh nên đắc của pháp vô hệ chung cả ba cõi và bốn thứ bất hệ.

41. Môn ba học phân biệt:

"Lại pháp hữu học" cho đến "đắc tức vô học" là môn ba học phân biệt pháp hữu Học, Vô học là hữu vi nên đắc tùy theo sở đắc tức đắc của học, vô học, phi học, phi vô học đều có khác nhau. Nếu nói chung thì có ở khắp ba học, nếu phân biệt riêng thì tất cả hữu lậu và ba pháp vô vi là phi học, phi vô học. Pháp hữu lậu lại chỉ có đắc phi học phi vô học, vì đắc của pháp hữu vi tùy theo pháp sở đắc mà định. Nếu đắc của phi

trạch diệt tùy theo sở y mà định và đắc của trạch diệt không do Thánh đạo dẫn sinh tùy thuộc vào đạo năng chứng mà định đều là hữu lậu thì cũng thuộc phi học phi, vô học. Nếu đắc của trạch diệt do đạo hữu học dẫn sinh thì thuộc Hữu học vì tùy thuộc đạo năng chứng là hữu học. Nếu ở vào lúc đạo vô học chuyển căn dẫn sinh trạch diệt đắc thì thuộc về vô học, vì tùy thuộc đạo năng chứng là vô học.

Hỏi: Hành giả dùng đạo hữu lậu, vô lậu có thể dứt tu hoặc từ Vô sở hữu xứ xuống đến Bát địa, tùy theo sự sử dụng đạo nào cũng đều có thể dẫn khởi đắc của hai thứ ly hệ. Đã dẫn khởi lẫn nhau thì làm sao có thể dựa vào đạo để định về tánh?

Giải thích: đạo Vô lậu dứt hoặc tuy cũng có thể dẫn khởi đắc thuộc hữu lậu nhưng đạo hữu lậu dứt hoặc vốn có thể dẫn khởi vô lậu đắc, chẳng phải chánh dẫn mà chỉ là phụ, nên không dựa vào cả hai đạo để định về tánh mà chỉ y theo tự đạo. Loại năng chứng đạo này tuy không khởi nhưng lại tu tập lẫn nhau, nhờ năng lực của loại đạo này mà trạch diệt được khởi nên mỗi trường hợp đều dựa vào năng lực chứng đạo của mình để định về tánh.

Hỏi: Văn tụng chỉ nói phi học phi vô học, vì sao văn xuôi chỉ nói ba học.

Giải thích: Tụng văn ngắn nên chỉ nói về một loại, văn xuôi dài nên nói ba học. Lại giải thích: Đắc thuộc phi học, phi vô học có riêng và chung cả ba học nên mới nêu riêng. Đắc của Hữu học, vô học mỗi pháp đều chỉ có một loại, không có nhiều sai khác, nên không nói riêng; hoặc nêu phần sau, hiển phần đầu.

42. Môn ba đoạn phân biệt:

"Lại, chỗ mà kiến tu" cho đến "đều chẳng phải sở đoạn" là môn ba đoạn phân biệt. Thể của pháp thuộc kiến tu đoạn đều là hữu vi. Pháp năng đắc tùy thuộc sở đắc nên cũng là kiến sở đoạn, tu sở đoạn. Tất cả các pháp vô lậu đều gọi là chẳng phải pháp sở đoạn; đắc có sai khác. Nói chung có hai: Tu sở đoạn và phi sở đoạn. Nếu phân tích riêng thì phi trạch diệt đắc thuộc tu sở đoạn vì tùy vào thân sở y nên đồng với tu đoạn. Nếu là trạch diệt đắc do đạo hữu lậu dẫn sinh thì cũng thuộc tu đoạn, vì tùy vào đạo năng chứng tức đồng với tu đoạn. Nếu là trạch diệt đắc do đạo vô lậu dẫn sinh thì tùy vào đạo năng chứng vốn thuộc vô lậu nên gọi là phi sở đoạn. Nếu là đắc của đạo đế thì đạo là hữu vi, nên đắc tùy vào sở đắc đều là vô lậu gọi là phi sở đoạn.

Hỏi: Văn tụng chỉ nói phi sở đoạn, vì sao văn xuôi nói cả ba đoạn?

Giải thích: Văn tụng ngắn gọn nên nói riêng, hoặc vì chung cho

hai đoạn nên nêu riêng, hoặc nêu phần sau là để làm rõ phần trước.

"Trước tuy nói chung" cho đến "Dục, sắc vô tiền khởi": Dưới đây là thứ hai, tùy theo câu hỏi mà giải thích riêng, gồm câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "cũng đắc hiện tại" là giải thích câu tụng đầu.

"Tất cả vô phú" cho đến đều như thế chăng? Là hỏi.

"Không đúng" là đáp.

"Vì sao" là hỏi lại.

"Trừ nhãn thông nhĩ thông" cho đến "và câu khởi đắc" là giải thích câu tụng thứ hai: Hai thứ thông tuệ và tâm năng hóa đều thuộc bốn uẩn câu sinh. Vì thế lực mạnh mẽ và có thể phân biệt rõ ràng các sai khác về gia hạnh cho nên tuy vô ký nhưng vẫn có đắc thuộc tiền, hậu và câu khởi.

"Như chỗ công xảo " cho đến "đắc cũng chấp nhận như thế". Chỗ công xảo dùng sắc, thanh, hương, vị, xúc làm thể. Uy nghi lộ lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể. Ở đây đưa ra sở y để trình bày bốn uẩn năng y. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu chép "Chỗ công xảo lấy năm xứ sắc, thanh, hương, vị, xúc làm thể; chỗ khởi công xảo là năng khởi hai xứ ý, pháp làm thể". Lại chép: "Uy nghi lộ có bốn xứ sắc, hương, vị, xúc làm thể; khởi uy nghi lộ có năng khởi hai xứ ý, và pháp làm thể". Lại giải thích: Lẽ ra phải nói chỗ công xảo tâm, uy nghi lộ tâm, nhưng ở đây bỏ bớt chữ tâm. Lại có giải thích khác cho rằng tâm là sở y của uy nghi, công xảo, và được gọi là xứ, lộ. Nếu giải như thế thì trái với Bà-sa. Nếu chỗ công xảo và uy nghi lộ bốn uẩn được huân tập mạnh mẽ thì cũng có tiền, hậu và câu đắc. Trừ phân biệt trên, có đắc ba đời, tất cả các pháp khác như năm uẩn dị thục; sắc uẩn uy nghi lộ, chỗ công xảo, quả chung; một phần của tự tánh vô ký sắc, hành đều có pháp câu đắc. Vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: Lại đắc bốn uẩn uy nghi lộ, phần nhiều thuộc thế đoạn và sát-na đoạn, chỉ trừ Đức Phật, Tỳ-kheo Mã Thắng và các vị siêng tu uy nghi lộ; nếu đắc bốn uẩn chỗ công xảo tức phần lớn cũng phần nhiều là thế đoạn và sát-na đoạn ngoại trừ Tỳ-thấp-phược-yết-ma thiên thần và các vị siêng tu chỗ công xảo.

Hỏi: Bốn uẩn uy nghi lộ thuộc cõi Sắc có đắc ba đời hay không?

Giải thích: Cõi Sắc không có sự huân tập mạnh mẽ nên không có ba đời đắc.

Lại, luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi bảy trong phần Giải

thích cõi Dục lại chép: Đối với bốn uẩn uy nghi lộ các bậc như Đức Phật, Mã Thắng và chúng hữu tình siêng năng tu tập và đối với bốn uẩn chỗ công xảo các bậc như Đức Phật, thiên tử Diệu nghiệp và các hữu tình siêng năng tu tập thì đắc đều thuộc "thế tạp" và "sát-na tạp", tức đối với ba đời mỗi đời đều có đắc riêng thuộc ba đời. Trong phần giải cõi Sắc, Bà-sa lại chép: Tất cả các sắc uẩn hữu phú vô ký, vô phú vô ký và bốn uẩn uy nghi lộ dị thục đều có đắc thuộc "thế bất tạp" và "sát-na bất tạp", tức ở vào giai vị nào thì chỉ có đắc ở đời đó. Như vậy, dựa theo văn Bà-sa thì ở cõi Dục tức loại trừ các vị siêng tu uy nghi công xảo vốn có đắc ba đời và ở cõi Sắc thì không loại trừ uy nghi có đắc ba đời, cho nên biết rằng bốn uẩn uy nghi thuộc cõi Sắc không có đắc ba đời.

Hỏi: Nếu không huân tập mạnh mẽ uy nghi lộ và chỗ công xảo sẽ không có trước, đắc sau thì vì sao túc luận Thức thân chép: Thành tựu tâm thiện, tâm bất thiện ở cõi Dục đều chắc chắn thành tựu vô phú tâm vô ký của cõi Dục. Luận này nói chắc chắn thành tựu thì mới sinh ở cõi Dục chắc chắn thành tựu hai thứ tâm vô ký. Vì sao nay lại nói không huân tập mạnh mẽ thì không có đắc ba đời.

Giải thích: Ý các luận đều khác nhau, khó có thể giải thích. Lại giải thích: Luận này, luận Chánh lý, luận Bà-sa và luận Tạp Tâm đều dựa vào tánh chất không huân tập mạnh mẽ để nói là không thành tựu. Luận thức thân lại y theo tánh chất huân tập mạnh mẽ để nói là thành tựu. Mỗi luận dựa vào một nghĩa nhưng đều không trái nhau. Đến phần tâm đắc sau sẽ lại giải thích.

Hỏi: Uy nghi lộ, chỗ công xảo nếu huân tập mạnh mẽ sẽ có đắc ba cõi, vì sao văn tụng không phân biệt mà chỉ có hai thông biến hóa?

Giải thích: Hai thông và biến hóa chắc chắn thành tựu trong lúc uy nghi và công xảo có tánh chất bất định, cho nên không nêu riêng.

"Chỉ có vô phú" cho đến chỉ có câu khởi hay sao? Là hỏi.

"Bất nhỉ" là đáp.

"Vì sao" là nêu.

"Hữu phú vô ký" cho đến "pháp trước sau đắc" là giải thích câu tụng thứ ba: Hoặc do Tu dứt ở sơ thiền của cõi Sắc khi phát khởi thân biểu sắc và ngữ biểu sắc thuộc hữu phú vô ký thì đắc cũng giống như trước tức chỉ có câu khởi. Tuy có phiền não thuộc phẩm thượng nhưng cũng không thể phát khởi sắc vô biểu vì thế lực yếu kém cho nên chắc chắn không có pháp đắc trước sau, hoặc đắc tuy có biểu nghiệp thuộc thượng phẩm nhưng phải biết rằng tất cả bốn uẩn hữu phú vô ký đều có đắc ba đời. So với sắc thì tâm mạnh hơn, lại là năng phát nên thuộc đắc

ba đời; so với tâm thì sắc yếu kém, lại là pháp sở phát nên chỉ có pháp câu vì thế loại sắc này chỉ ở Sơ định. Thân kiến và biên kiến của hữu phú vô ký ở cõi Dục không thể phát nghiệp, từ Nhị định trở lên không có tầm tứ câu khởi cũng không phát nghiệp.

"Như pháp vô ký" cho đến "cũng có khác ư?" Là hỏi.

"Cũng có khác" là đáp.

"Vì sao" là nêu.

"Vị cõi Dục hệ" cho đến "và đắc hậu khởi" là giải thích giải thích câu tụng thứ tư: Biểu sắc và vô biểu sắc thuộc thiện, bất thiện ở cõi Dục đều là hữu ký nên có pháp câu và đắc sau; không câu khởi với tâm nên không có pháp đắc trước.

Hỏi: Thân biểu và ngữ biểu thuộc thiện ở Sơ định cũng chỉ có câu đắc và đắc sau, vì sao văn tụng và văn xuôi không có nói?

Giải thích: Nói chung, thì đắc của thiện sắc pháp ở cõi Sắc vốn bất định như thiện biểu sắc ở sơ định có câu đắc và đắc sau nhưng nếu tùy tâm lại có đắc ba đời. Vì bất định nên lược qua không nói. Thiện sắc ở cõi Dục có tánh chắc chắn nên nêu riêng. Nêu biết trừ bất thiện, sắc bất thiện sắc ở cõi Dục và thiện biểu sắc ở Sơ định ra, tất cả các pháp còn lại thuộc bốn uẩn bất thiện, năm uẩn thiện [tức bốn uẩn thiện hữu lậu vô lậu và sắc uẩn thiện thuộc đạo định tùy tâm] đều có đắc ba đời.

"Phi đắc như đắc" cho đến "phẩm loại có khác chăng: Dưới đây là thứ hai, nói về Phi đắc sai khác, trước nêu câu hỏi.

"Không đúng" là đáp.

"Vì sao" là nêu.

"Tụng chép" cho đến "đắc pháp dị địa xả" là giải thích, câu tụng thứ nhất nói về môn Tam Tánh, câu hai nói về môn ba đời, câu thứ ba nói về môn giới hệ. Một câu cuối nói về môn xả. Ở đây y theo pháp sở bất đắc để nói về phi đắc khác nhau. Lẽ ra khi nói về đắc tức phải bao gồm sự phân biệt về ba học, ba đoạn nhưng vì câu tụng đầu nói "phi đắc tịnh vô ký", biết rõ chỉ có phi học phi vô học, chỉ có năng tu và sở tu, nghĩa y cứ rất dễ hiểu, cho nên không nói riêng.

43. Môn ba tánh phân biệt:

"Luận chép" cho đến thuộc về "tánh vô ký" là môn tam tánh phân biệt. Tất cả các pháp phi đắc đều thuộc vô phú vô ký, vì các phi đắc đều phụ thuộc tánh vô ký của hai sở y là mạng căn và đồng phần. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám chép: "Hỏi: Phi đắc thuộc tánh loại nào mà khác nhau? Đáp: Chắc chắn không tùy theo pháp sở bất đắc, vì trái nhau, cũng không tùy theo, đạo vì không phải sở

cầu của đạo, mà chỉ chuyển biến theo mạng căn và chúng đồng phần, cho nên tùy theo tánh loại sở y mà khác nhau.

Hỏi: Nếu phi đắc, phi trạch diệt đắc đều tùy theo tánh loại sở y mà khác nhau sở y và này có khi là dị thục, có khi chỉ là đẳng lưu thì hai pháp phi đắc trên đây sẽ tùy theo tánh loại nào mà khác nhau?

Đáp: tùy tánh đẳng lưu vì đẳng lưu có nghĩa khắp, trong lúc dị thục thì không khắp nên không tùy lập.

Hỏi: Phi đắc nếu phụ tùy theo tánh loại sai khác của pháp sở bất đắc thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu dứt gốc lành lẽ ra có thể thành tựu thiện, đã lìa dục nhiễm lẽ ra thành tựu bất thiện, các bậc vô học sẽ thành tựu nhiễm, dị sinh sẽ thành tựu vô lậu pháp của ba thừa, quả lui sụt lẽ ra thành quả, xả hướng sẽ thành hướng, hai diệt phi đắc lẽ ra là vô vi. Vì các lỗi này, phi đắc không thể tùy theo tánh loại của pháp sở bất đắc mà có khác.

44. Môn ba đời phân biệt:

“Thế sai khác giả” cho đến “ba đời phi đắc” là môn ba đời phân biệt. Pháp quá khứ có quá khứ phi đắc: Dù là pháp trước hay pháp sau, đến nay cùng ở tại quá khứ thì đều gọi chung là pháp sau phi đắc. Hiện tại phi đắc và vị lai phi đắc đều là pháp sau phi đắc. Y theo chiều ngang của thời gian đều là pháp sau nhưng nếu y theo công năng khởi dụng trước sau vị lai thì cũng có pháp trước phi đắc. Pháp vị lai có vị lai phi đắc: Nếu là pháp trước hay pháp sau, đến nay cùng ở tại vị lai thì gọi chung là vị lai phi đắc. Dù ở vị lai chưa lập ra thứ lớp trước sau nhưng dựa vào tánh loại khác nhau và công năng khởi dụng để nói tiền, hậu. Có quá khứ phi đắc và hiện tại phi đắc đều là pháp trước phi đắc. Pháp hiện tại có quá khứ phi đắc: Chỉ có pháp trước phi đắc. Nếu có vị lai phi đắc thì chỉ là pháp sau phi đắc, vì so sánh theo chiều ngang của thời gian; nếu y cứ khởi dụng trước sau thì vị lai phi đắc cũng có pháp trước phi đắc. Pháp hiện tại chắc chắn không có hiện tại phi đắc, vì thế luận Chánh lý chép: Vì pháp hiện tại không cùng hiện hành với bất thành tựu nên nói rằng hiện pháp không có hiện tại, không có đắc, vì tánh trái nhau. Cựu Câu-xá nói pháp hiện tại có hiện tại câu đắc chỉ là sự phiên dịch nhầm lẫn. Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám giải nghĩa phi đắc rằng: “Tất cả phi đắc gồm có ba thứ: Tại pháp trước, tại pháp sau và phi pháp trước sau câu. Pháp Sở bất đắc cũng có ba thứ:

1) Pháp sở bất đắc chỉ có pháp trước phi đắc tức pháp rốt ráo bất sinh thuộc hữu tình ở vị lai và tâm sát-na sau rốt đẳng khi nhập Niết-bàn vô dư.

2) Pháp sở bất đắc thông có cả trước sau phi đắc, tức các pháp còn lại tương ưng với hữu tình.

3) Pháp sở bất đắc không có trước sau và câu phi đắc, nhưng lại có phi đắc tức trạch diệt và phi trạch diệt. Chắc chắn không thể có phi đắc cùng câu khởi với pháp vì pháp hiện tại nếu là sở đắc thì chắc chắn có đắc, nếu là sở đắc thì chắc chắn có đắc, chẳng phải sở đắc nên nêu là vô đắc không có phi đắc. Vì không phải đã khởi tận các chủng loại của một pháp đã từng thành tựu từ vô thỉ và vẫn chưa xả bỏ sẽ sanh khởi loại kai tận kia. Nhưng các tánh phi đắc yếu kém nên chỉ thành tựu trong một sát-na của hiện tại, đắc được rồi thì xả bỏ ngay. Nên biết đối với pháp chưa đắc và đắc rồi nhưng đã xả thường có pháp phi đắc này nên biết". Giải thích: Ba loại phi đắc ở trên rất dễ hiểu. Về pháp sở bất đắc thì nói "chỉ có pháp trước phi đắc" kia là vị lai phân biệt với quá khứ và hiện tại; nói "hữu tình" phân biệt với phi tình; "pháp tất cánh bất sinh" là ba loại trí biên thế tục trí, v.v... (pháp này vốn rốt ráo bất sinh, vì thế chỉ có pháp trước phi đắc); "sát-na tâm tối hậu một" của người ba thừa khi sắp nhập Niết-bàn vô dư chỉ là một loại tâm ở vị lai, chỉ để nhập Niết-bàn, loại này trên đây chưa từng sinh khởi tất cả các chủng loại, vì thế chỉ có pháp trước phi đắc mà không có háp hậu phi đắc; chữ "Đẳng" là chỉ cho pháp tương ưng và trí vô sinh, loại trí này một khi đã đắc thì không lui sụt nên cũng không có pháp sau phi đắc.

Hỏi: Tâm tối hậu và trí vô sinh lúc sinh khởi hiện tiền thì có tánh loại của pháp trước phi đắc ở đời vị lai, vì sao không nói là pháp sau phi đắc.

Giải thích: Thông thường khi nói phi đắc là dựa vào công năng khởi dụng mà nói về trước sau nhưng nói vị lai phi đắc là dựa vào đời trước sau. Thật ra vào thời điểm sau đó của một pháp, phi đắc nếu không khởi thì thôi, nhưng nếu đã khởi thì phải ở trước các pháp sau cùng vì thế mới gọi là pháp trước mà không phải là pháp sau. Về pháp sở bất đắc thuộc loại hai và ba và từ câu "chắc chắn không thể chẳng có đắc v.v..." trở xuống, rất dễ hiểu. Từ nói "cũng không phải chỉ có" cho đến "chủng loại ấy cùng tận" là lời giải thích trở lại, ý nói không chỉ có phá sau phi đắc. Nếu từ vô thỉ thường thành tựu pháp ấy ở vị chưa xả bỏ sẽ khởi, các chủng loại ấy nhập hết vào quá khứ, chỉ có thể đắc pháp sau phi đắc. Nếu không phải đã khởi tận các chủng loại của một pháp đã tưng thành tựu và vẫn chưa dứt bỏ từ vô thỉ đã từng thành tựu một pháp và vào lúc chưa xả bỏ, các chủng loại ấy nhập hết vào quá khứ thì chỉ có thể có pháp sau phi đắc. Nếu không phải đã khởi hết các chủng

loại của một pháp đã từng thành tựu và vẫn chưa dứt bỏ vô thỉ khiến cho chúng nhập hết vào quá khứ vì có quá nhiều chủng loại thì trong trường hợp này không phải chỉ có pháp sau phi đắc.

Hỏi: Nếu dứt Hữu đảnh kiến hoặc thì không còn lui sụt vì đã nhập quá khứ thì đây không phải chỉ là pháp sau phi đắc hay sao?

Giải thích: Pháp Sở bất đắc được gọi là phi đắc vì y theo chủng loại. Phần nhiều chủng loại của Hữu đảnh kiến hoặc đã nhập vào quá khứ và mặc dù chỉ có pháp sau phi đắc nhưng nếu ở vi lai thì có pháp trước phi đắc. Kiến hoặc của Hữu đảnh kai ở quá khứ không thể đắc nên nói là chỉ có pháp sau phi đắc. Lại giải thích: Kiến hoặc thuộc quá khứ nay tuy chỉ là pháp sau phi đắc, nhưng nếu không hiện tiền thì có pháp trước phi đắc. Y theo thuyết dung hữu của pháp này. Lại giải thích: Kiến hoặc thuộc quá khứ nếu y theo thời gian thì chỉ có pháp sau phi đắc mà không có tiền phi đắc, nhưng vì kiến hoặc quá khứ có pháp đắc tiền phi ở vị lai nên cũng gọi là pháp trước phi đắc. Loại phi đắc ở vị lai này dựa vào chiều ngang của ba đời đối với thời điểm sau đó của kiến hoặc quá khứ để gọi là pháp trước phi đắc, mà không phải là pháp sau phi đắc, vì loại phi đắc này không khởi thì thôi, nếu khởi thì phải ở trước pháp kia. Do Phi đắc kia được y theo công năng khởi dụng để nói về trước sau. Do đó kiến hoặc thuộc quá khứ cũng có pháp trước phi đắc. Phải biết rằng cả ba giải thích trên đây đều y theo lối giải thích về Đạo loại nhẫn đã nói ở trước.

45. Môn Giới hệ phân biệt:

“Giới sai khác giả” cho đến “là vô lậu ưng lý”: là môn giới hệ phân biệt. Vì phi đắc tùy theo sở y hệ nên mỗi pháp phi đắc đều có ở hệ ba cõi. Chắc chắn không có phi đắc là vô lậu: là chẳng phải có cả bất hệ, vì sao? Vì thừa nhận Thánh đạo phi đắc được gọi là tánh dị sanh. Vì tánh Dị sinh chắc chắn không phải vô lậu, tùy thân sở y là hữu lậu, luận này làm dẫn chứng rất dễ hiểu.

Hỏi: Tánh Dị sinh không đắc Thánh nên phi đắc là hữu lậu, Thánh không đắc dị sinh thì phi đắc này lẽ ra là vô lậu?

Giải thích: Tất cả các pháp phi đắc đều tùy theo sở y, Sở y là hữu lậu nên tất cả đều là hữu lậu.

“Không đạt được Thánh pháp nào gọi là tánh dị sinh” là câu hỏi về pháp sở bất đắc của tánh dị sinh.

“Là không đạt được tất cả” cho đến “lẽ ra gọi là tánh dị sinh” là đáp: Nếu ở phàm vị, “không đạt được” tất cả các Thánh pháp thuộc ba thừa phi đắc gọi là tánh dị sinh. Về nội dung Thánh pháp luận này

không nói riêng. “Không đạt được” này nói đến ở đây hoàn toàn lìa hoạch. Nếu “Hoạch” một phần nhỏ Thánh pháp thì gọi là Thánh giả. Nếu không nói như trên mà lại nói là “hoạch đắc” tất cả Thánh pháp mới gọi là Thánh giả thì chư Phật Thế tôn cũng không thành tựu chủng tánh Nhị thừa lẽ ra gọi là dị sinh. Lại giải thích: Ở đây nói “không đạt được” là chỉ cho sự tách lìa với “hoạch”. Nếu “hoạch” phần ít thì gọi là không Thánh. Tuy trong thân bậc Thánh cũng có “phi đắc không đạt được” các Thánh pháp khác nhưng gọi là tánh dị sinh. Nếu không nói như trên mà nói chỉ là “không đạt được” tất cả Thánh pháp phi đắc đều gọi là tánh dị sanh thì chư Phật Thế tôn cũng không thành tựu Thánh pháp thuộc chủng tánh Thanh văn, Độc giác lẽ ra cũng gọi là Dị sinh.

Hỏi: Vì sao phi đắc ở phàm thân gọi là tánh dị sanh nhưng phi đắc ở thân bậc Thánh lại chẳng phải tánh dị sanh?

Đáp: Như luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: “Lại có thuyết cho rằng không đắc tất cả Thánh pháp là tánh dị sanh”.

Hỏi: Nếu vậy, thì lẽ ra tất cả hữu tình đều là dị sinh vì không có một Thánh giả nào thành tựu tất cả các Thánh pháp.

Đáp: Tuy không có bậc Thánh nào thành tựu đầy đủ tất cả các Thánh pháp nhưng cũng không phải dị sinh vì kia chẳng được lìa Thánh mà đắc nghĩa là nếu trong thân phàm có Thánh pháp phi đắc không lẫn lộn với Thánh đắc thì thuộc tánh dị sanh; trong thân Thánh có Thánh pháp phi đắc lẫn lộn với Thánh đắc nên chẳng thuộc tánh dị sanh. Vì đắc và phi đắc thường câu sinh. Lại phi đắc có hai thứ: Cộng và bất cộng. Bất cộng thuộc tánh dị sanh; cộng không thuộc tánh dị sanh. Thánh pháp phi đắc ở thân bậc Thánh hoàn toàn là cộng nên không có lỗi trước. Lại Phi đắc kia lại có hai thứ: Chưa bị hại và đã bị hại. Chưa bị hại thuộc tánh dị sanh; đã bị hại không thuộc tánh dị sanh. Thánh pháp phi đắc ở bậc thân Thánh đều thuộc loại đã bị hại nên không có lỗi trước. Lại nữa, tất cả Thánh pháp phi đắc có hai thứ: Y theo dị sinh nối tiếp hiện khởi và Y theo bậc Thánh nối tiếp hiện khởi. Loại trước thuộc tánh dị sanh; loại sau chẳng phải tánh dị sanh vì thế không có lỗi bậc Thánh mà gọi là Dị sinh.

Hỏi: Phi đắc đối với Thánh pháp gọi là tánh dị sanh thì phi đắc đối với pháp phàm lẽ ra cũng gọi là Thánh tánh mới phải chứ?

Giải thích: Phàm không thành tựu pháp Thánh nên có thể nói phi đắc thuộc tánh dị sanh; bậc Thánh thành tựu được pháp phàm nên phi đắc này chẳng phải là Thánh tánh.

Hỏi: Thánh tánh là gì?

Giải thích: Là các Thánh pháp.

Vặn hỏi: Nếu các Thánh pháp đều gọi là Thánh tánh thì các phàm pháp cũng phải được gọi là tánh dị sanh?

Giải thích: Thánh pháp phàm phu không có nên có thể lập thành Thánh tánh; pháp phàm có cũng chung với Thánh chẳng phải đều là tánh dị sanh. Vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: chẳng lẽ không đúng như Thánh pháp gọi là Thánh tánh, thành tựu tánh này nên gọi là bậc Thánh. Pháp Dị sinh cũng vậy, lẽ ra là tánh dị sanh vì thành tựu tánh này nên gọi là tánh dị sanh. So sánh này không đúng vì các Thánh pháp chỉ có bậc Thánh mới được nên pháp Thánh gọi là Thánh tánh; các pháp dị sinh bậc Thánh cũng có làm sao có thể lập thành tánh dị sanh.

Hỏi: Có thể hiểu được tánh thể của dị sinh trên đây nhưng vì sao lại gọi là Dị sinh?

Đáp: Luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: “Tôn giả Thế Hữu giải thích rằng: Có công năng khiến cho hữu tình khởi kiến dị loại và phiền não dị loại, tạo nghiệp dị loại, thọ dị loại quả và sinh dị loại nên gọi là dị sinh. Lại có công năng khiến cho hữu tình rơi vào dị giới, vãng dị thú, chịu dị sinh nên gọi là tánh dị sanh”, rộng như kia giải thích.

“Nếu thế thì luận kia lẽ ra nói thuần ngôn” là vặn hỏi: Nếu vậy luận này nên nói hoàn toàn không pháp Thánh gọi là tánh dị sanh?

“Không cần phải nói” cho đến “ăn nước ăn gió” là giải thoát: Không cần nói là thuần, vì câu nói “không đạt được Thánh pháp” đã mang ý nghĩa là thuần. Như nói loài cá ăn nước, loài rùa ăn gió. Tuy không dùng chữ thuần nhưng cũng biết rằng hai loài trên thuần ăn nước, gió.

“Có chỗ nói không đạt được” cho đến “kia là phi đắc” là Sư thứ hai giải thích: Không đạt được khổ pháp trí nhẫn và pháp câu sinh gọi là tánh dị sanh cho nên các ông không thể bắt bẻ chúng tôi. Lúc đạo loại trí đắc quả vì đã xả khổ pháp nhẫn nên loại pháp nhẫn phi đắc này lại khởi, lẽ ra thành phi Thánh vì ở giai đoạn khổ pháp nhẫn ở trước vốn đã hủy hoại tánh dị sanh phi đắc. Phải biết rằng khổ nhẫn phi đắc gồm có hai thứ:

1) Y theo thân phàm, không đi chung với vô lậu đắc nên thuộc về tánh dị sanh. Vì thế từ kiến đạo trở xuống khổ pháp nhẫn phi đắc y theo thân phàm nên gọi là tánh dị sanh.

2) Y cứ thân bậc Thánh, cùng hiện hành với vô lậu đắc nên chỉ gọi là phi đắc mà không gọi dị sinh. Khi ở đạo loại trí tuy có khổ nhẫn

phi đắc nhưng vì nương thân bậc Thánh nên không gọi là dị sinh. Luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: Có thuyết cho rằng bất đắc khổ pháp trí nhẫn thuộc về tánh dị sanh.

Hỏi: Nếu vậy, đạo loại trí đã sinh, xả khổ pháp trí nhẫn thì lúc đó khổ pháp trí nhẫn phi đắc lẽ ra là tánh dị sanh và như vậy thì trụ tu đạo, vô học đạo cũng nên gọi là Dị sinh.

Đáp: Lúc khổ pháp trí nhẫn sinh, làm tổn hoại phi đắc của pháp này khiến cho không bao giờ sinh trở lại vì thế trụ tu đạo đạo vô học tuy bất thành tựu khổ pháp trí nhẫn nhưng không gọi là bất đắc. Cũng không gọi là Đắc như lúc nhãn căn sinh làm dứt trừ phi đắc kia, khiến cho tự tiếp nối không bao giờ sống lại, nhãn căn diệt rồi, tuy bất thành tựu nhưng không gọi là bất đắc, cũng không gọi là đắc. Đối với khổ nhẫn cũng như vậy, nên không có lỗi trước. Vả lại đạo loại trí đã sinh, khổ pháp trí nhẫn tuy bất thành tựu nhưng lại thành tựu quả đẳng lưu của loại nhẫn này nên không gọi là dị sinh.

"Nếu thế thì tánh này" cho đến "gọi là tánh dị sanh" là câu hỏi: Khổ nhẫn tánh vốn chung với ba thừa, vì sao Không đạt được lại gọi là tánh dị sanh?

"Ở đây lẽ ra cũng gọi là không đạt được tất cả" là đáp: Vì không phải hoạch đắc tất cả các loại khổ pháp trí nhẫn của ba thừa.

"Nếu thế thì ở đây lẽ ra đồng với câu hỏi ở trước" là vặn hỏi: Nếu vậy, thì lẽ ra cũng giống như vấn đề đã được thắc mắc như trên, luận này lẽ ra nói là Thuần, tức hoàn toàn không đạt được Thánh pháp.

"Nạn này lại nên như trước giải thích", là giải thích. Vặn hỏi này lẽ ra cũng giải thích như trước, không cần phải nói. Trong câu "không đạt được Thánh pháp này" đã chứa đựng nghĩa thuần, cũng giống như nói "ăn nước, ăn gió".

"Nếu thế thì nói lại, luống uổng công lao": là luận chủ hỏi về giải thích thứ hai: Đại ý nhưng điều các ông nêu ra cũng giống như trước, cả hai giải thích không khác nhau. Nay lại nói lần nữa, chẳng phải luống uổng hay sao? Lại giải thích: Luận chủ vặn hỏi cả hai giải thích trên. Nội dung giải thích so với chủ trương "không đạt được Thánh pháp" của luận này không khác, như vậy nếu giải thích lại chỉ tốn công mà thôi.

"Nếu điều mà Sư Kinh bộ nói là đúng" là Luận chủ nói theo Kinh bộ.

"Kinh bộ nói nghĩa ấy thế nào" là hỏi.

"Nghĩa là chưa từng sinh" cho đến "gọi là tánh dị sanh" là Kinh bộ đáp: Khi chưa sinh pháp Thánh, đối với các phần vị sai khác của nối

tiếp thân giả lập tánh dị sanh.

"Phi đắc như thế lúc nào mới" là hỏi.

46. Môn xả phân biệt:

"Pháp này phi đắc" cho đến "xả ư phi đắc" là đáp. Môn xả phân biệt, có hai thời xả phi đắc:

1) Pháp này phi đắc, khi đắc pháp này thì xả bỏ phi đắc. Ở đây y theo đắc thế, đối với phi đắc gọi là xả, như Thánh đạo phi đắc gọi là tánh dị sanh. Lúc đắc Thánh đạo thì xả bỏ phi đắc.

2) Lúc chuyển sang địa khác thì xả bỏ phi đắc. Trong trường hợp này không chắc chắn phải có đắc thế chỗ cho phi đắc vì phi đắc lúc này chẳng phải thân sở y, chỉ có lúc xả thân thì phi đắc cũng xả. Khi chuyển sang địa khác tuy chẳng thể xả hết tánh dị sanh nhưng cũng có thể xả bỏ một phần. Về các pháp phi đắc khác tùy theo các điều kiện tương ưng cũng có thể loại suy theo trường hợp này. Nếu đối với phi đắc mà pháp câu được đoạn thì đối với phi đắc đã xả lại có phi đắc sinh chẳng đắc phi đắc trước, như thế gọi là xả phi đắc. Nói theo thật thì đối với sở xả chẳng được pháp câu đắc cõi trên, cũng có phi đắc sanh. Đoạn văn này chính là nói về xả phi đắc nên chỉ nói phi đắc phi đắc sinh mà không nói đắc phi đắc sinh. Hỏi: Phi đắc là vô ký, sát-na thành tựu, đắc được liền xả, không có trước sau đắc, đối với phi đắc trước vốn không thành tựu nay phi đắc khởi thì mỗi sát-na đều xả bỏ phi đắc, làm sao có thể nói rằng đắc pháp ở cảnh giới khác mới xả phi đắc? Giải thích: Thật có lúc ấy. Ở đây nói phi đắc là dựa vào sự xả hết một loại chứ chẳng phải phần ít.

"Đắc và phi đắc" cho đến "đắc và phi đắc" là hỏi: Đắc còn có đắc nữa không? Phi đắc lại còn phi đắc nữa không? Lại giải thích: Đắc còn đắc, phi đắc hay không? Phi đắc có thể đắc, phi đắc hay không?

"Lẽ ra nói hai thứ này" cho đến "đắc và phi đắc" là đáp: Nên nói đắc này còn có đắc, phi đắc còn có phi đắc. Nếu nói riêng thì đắc có đồng thời đắc, đắc trước, đắc sau; phi đắc có phi đắc, trước phi đắc sau nhưng không có đồng thời phi đắc. Lại giải thích: Lẽ ra nói rằng Đắc lại có đắc, Phi đắc; Phi đắc lại có đắc và phi đắc. Nếu nói khác đi thì đắc có đồng thời, đắc trước, đắc sau, phi đắc không có đồng thời phi đắc; nếu phi đắc có đồng thời, đắc, có phi đắc trước, phi đắc sau, nhưng không có đồng thời phi đắc.

Nếu thế thì chẳng lẽ không có lỗi vô cùng là hỏi: Đắc lại có đắc, phi đắc lại có phi đắc, há không có lỗi vô cùng. Lại giải thích: y theo câu trả lời ở dưới thì đây chỉ hỏi về đắc. Hiện phi đắc không có hiện phi

đắc, nên không có lỗi vô cùng, vì thế không hỏi riêng.

"Không có lỗi vô cùng" cho đến "hậu hậu càng tăng" là giải thích: Đắc được pháp nên gọi là pháp đắc, tức là đại đắc; đắc của đại đắc gọi là đắc đắc, tức là tiểu đắc. Đại đắc có năng lực mạnh nên thành tựu hai thứ; tiểu đắc lực yếu nên chỉ thành tựu một loại. Vì thế đối với ba pháp ở sát-na đầu, đại đắc có hai, tiểu đắc có một. Ở sát-na thứ hai khi ba pháp này đã thuộc về quá khứ thì đối với ba pháp trên lại khởi ba pháp đắc và ba đắc đắc tức thành sáu pháp câu khởi. Khi sáu pháp này đi vào quá khứ thì cộng với ba pháp trước thành chín. Ở sát-na thứ ba, đối với chín pháp trên lại khởi chín pháp đắc, khởi chín đắc đắc thì thành mười tám pháp câu khởi. Các đắc như vậy, ở sát-na sau lại xoay vần tăng thêm, như lý nên giải thích.

Hỏi: Như ở sát-na đầu tiên, ba pháp cùng khởi và mỗi pháp đều có bốn tướng đại, tiểu bốn tướng này lại sinh khởi đắc đắc, là đắc đắc trong ba pháp, nếu lại khởi đắc thì đắc này lại có tướng, tướng này lại có đắc, như vậy sẽ trở thành vô cùng tận; nhưng nếu không khởi đắc thì ai đắc pháp này?

Giải thích: Đắc đắc trong ba pháp, như ba pháp đầu mỗi pháp đều có bốn tướng đại, tiểu. Ba lần chín cộng chung thành hai mươi bảy pháp. Trong số này nếu là đại đắc thì có mười tám pháp: đó là đắc bổn pháp và bốn tướng đại tiểu của bổn pháp, lại có tiểu đắc và bốn tướng đại, tiểu của tiểu đắc; nếu là tiểu đắc thì có chín pháp: đó là đắc đại đắc và bốn tướng đại, tiểu của đại đắc. Vì thế không phạm lỗi vô cùng. Thật ra ở sát-na đầu đã có hai mươi bảy pháp nhưng chỉ nói ba là vì y theo pháp thể chứ không nói năng tướng cho nên luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi tám chép: Nói như thế thì pháp và sanh v.v... đồng một đắc đắc, tướng và sở tướng rất gần gũi nhau. do đó thiện có cả sắc uẩn, hành uẩn một đắc đắc. Lại nói như trước có lỗi vô cùng, hỏi đáp đầy đủ, như trong luận ấy có nói rộng.

Hỏi: Sát-na thứ hai có ba đại đắc và ba tiểu đắc, mỗi pháp lại có thêm bao nhiêu pháp nữa?

Giải thích: Nếu là đại đắc thì mỗi pháp có thêm mười tám pháp: tức đắc bổn pháp quá khứ và bốn tướng đại, tiểu trong bổn pháp, lại đắc đồng thời tiểu đắc, cộng thêm bốn tướng đại tiểu trong với tiểu đắc; nếu là tiểu đắc thì mỗi pháp có chín pháp: tức mỗi pháp đều được đại đắc, cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của đại đắc. Lại giải thích: Mỗi đại đắc đều có mười pháp: là đắc hai mươi bảy pháp quá khứ, trong đó hễ đắc bất cứ một pháp nào, lại đắc tiểu đắc đồng thời, cộng thêm bốn tướng

đại, tiểu của tiểu đắc. Nếu là tiểu đắc thì đắc chín pháp, cũng giống như giải thích trên. Tuy có hai giải thích nhưng giải thích đầu là hơn. Đối với pháp vô vi thì đại đắc được mười pháp: Tức đắc vô vi và đắc tiểu đắc cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của tiểu đắc; tiểu đắc đắc được chín pháp: Tức vô tướng đại đắc cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của đại đắc.

Hỏi: Về đắc thì như vậy, nhưng về phi đắc thì chẳng đắc bao nhiêu pháp?

Giải thích: Phi đắc không có pháp câu phi đắc mà chỉ có pháp trước, sau phi đắc. Nên biết rằng phi đắc chẳng đắc chín pháp tức pháp thể của phi đắc cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của pháp thể. Pháp thể hiện tiền sẽ không có phi đắc, cho nên bất đắc được nói đối lại với pháp câu. Vì thế đối với đại đắc thì tiểu đắc có chín pháp. Nói đắc, phi đắc là đối chiếu nhau để lập thành, tùy theo các điều kiện tương ưng của chúng nên không cần thiết phải nêu số lượng. Lại giải thích: Phi đắc chỉ có một pháp phi đắc, tuy có hai giải thích nhưng giải thích đầu là hơn.

47. Nói về số lượng của Đắc:

"Tất cả quá khứ" cho đến "các đắc câu khởi" là nói về số lượng vô cùng tận của đắc. Văn rất dễ hiểu. Vô ký ở quá khứ và vị lai không chắc chắn thành tựu, gia hạnh sinh khởi khó khăn mà lại không tùy chuyển nên chỉ nói theo phiền não, sinh đắc.

"Các đắc rất nhiều tập hội như thế: là hỏi; rất nhiều pháp đắc tập hợp như vậy thì chúng có dung thọ lẫn nhau không?

"Không có đối ngại" cho đến "huống chi là thứ hai" là đáp: Đắc không có tánh đối ngại nên dung thọ lẫn nhau. Nếu có như sắc ngăn ngại thì một hữu tình đắc, hư không chẳng dung thọ, huống chi là sát-na thứ hai.

■

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 5

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN
(PHẦN 3)

1. Nói về Đồng phần:

"Đã nói như thế" cho đến "đồng phần hữu tình v.v..." trở xuống là phần hai của toàn văn, nói về Đồng phần, nêu câu hỏi và tụng đáp. Nói "đồng phần" là nhắc lại chương. "Hữu tình đẳng" là giải thích. Có thể loại như nhau gọi là đồng, tức để phân biệt với Kinh bộ chấp rằng thể của đồng phần là giả. Phần là nghĩa riêng, tuy có loại giống nhau nhưng thể lại khác nhau, tức để phân biệt với chủ trương các cú nghĩa v.v... của Thắng luận cho rằng một thật thể xuyên suốt nhiều pháp. Phần là đồng nên gọi là đồng phần, thuộc về trì nghiệp thích. Nói "hữu tình" là để phân biệt với phi tình, tức chỉ cho sở pháp y. Đẳng phân biệt với bất đẳng, nói lên thể của đồng phần năng y. Lại giải thích: Thân hình giống nhau nên nói là đồng, tức chỉ cho quả sở sinh; phần là nghĩa của nhân nên gọi là phần, chỉ cho nhân năng sinh. Phần của đồng nên gọi là đồng phần, thuộc về y chủ thích. Vì dựa vào quả và nhân để đặt tên nên luận Chánh lý quyển mươi hai chép: Ở đây thân hình, nghiệp dụng, lạc dục xoay vần tương tợ nên gọi là đồng; phần là nghĩa của nhân, có thật thể riêng nên đồng nhân này gọi là đồng phần.

"Luận chép" cho đến "xoay vần loại đẳng". Văn xuôi gồm hai phần:

1. Tự nói về tông mình và Dùng hỏi đáp để nêu định.

Phần đầu lại chia làm năm phần nhỏ: a) Lược thích bài tụng; b) Giải thích tên gọi khác; c) Giải thích riêng; d) Chứng minh có tự thể; e) nói về đắc, xả. Đây là giải thích sơ lược bài tụng. "Có vật thật riêng gọi là đồng phần" là nêu tông chỉ; "là các hữu tình" là chỉ cho pháp sở y; "xoay vần loại đẳng" là chỉ cho đồng phần năng y; hoặc "các hữu tình xoay vần loại đẳng" là nêu quả để bày nhân, khiến cho hữu tình xoay

vẫn cùng loại.

2. Tên khác của đồng phần

"Luận này nói đây gọi là chúng đồng phần": đây là thứ hai, nói về tên khác của đồng phần. Có nhiều thể loại giống nhau gọi là "chúng đồng", phần là nghĩa riêng. Lại giải thích: Rất nhiều pháp có nhân tương tự gọi là chúng đồng phần. Lại giải thích: Có rất nhiều hữu tình xoay vần có nhân giống nhau gọi là chúng đồng phần.

2. Giải thích riêng:

"Ở đây lại có hai thứ" cho đến đều có bằng nhau: dưới đây là thứ ba: Giải thích: riêng, gồm nói về hữu tình đồng phần và nói về pháp đồng phần. Đây là nói về hữu tình đồng phần, Đồng phần có hai loại: (1) Vô sai khác, tức "chư hữu tình" chỉ cho sở y "Hữu tình đồng phần" chỉ cho năng y. Hữu tình đồng phần của các hữu tình, tất cả chúng sinh đều có nên gọi là vô sai khác đồng phần; tức loại đồng phần này thường khiến cho hữu tình xoay vần theo một loại như nhau; (2) Có sai khác, tức chúng hữu tình có đủ các loại đồng phần như ba cõi, chín địa, năm thú, bốn sinh, các chủng tộc Bà-la-môn v.v... các họ tộc Ca-diếp-ba, Cù-đàm v.v... thân nam, thân nữ, năm giới, cận sự, đại giới Bí-sô, bốn hướng, ba quả, học nhân, A-la-hán vô học v.v... Mội loại hữu tình đều có riêng một loại đồng phần, vì số lượng nhiều nên nói là có sai khác. "Hữu tình giới v.v... " là chỉ cho sở y; "các biệt đồng phần" là chỉ cho năng y. Vì có pháp đồng phần này nên mới làm cho giới v.v... xoay vần giống nhau.

Hỏi: Vô sai khác đồng phần v.v... đối với một hữu tình thì chỉ có một thể hay nhiều thể?

Giải thích: Tùy theo các sự thích ứng mà có khi chỉ có một thể như mạng căn hoặc có nhiều thể như pháp sở y. luận Chánh lý quyển mười bốn chép: Dị thục là gì? Tức địa ngục v.v... và noãn sinh v.v... đều có thú đồng phần, sinh đồng phần. Đẳng lưu là gì? Tức đồng phần của giới, địa, xứ, chủng tánh, tộc loại, Sa-môn, phạm chí, Hữu học, vô học v.v... Có thuyết lại cho rằng đối với đồng phần thì cái được nghiệp trước dẫn sinh là dị thục đồng phần và cái do gia hạnh hiện tại phát khởi là đẳng lưu đồng phần.

3. Nói về pháp đồng phần

"Lại có pháp đồng phần là tùy uẩn xứ giới": ở đây nói về pháp đồng phần. Nói "tùy theo uẩn, xứ, giới" là nêu ra pháp sở y để nói về đồng phần năng y. Nhờ có loại đồng phần này mà uẩn, xứ, giới có thể xoay vần giống nhau. Y theo hữu tình đồng phần, pháp đồng phần lẽ ra

cũng có hai loại, nhưng không nói là lược qua không nói. Về một thể nhiều thể của pháp đồng phần là, y theo trước nên biết.

Hỏi: Hữu tình đồng phần và pháp đồng phần có thể tánh khác nhau hay một thể mà nghĩa phân?

Giải thích: Thể tánh khác nhau, Thường khiến cho hữu tình tương tợ gọi là hữu tình đồng phần, khiến cho pháp môn tương tợ gọi là pháp đồng phần. Hữu tình và pháp môn có nghĩa khác nhau nên hai loại đồng phần không giống nhau, cho nên các văn luận đều nói hai thứ, tuy là lìa pháp không có hữu tình riêng nhưng theo nghĩa có khác, đồng phần khác nhau. Cũng có bậc cổ đức lập hai đồng phần thể tánh khác nhau. Lại giải thích: Nếu Hữu tình lìa pháp thì không có thể tánh riêng nên phải dựa vào pháp để lập hữu tình. Từ đó biết rằng dựa vào Pháp đồng phần để lập Hữu tình đồng phần. Cùng một thể nhưng nghĩa lại phân hai nên nói là hai đồng phần; chẳng phải tự thể khác nhau. Nếu cho rằng pháp thành hữu tình thì sẽ không nói pháp đồng phần; nếu bỏ hữu tình để chỉ nói về Pháp thì không nói hữu tình đồng phần. Nếu cùng nói về pháp và hữu tình tức nói có hai loại đồng phần. Vì lẽ đó các luận có khi chỉ nói về một, có khi lại nói cả hai loại. Mỗi trường hợp đều dựa vào một nghĩa riêng nhưng không trái nhau.

Hỏi: Vì sao văn tụng chỉ nói hữu tình?

Giải thích:: Vì lược qua nên không nói pháp đồng phần. Hoặc có thể văn tụng cũng gồm nhiếp ý pháp đồng phần. Nói hữu tình là để phân biệt với phi tình.

4. Chứng minh có thể tánh:

"Nếu không có vật thật" cho đến "như lý nên biết": đây là phần bốn: Chứng minh có thể tánh, đồng thời nêu chứng minh có thật thể của Kinh bộ. Hữu tình chẳng phải chỉ có một nên gọi là hữu tình hữu tình; đồng là hữu tình nên gọi là vô sai khác. Nếu cho rằng gọi là hữu tình đồng phần vì không có vật thật, không có tánh chất sai khác thì đối với chúng hữu tình xoay vần sai khác ở cõi Dục, cõi Sắc v.v... các loại hữu tình này sẽ không có giác tuệ sai khác, không thể lập bày danh ngôn sai khác ví giác tuệ phải duyên cảnh và danh ngôn phải giải thích các pháp. Nếu đã khởi tuệ, ý nói biết rõ rằng có thật thể. Ở đây dựa vào vô sai khác hữu tình đồng phần để đặt vặn hỏi vì có ý nghĩa phổ biến nên mới nêu thành câu hỏi; trong lúc hữu sai khác không có tánh phổ biến nên không nói theo đó. Lại giải thích bằng cách so sánh với pháp đồng phần. Uẩn như thế v.v... Không thể có vấn đề vô sai khác giác tuệ, đẳng vô sai khác thi thiết danh ngôn, không nên đắc hữu, nên mới nói rằng

"nên hiểu cho đúng lý".

5. Nói về Đắc xả:

"Vả có tử sinh" cho đến nghĩa là dứt bỏ tướng trước: đây là phần năm: nói đắc, xả; lấy sinh tử đối với đắc xả đồng phần làm bốn trường hợp.

Trường hợp thứ nhất: Hữu tử, hữu sinh; bất xả, bất đắc hữu tình đồng phần; tức tùy theo các sự thích ứng khi tử ở nơi này lại sinh lại nơi này.

Trường hợp thứ hai: Hữu xả, hữu đắc, hữu tình đồng phần; bất tử, bất sinh. Tức lúc đắc nhập chánh tánh, rời bỏ sinh vị thì xả dị sinh đồng phần để đắc đồng phần của bậc Thánh.

Trường hợp thứ ba: Hữu tử, hữu sinh; vừa xả vừa đắc hữu tình đồng phần. Tức tử ở đường này, sinh ở đường khác. Trường hợp thứ tư: Là trừ ba trường hợp trên. Nói "hữu tình đồng phần" để phân biệt với phi tình. Tùy theo các sự thích ứng, đây là biệt đồng phần không phải là tổng hữu tình đồng phần, vì tổng hữu tình đồng phần đến khi nhập Niết-bàn vô dư mới có thể xả.

1. Câu hỏi một:

"Nếu có vật thật riêng" cho đến "có nhân tánh riêng": dưới đây là thứ nhất, hỏi đáp để nêu lên tánh chất chắc chắn. Văn gồm có sáu. Dưới đây thứ nhất là nói năm Kinh bộ hỏi: a) Vô tánh dị sinh, b) Phi kiến, vô dụng, c) Phi tình đồng phần, d) Biệt hữu đồng phần, e) Ưng đồng Thắng luận.

Đây là vặn hỏi về Vô tánh dị sinh lại chia làm ba phần: a) y theo văn nói về câu hỏi; b) Luận chánh lý chống chế; c) Sư Câu-xá phá bỏ, các câu hỏi khác y theo đây, đều có ba phần: y theo văn nghĩa để nói về vặn hỏi, chống chế của luận Chánh lý, Sư Câu-xá bác bỏ. Các vặn hỏi còn lại đều được chia thành ba môn như trên. Y theo nghĩa để nói về vặn hỏi: Dị sinh đồng phần vốn khác với bậc Thánh, đâu cần phải lập riêng tánh dị sinh. Như ngoài người đồng phần, không lập riêng nhân tánh thì tại sao ngoài dị sinh đồng phần ra lại lập tánh dị sinh riêng. Thứ hai là luận Chánh lý chống chế: Dị sinh tánh không phải dị sinh đồng phần vì có tác dụng khác nhau. Tức thân hình, nghiệp dụng và lạc dục của dị sinh có nhân tương tợ, nên gọi là đồng phần. Nếu trái với thành tựu của Thánh đạo chính là nhân dị sinh thì gọi là tánh dị sinh. Ở giai đoạn lìa bỏ tướng sinh thì đối với chúng đồng phần vừa xả vừa đắc nhưng đối với tánh dị sinh thì chỉ có xả. Ở đây Chánh lý có ý nói tánh dị sinh và dị sinh đồng phần có tác dụng khác nhau, ngoài dị sinh đồng

phần có lập tánh dị sinh riêng nhưng ngoài nhân đồng phần không có lập nhân tánh riêng vì có tác dụng giống nhau. Lúc nhập Thánh đạo, xả dị sinh đồng phần và đắc đồng phần của bậc Thánh. Không nên nói rằng không được Thánh tánh vì chính Thánh pháp là Thánh tánh. Thứ ba là Sư Câu-xá bác bỏ rằng: Khi nhập Thánh mà không xả đồng phần thì đâu cần lập riêng tánh dị sinh nhập Thánh đã xả đồng phần thì cần gì phải lập riêng tánh dị sinh. Nếu cho rằng sở tác khác nhau thì đâu cần phải lập riêng nhân đồng phần, sở tác của nhân tánh khác nhau, sao không lập riêng tư loại tương tợ gọi là nhân đồng phần, trái với chẳng phải người gọi là tánh người .

2. Câu hỏi hai:

"Lại chẳng phải thế gian" cho đến cũng đâu dung được gì, là thứ hai: hỏi về Phi kiến, vô dụng. Lại, chẳng phải hiện lượng chứng thấy của thế gian đây là thể của pháp đồng phần này, vì thuộc phi sắc và tỷ lượng của giác tuệ cũng rõ biết được. Vì không có tác dụng riêng nên thế gian tuy không biết được hữu tình đồng phần có thật thể riêng và đối với hữu tình cho là vô sai khác, khởi giác, nói năng, cho nên dì có tự thể nhưng có dùng được gì, thứ hai là Chánh lý chống chế rằng: Đồng phần thuộc phi sắc nhưng làm sao biết được có tác dụng năng sinh không khác sự loại. Tức nhờ thấy quả của chúng nên biết rằng có pháp này. Cũng giống như thấy quả ở hiện tại thì có thể biết được tác nghiệp trước đó. Lại, người tu quán hạnh v.v... đã chứng biết điều đó. Giải thích: Từ "đồng phần thuộc phi sắc" cho đến "sự loại không khác, là nêu ý hỏi của Câu-xá. Từ "nhờ thấy quả của chúng" trở xuống là luận Chánh lý giải thích. Thứ ba là Sư Câu-xá bác bỏ rằng: Nếu nhân duyên không thể sinh quả đồng loại kia thì có thể cần đến đồng phần sanh. Nhân duyên tự năng sinh quả kia đâu cần đồng phần sinh. Ngoại đạo tu quán cũng nói chứng ngã, đâu được tin họ có thật thể của ngã.

3. Câu hỏi ba:

"Lại vì sao không chấp nhận cho đến tương tợ lẫn nhau là câu hỏi thứ ba: Phi tình đồng phần. Hạt lúa v.v... thuộc vô tình nhưng cũng tương tợ nhau, sao không đối với hạt lúa mà lập đồng phần? Am la là tên một loại quả, giống như quả dưa, có hình sắc không thay đổi từ đầu đến cuối nên khó biết được sống hay chín; Bán-na-bà cũng là một loại quả, giống như quả bí, có vị ngon ngọt và thân cây rất lớn. Thứ hai là luận Chánh lý chống chế: Tại sao không thừa nhận có vô tình đồng phần? Không nên bắt bẻ như thế mà mắc lỗi thái quá. Các ông vốn đã thừa nhận các đường trời người v.v... các tướng sinh noãn, thai v.v... thì

vì sao không thừa nhận các chủng loại am-la v.v... các sinh loại đậu xanh v.v... Vả lại vì các loại cỏ cây v.v... không có nghiệp dụng xoay vần lạc dục tương tợ nhau, kia không nói lập riêng pháp đồng phần. Thứ ba là sư Câu-xá bác bỏ rằng: Thú là năm đường, sinh là bốn sinh. Pháp vô tình không có năm đường bốn sinh nên không có đường , sinh nhưng vẫn có thể loại tương tợ thì lẽ ra vẫn phải có đồng phần. Hơn nữa nếu cho rằng lạc dục v.v... giống nhau nên phải lập riêng đồng phần thì đậu xanh v.v... cũng giống nhau, vì sao không lập đồng phần.

4. Câu hỏi bốn:

"Lại các đồng phần" cho đến "giác lập bày chăng" là câu hỏi thứ tư nói: Có đồng phần riêng. Pháp thể của sở đồng phần khác nhau nhưng nhờ có đồng phần riêng nên giống nhau. Các pháp năng đồng phần đối chiếu nhau cũng có khác nhau. Đã không có đồng phần giống nhau thì làm sao có thể khởi giác tuệ năng duyên và danh ngôn lập bày vô sai khác; nếu có đồng phần, xoay vần thì có lỗi vô cùng. Thứ hai là luận Chánh lý chống chế: Do các đồng phần có tánh chất làm nhân cho sự giống nhau giữa các loại, tức là nhân cho sự xoay vần tương tợ cùng loại của giác tuệ và danh ngôn. Như mắt, tai v.v... phải nhờ đại chủng tạo mới thành sắc tánh. Đại chủng tuy không do các đại chủng khác tạo ra nhưng sắc tánh vẫn thành. Thứ ba là sư Câu-xá phá bỏ rằng: Nếu nói nhân giống nhau nên thể giống nhau thì tự loại của đồng phần vốn đã giống nhau không cần phải có đồng phần riêng giống nhau làm nhân cho giác tuệ và danh ngôn, vì tự loại của đồng phần đã giống nhau thì không cần pháp đồng phần giống nhau làm nhân. Lại thí dụ nêu ra có lỗi trái tông. Sắc tánh của mắt, tai v.v... thường cố định trong ba đời, làm sao có thể nói do đại chủng tạo mới thành sắc tánh. Chỉ nên nói là "do đại chủng tạo" mà không nên nói do đại chủng tạo "mới thành sắc tánh".

5. Câu hỏi năm:

"Lại nên hiển thành" cho đến "do đây phát sinh" là câu hỏi thứ năm: Thuyết này giống với Thắng luận hỏi. Tiếng phạm là Phệ-thế-sư, đời Đường là Thắng luận, cựu dịch là Bệ-thế-sư, hoặc Vệ-thế-sư là lầm. Hữu bộ các ông chấp trong pháp có đồng phần riêng thì cũng giống như Thắng luận cho tằng có một loại cú nghĩa gọi là Đồng chung cho tất cả pháp, nên gọi là Đồng chung các pháp sở dĩ có ngôn ngữ chung, trí tuệ chung là do cú nghĩa đồng chung này phát sinh. Thắng luận lại chấp có cú nghĩa đồng dị, đối với các phẩm loại khác nhau của pháp, các pháp nào cùng loại thì nương nhau nên gọi là đồng, khác loại đối nhau

gọi là Dị. Đồng có ở khắp các pháp giống nhau; dị có ở khắp các pháp khác nhau. Đối với các phẩm loại khác nhau của pháp sở dĩ có ngôn ngữ đồng hay dị, trí tuệ đồng hay dị là do loại cú nghĩa này phát sinh. Lại giải thích: Các ông nói đồng phần vô sai khác thì cũng giống như cú nghĩa đồng chung của Thắng luận. Các luận sư thời xưa của Thắng luận lập thành sáu cú nghĩa: Thật, đức, nghiệp, hữu, đồng dị, và hòa hợp. Đời sau có luận sư Tuệ Nguyệt lập thành mười cú nghĩa:

1) Thật: là Thật thể của các pháp là sở y của các cú nghĩa như đức, v.v...

2) Đức là đạo đức của thật gia.

3) Nghiệp là động tác, là nghiệp của thât gia.

4) Đồng là thể khắp thật v.v... đồng có gọi là Đồng.

5) chỉ có ở thật khiến cho thật riêng khác.

6) Hòa hợp tức làm sinh nhân và chí nhân cho các pháp.

7) Hữu năng là thật v.v... sinh ở tự quả, đều phải nhờ trợ năng lực của hữu năng, sanh ra quả.

8) Vô năng tức ngăn ngại sinh ra quả khác.

9) Câu phân tức có tánh ở khắp các cú nghĩa thật, đức, nghiệp, v.v... vừa đồng vừa dị nên gọi là câu phần.

10) Vô thuyết tức nói là vô, câu thật nghĩa thế nào gồm chín thứ: địa, thủy, hỏa, phong, không, thời, phương, ngã, và ý.

Địa gồm sắc, hương, vị và xúc. Thủy gồm sắc, vị, xúc, dịch và nhuận. Hỏa gồm sắc, xúc. Phong chỉ có xúc. Không chỉ có thanh. Thời gồm bỉ, thử, câu, bất câu, trì, tốc, hứa, và duyên nhân. Phương gồm đông, nam, bắc v.v... giải thích nhân và duyên nhân. Ngã gồm giác, khổ, dục, sân, cần dõng, hành, pháp, phi pháp v.v... nhân duyên hòa hợp khởi trí làm tướng. Ý gồm giác, lạc, khổ, dục, sân, cần dũng, pháp, phi pháp v.v... nhân duyên bất hòa hợp khởi trí làm tướng. Đức cú nghĩa là gì? Gồm hai mươi bốn thứ: sắc, vị, hương, xúc, số, lượng, biệt thể, hợp ly, bỉ thể, thử thể, giác, lạc, khổ, dục, sân, cần dõng, trọng thể, dịch thể, nhuận, hành, pháp, phi pháp và thanh. Nghiệp cú nghĩa gồm năm thứ: Thủ nghiệp, xả nghiệp, khuất nghiệp, thân nghiệp và hành nghiệp. Đồng cú nghĩa gồm hữu tánh tức cùng hòa hợp với các cú nghĩa thật, đức, nghiệp; tất cả các căn đều có, là thuyên nhân và trí nhân đối với thật, đức, nghiệp đó gọi là hữu tánh. Dị cú chuyển theo thật, y cứ thật, là ngăn che nhân tri giác và cũng là nhân biểu lộ tri giác.

Hòa hợp cú nghĩa khiến cho thật, đức, nghiệp không tách rời nhau, là thuyên nhân và trí nhân, có tánh đồng nhất.

1. Hữu năng cú nghĩa là khi thật, đức, nghiệp hòa hợp thì cùng gọi là nghĩa câu hòa hợp,

2. Tạo tác thành chẳng phải một, tạo ra các tự quả,

3. Đó gọi là vô thuyết cú nghĩa, năm loại ấy là, quyết định chỗ cần dùng, như thế gọi là hữu năng cú nghĩa.

Vô năng cú nghĩa là khi thật, đức, nghiệp hòa hợp thì chẳng phải một, không tạo ra các quả khác, quyết định chỗ cần dùng. Câu phân Cú Nghĩa là thật tánh, đức tánh, nghiệp tánh và một phần nghĩa hòa hợp, địa tánh, sắc tánh, thủ tánh v.v... có giải thích rộng như trong luận Thập cú nghĩa Vô thuyết cú nghĩa gồm năm loại: Vị sinh vô, dĩ diệt vô, hỗ cánh vô, bất hội vô, và tất cánh vô. Có giải thích rộng trong luận Thập cú nghĩa.

Hỏi: Sáu cú nghĩa và mười cú nghĩa nhiếp thuộc lẫn nhau thế nào?

Giải thích: Ba thứ Thật, đức, nghiệp trong mười cú cũng chính là thật, đức, nghiệp trong sáu cú. Đồng cú nghĩa thứ tư trong sáu cú chính là hữu cú nghĩa của sáu cú. Hòa hợp cú nghĩa thứ sáu cũng chính là hòa hợp cú thứ sáu trong cú. Dị cú nghĩa thứ năm, hữu năng cú nghĩa thứ bảy, vô năng cú thứ tám, câu phân cú thứ chín thuộc đồng dị cú nghĩa trong sáu cú. Nói đồng đị nghĩa là tự loại đối nhau gọi là đồng; khác loại đối nhau gọi là dị. Vô thuyết cú nghĩa thứ mười không thuộc sáu cú, sở dĩ như thế vì sáu câu chỉ nói về pháp hữu thể; nên chỉ nói sáu, câu mười câu nói về cả hữu và vô, nên nói mười cú. Mỗi bên y theo một nghĩa nhưng không trái nhau. Đồng chung cú nghĩa của luận này tức là đồng cú nghĩa của mười cú và hữu cú nghĩa của sáu cú, vì thường khiến cho các pháp hiện hữu, cùng với đồng cú nghĩa khác tên nhưng nghĩa lại giống nhau. Đồng dị cú nghĩa của luận này tức đồng dị cú nghĩa thứ năm trong sáu cú, giống như đối với chín pháp thuộc thật cú nghĩa; tức khi tự loại đối nhau thì gọi là đồng, dị loại đối nhau thì gọi là dị; các pháp còn lại y theo đây. Lại Dị cú nghĩa thứ năm trong mười cú nghĩa, hữu năng cú nghĩa thứ bảy, vô năng cú nghĩa thứ năm, câu phần cú nghĩa thứ chín.

6. Sư Tỳ-bà-sa chống chế:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến nói rộng: đây là thứ hai Sư Tỳ-bà-sa chống chế. Trong năm câu hỏi thì bốn câu hỏi trước không thể chống chế mà chỉ chống chế vặn hỏi thứ năm về sự tranh đồng với Thắng luận. Kia chấp hai câu đồng phần với đây, nghĩa loại thì không giống nhau, vì chỉ có một vật nhưng lại chuyển theo nhiều pháp, tôi nói rằng đồng phần

với các pháp thì thể của đồng phần khác nhau, như vậy hai chủ trương nhiều thể và một thể hoàn toàn khác nhau vì sao nói tôi đồng với Thắng luận. Hơn nữa, dù cho Thắng luận có chủ trương thế nào đi nữa thì pháp đồng phần này vẫn có thật thể. Kinh đã nói về đồng phần thì biết rõ rằng có riêng pháp này.

"Tuy có thuyết này" cho đến "gọi là đồng phần" là Kinh bộ hỏi: Phần trích dẫn kinh không chứng minh được đồng phần có thật thể.

"Nếu thế thì sở thuyết đồng phần là gì?" Đây là thứ tư Tỳ-bà-sa hỏi ngược lại Kinh bộ: Chúng tôi cho rằng đồng phần thật có nhưng các ông lại không chấp nhận, như vậy đồng phần là pháp như thế nào?

"Tức loại như thế" cho đến "đậu đẳng đồng phần" là Kinh bộ đáp: Lúc các hành sinh khởi của chủng loại tương tợ nên giả lập nhân đồng phần v.v... Thật ra đồng phần không có tự thể riêng, cũng giống như thóc v.v... không có thật đồng phần.

Ở đây chẳng phải khéo nói, trái với tông tu, đây là phát biểu của Sư Tỳ-bà-sa. Lý tận gọi là cùng, nên nói như thế.

"Đã nói về đồng phần" cho đến "dị thục y cứ quảng quả": dưới đây là phần ba của toàn chương: nói về Vô Tưởng. Hai câu tụng đầu nói về thể của Vô Tưởng; câu tụng cuối phân biệt hai môn. "Vô Tưởng" ở trên là Vô Tưởng dị thục; "Vô Tưởng" ở dưới chỉ cho trời Vô Tưởng, cả hữu tâm lẫn vô tâm.

"Luận chép" cho đến "như để của con sông" là giải thích hai câu tụng đầu: Nếu sinh lên tầng trời Vô Tưởng thuộc hữu tình tức có các quả dị thục thuộc pháp bất tương ưng hành, khiến cho tâm và tâm sở vị lai bị diệt nên gọi là Vô Tưởng. Thể tánh của pháp này là thật có vật nên thường ngăn ngại pháp tâm, tâm sở ở vị lai tạm thời không thể sinh khởi trong năm trăm kiếp như đê đập ngăn chận dòng nước sông, nên biết rằng thật có. Nói "hữu tình" vì sợ rằng hiểu lầm cả cỏ cây.

"Pháp này hoàn toàn là quả dị thục", là phân biệt năm loại: chỉ là dị thục.

"Cái gì là dị thục" là hỏi.

"Là định Vô Tưởng" là đáp. Vì thế luận bà-sa quyển một trăm mười tám chép: Hoặc có thuyết cho rằng định Vô Tưởng chiêu cảm Vô Tưởng và sắc dị thục. Mạng căn, chúng đồng phần thuộc hữu tâm tĩnh lự dị thục của Vô Tưởng; các uẩn khác đều là câu dị thục. Lại có thuyết cho rằng định Vô Tưởng chiêu cảm Vô Tưởng và sắc dị thục; mạng căn là hữu tâm tĩnh lự dị thục kia và các uẩn khác đều là câu dị thục. Lại có thuyết cho rằng định Vô Tưởng chiêu cảm Vô Tưởng dị thục và các uẩn

khác đều là câu dị thục. Lại có thuyết cho rằng lúc hữu tâm cũng chiêu cảm các uẩn dị thục vô tâm, nếu khi vô tâm cũng chiêu cảm các uẩn dị thục thuộc hữu tâm. Có phê bình cho rằng "nên nói là Vô Tưởng dị thục chỉ do định Vô Tưởng chiêu cảm; tất cả các pháp khác như mạng căn, chúng đồng phần, các sắc căn như nhãn v.v... đều do nghiệp chiêu cảm; các uẩn còn lại thuộc câu cảm. Luận Chánh lý quyển mười hai đồng với chủ trương thứ nhất của Tỳ-bà-sa đều không phải nghĩa đúng. Luận này đồng với phê bình của Tỳ-bà-sa.

Hỏi: Nếu luận này đồng với phê bình của Tỳ-bà-sa khi cho rằng mạng căn và các sắc căn không do định Vô Tưởng chiêu cảm thì vì sao trong phần nói về chiêu cảm dẫn nghiệp và mãn nghiệp ở phần dưới chỉ nói rằng hai định và đắc không thể chiêu cảm chúng đồng phần mà không nói là chẳng thể chiêu cảm mạng căn và các sắc căn?

Giải thích: Phần văn ở dưới khi nói về hai loại chiêu cảm dẫn nghiệp và mãn nghiệp chỉ nói về hai định và đắc không thể chiêu cảm dẫn nghiệp, có thể chiêu cảm mãn nghiệp, nhưng không nói rằng trong mãn nghiệp có thể chiêu cảm tất cả.

"Hữu tình Vô Tưởng ở chỗ nào?" Là hỏi.

"Ở tại Quảng quả" cho đến "gọi là trời Vô Tưởng" là đáp, nói về chỗ ở, trên tầng trời Quảng quả có chỗ cao thắng và chúng hữu tình Vô Tưởng cư trú ở đó. Cũng giống như Phạm Vương lập đài ở riêng trên tầng trời Phạm Phụ thì chúng hữu tình Vô Tưởng cũng vậy, nên gọi là trời Vô Tưởng.

"Kia là hằng Vô Tưởng hay cũng có tưởng?" Là hỏi.

Trong "vị sinh tử" cho đến "lại sanh khởi tưởng" là đáp: Chúng sinh lúc còn ở trong giai đoạn sinh tử ở cõi này trong thời gian dài đều thuộc Hữu tưởng nhưng nay nói Vô Tưởng là vì trong năm trăm đại kiếp sau khi sinh và trước khi chết loại chúng sinh này không hề khởi tưởng nên dựa vào số nhiều để nói là Vô Tưởng, như trong khế kinh có dẫn chứng về khởi tưởng.

Hỏi: Hữu tình Vô Tưởng trước đó có nhiều tâm hay sau đó có nhiều tâm?

Đáp: Luận Luận Bà-sa quyển quyển một trăm năm mươi bốn chép: nhà phê bình nói: chủ trương như thế thì điều này không chắc chắn, hoặc trước nhiều sau ít hoặc trước ít, nhưng sau nhiều, tùy theo ý lạc mà khi nhiều khi ít khác nhau". Nhà phê bình Luận Bà-sa: Nêu ra tâm Vô Tưởng chung với sinh đắc thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký và ngũ bộ sở đoạn".

Hỏi: Nhập tâm Vô Tưởng có bao nhiêu tánh và bao nhiêu bộ sở đoạn?

Giải thích: Tuy chưa thấy chỗ nào nói nhưng y theo phần giải thích về nhập tâm thì có thể biết xuất tâm, nhập tâm cũng giống như vậy.

Hỏi: Kinh nói hữu tình nhờ ăn uống nên mới tồn tại. Nay Vô Tưởng không có bốn thứ ăn uống thì làm sao hữu tình được tồn tại?

Đáp: Luận Chánh lý quyển mười hai chép: "Lấy túc nghiệp, đẳng vô gián duyên làm thức ăn để tồn tại, tức do túc nghiệp dẫn chúng đồng phần và mạng căn v.v... do tâm tục sinh và tâm vô gián nhập tâm quả Vô Tưởng dẫn dắt trợ giúp. Hữu tình Vô Tưởng cũng lấy xúc v.v... ở quá khứ làm thức ăn mà tồn tại, trong sự vô tâm chỉ có xúc quá khứ v.v... làm thức ăn. Hiện tại không có xúc. Ở giai đoạn hữu tâm thì đều có đủ hai loại xúc này". Giải thích: Lấy túc nghiệp làm tư thực, tục sinh tâm và tâm nhập Vô Tưởng vô gián đoạn trợ giúp làm thức thực, lấy thức tương ưng với xúc làm xúc thực vì thế vị vô tâm chỉ có ba loại thức ăn quá khứ mà không có thức ăn thuộc hiện tại. Các vị hữu tâm cũng có thức ăn hiện tại. Các pháp ở Vô Tưởng tuy không do duyên đẳng vô gián sinh nhưng nhờ có năng năng lực kéo lôi giúp đỡ nên thể mới sinh khởi. Nếu trước đó không có tâm thì không thể sinh khởi.

7. Nói về nơi tái sinh sau khi bị thối đọa:

Mất ở cõi kia rồi cho đến nghiệp sinh lên tầng trời: là nói nơi tái sinh sau khi bị thối đọa. Sau khi mãn nghiệp ở tầng trời Vô Tưởng sẽ sinh trở lại cõi Dục. Vì sao? Giải thích: thứ nhất: Do thế năng lực của nhân tu định Vô Tưởng trước đây đã hết hoặc thế năng lực của nhân hữu tâm vô tâm định đã hết không còn công năng cảm quả. Khi qua đời ở tầng trời Vô Tưởng thì sinh lại cõi Dục vì không còn đủ công năng tu tập định Vô Tưởng hoặc định hữu tâm vô tâm nên không còn sinh được cõi này. Cũng giống như mũi tên giữa hư không khi hết năng năng lực thì rơi xuống đất. Nếu các hữu tình sinh ở tầng trời Vô Tưởng thì có thuận hậu thọ nghiệp thuộc cõi Dục; cũng như sinh ở Bắc châu thì có thuận hậu thọ nghiệp sinh thiên. Vì có thuận hậu thọ nghiệp cõi Dục nên chỉ tái sinh ở cõi Dục mà không phải các cõi khác. Vì thế luận Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi bốn chép: Có thuyết cho rằng nếu tạo thuận thứ sinh thọ nghiệp thuộc tầng trời Vô Tưởng thì tự nhiên cũng tạo thuận hậu thứ thọ nghiệp thuộc cõi Dục; cũng như tạo thuận thứ sinh thọ nghiệp thuộc Châu-câu-lô ở phía Bắc thì tất nhiên cũng tạo thuận hậu thứ thọ nghiệp thuộc các tầng trời cõi Dục.

Hỏi: Sinh ở đường nào của cõi Dục?

Giải thích sanh: Trong năm đường không chắc chắn đường nào, vì thế lậun Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi bốn chép: "Hỏi: Quyết định đọa vào đường nào? Đáp: Có thuyết cho rằng đọa vào địa ngục, có thuyết lại nói đọa vào đường ác. Như vậy chắc chắn ở cõi Dục nhưng thuộc đường nào thì không chắc chắn, có khi sinh đường ác, có khi sinh trời, người v.v..."

Hỏi: Thuận hậu nghiệp cõi Dục được tạo khi nào?

Giải thích: Tạo ra lúc sắp tu gia hạnh Vô Tưởng. Vì năng lực của gia hạnh mạnh mẽ nên nay được thọ trước. Điều này có nghĩa chúng ngoại đạo lúc sắp tu Vô Tưởng hoặc khởi tà kiến chê bai Niết-bàn, hoặc khởi kiến thủ chấp tầng trời Vô Tưởng là thật, hoặc khởi giới thủ cho Vô Tưởng là đạo, các mê hoặc trên là nhân của đường ác. Khi đã tu loại định này thì phải lìa dục hoặc khởi sinh đắc, hoặc văn, hoặc tư, các điều trên đây là nhân của đường lành. Sinh ở các cõi khác tuy cũng có thuận hậu thọ nghiệp nhưng vì thế năng lực được tạo ra bởi gia hạnh rất mạnh mẽ nên ngăn ngại thọ sinh ở các đường kia; hoặc thiện cũng chung với vị hậu khởi. Nên biết rằng khi sắp sinh về Châu-câu-lô ở phía Bắc, mặc dù đang còn ở cõi người nhưng vì lúc tu ngã quán gia hạnh có tạo nghiệp các tầng trời cõi Dục và vì nghiệp năng lực này mạnh nên nay được thọ trước, hoặc cũng đã tạo nghiệp chung với vị hậu khởi. Khi sắp sinh ở châu phía Bắc có nghiệp thuần tịnh nên khi mãn nghiệp ở cõi này vẫn lại sinh lên tầng trời; trong lúc sinh ở tầng trời Vô Tưởng vì có thiện ác tạp khởi nên lúc qua đời lại sinh trong năm đường.

8. Nói về hai định:

"Đã nói hai định Vô Tưởng là gì: dưới đây là thứ tư của toàn văn: nói về hai định, gồm ba phần nhỏ: a/ Nói về định Vô Tưởng. b/ Nói về định Diệt tận. c/ Nói về y thân biệt. Dưới đây là phần nói về định Vô Tưởng, đặt câu hỏi trước khi giải thích. Câu hỏi lại gồm chung và riêng; đây là hỏi chung.

"Nghĩa là định Vô Tưởng và định Diệt tận" là đáp chung.

"Đầu tiên là định Vô Tưởng tướng trạng thế nào" là hỏi riêng.

"Tụng chép" cho đến "phi Thánh đắc một đời" là đáp chung. Một câu đầu nói về thể; "hậu tĩnh lự" nói về y địa; "cầu thoát" là nói về tác ý; "thiện" là nói tánh nhiếp; "duy thuận sinh thọ" là nói chiêu cảm quả; "phi Thánh" nói về tu nhân; "đắc nhất thế" là nói về thành tựu.

"Luận chép" cho đến "đồng với Vô Tưởng". Như trước đã nói có pháp Vô Tưởng dị thục, thường khiến cho tâm tâm sở bị diệt nên gọi là Vô Tưởng. Như thế lại có một pháp riêng gọi là tâm bất tương ưng

hành thường khiến cho tâm tâm sở bị diệt gọi là thể của định Vô Tưởng. Trong thân Vô Tưởng gọi là Vô Tưởng; định Vô Tưởng gọi là định Vô Tưởng, thuộc về y chủ thích; hoặc định mà không có tưởng nên gọi là định Vô Tưởng, thuộc về trì nghiệp thích. Chữ "như thị" của văn tụng hàm nghĩa chỉ có tâm, tâm sở bị diệt trong loại định này là tương đồng với Vô Tưởng dị thục ở trên, chứ chẳng phải tất cả đồng. Theo Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi mốt thì nhập định tâm Vô Tưởng và xuất tâm định Vô Tưởng đều thuộc thiện tâm hữu lậu, của tĩnh lự thứ tư nhưng không thể nói đủ.

"Đây là ở địa nào" là hỏi.

"Nghĩa là hậu tĩnh lự" cho đến "chẳng phải thứ khác" là đáp: Chỉ có ở tĩnh lự thứ tư mà không có ở các địa nào khác. Vì thế luận Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi mốt chép: Vả lại các cõi ở địa dưới có các thọ vui, buồn; hành tướng thô động khó có thể dứt trừ; tĩnh lự thứ tư chỉ có xứ trung thọ, hành tướng nhỏ nhiệm dễ đoạn diệt vì thế ở địa dưới không có định Vô Tưởng.

Hỏi: Vì sao cõi Vô Sắc không có định Vô Tưởng?

Đáp: Chỉ có loài dị sinh mới tu tập loại định này, vì có thể chứng đắc Vô Tưởng Niết-bàn, cõi vô Sắc không có Vô Tưởng dị thục nên không có định Vô Tưởng. Hơn nữa các loài thuộc dị thục sinh thường sợ bị đoạn diệt; giới này thuộc Vô Sắc nếu tâm bị diệt nữa thì thành đoạn diệt. Vì sợ hãi điều này nên cõi kia không có định Vô Tưởng.

"Tu định Vô Tưởng để mong cầu điều gì" là hỏi.

"Vì cầu giải thoát" cho đến "tu định Vô Tưởng" là đáp. Chúng sinh tu định Vô Tưởng vì cầu Niết-bàn giải thoát. Họ chấp rằng Vô Tưởng dị thục mới là Niết-bàn giải thoát chân chánh nên tu loại định này để cầu chứng đắc.

"Trước nói Vô Tưởng" cho đến "năm uẩn dị thục". Trước nói Vô Tưởng là dị thục, nên thuộc tánh vô ký mà không nói là tự thành nên không nói riêng. Vì định này chỉ là thiện nên thường chiêu cảm năm uẩn dị thục thuộc tầng trời Vô Tưởng hữu tình. Lúc mới sinh cũng như khi chết dều có tâm tâm sở cho nên có đủ năm uẩn.

"Đã là tánh thiện là thuận theo thọ nào" là hỏi.

"Chỉ thuận sinh thọ" cho đến "chánh tánh ly sinh". Chỉ có thuận sinh thọ, văn rất dễ hiểu. Luận Chánh lý quyển một nói giống với luận này. Lại có thuyết cho rằng có các sư chấp chắc chắn rằng thuận sinh thọ và bất định thọ. Vì sao? Vì thành được định này thì cũng sẽ nhập chánh tánh ly sinh. Khi đã nhập thì không còn hiện khởi định này. Vì

dựa vào hiện hành nên gọi định Vô Tưởng là định dị sinh chứ không phải y theo thành tựu.

"Lại chấp nhận định này" cho đến "sẽ không tu hành". Phàm Thánh phân biệt chỉ khác nhau ở sinh đắc. Vì định Vô Tưởng chiêu cảm đại quả sinh tử trong năm trăm kiếp không vô sở đắc; trong lúc bậc Thánh lại chán ghét như thấy hố sâu nên không muốn nhập. Phải chấp Vô Tưởng dị thục là giải thoát Niết-bàn chân thật thì đối với định Vô Tưởng mới khởi tưởng năng xuất ly sinh tử để tu tập định này. Tất cả bậc Thánh đều không chấp Vô Tưởng dị thục hữu lậu là chân giải thoát Niết-bàn, chân thật không chấp định Vô Tưởng hữu lậu là Thánh đạo xuất ly chân chánh nên không tu tập loại định này.

9. Nói về thành tựu:

"Nếu các bậc Thánh" cho đến "định Vô Tưởng chăng: dưới đây là nói về thành tựu. Hỏi: Các bậc Thánh lúc tu đắc tĩnh lự định thứ tư thì đắc các định hữu tâm từ quá khứ vô thỉ và vị lai, cho nên định Vô Tưởng này có thể đắc quá khứ vị lai từng tu tập định Vô Tưởng từ vô thỉ, hay không? Ngoài ra cũng không được phải chăng? Đáp: Phàm phu khi tu đắc thứ tư định còn không Định Vô Tưởng ở quá khứ vị lai huống chi là bậc Thánh.

"Vì sao" là nêu.

"Kia tuy từng tu tập" cho đến "vô vị lai tu". Mặc dù ở quá khứ tuy đã từng tu tập định Vô Tưởng nhưng vì khởi đại gia hạnh phương tiện nên lúc mới được thì chỉ có ở hiện tại, như mới thọ đắc giới biệt giải thoát cũng chỉ thành ở hiện tại. Khi đắc được định này ở sát-na thứ hai cho đến khi chưa xả về sau đã thành quá khứ, sau khi xuất định cho đến khi chưa xả về sau cũng đã thành quá khứ vì vô tâm nên không có sự tu tập loại định này ở vị lai.

10. Nói về định Diệt tận:

"Kế là định Diệt tận" cho đến "ba mươi bốn niệm" dưới đây thứ hai: nói về định Diệt tận. Câu tụng đầu nói về tự thể; "vi tĩnh" là nói về tác ý, "trụ Hữu đảnh" là nói về y địa, "thiện" là nói thuộc tánh nào. Hai thọ bất định" là nói chiêu cảm quả; "Thánh" là nói về tu nhân; "do gia hạnh đắc" là nói mới tu hành; hai câu tụng sau nói về thành Phật đắc.

"Luận chép" cho đến "diệt định cũng thế": là so sánh đồng với Vô Tưởng.

"Âm thanh cũng thế ở đây là ví dụ cho nghĩa này" là hỏi.

"Ví dụ định Vô Tưởng" cho đến "gọi là định Diệt tận" là đáp: đây chính là nêu ra thể của loại định này. Như thế lại có pháp bất tương

ưng hành riêng, khiến cho tâm, tâm sở bị diệt gọi là định Diệt tận. Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi hai chép: "Hỏi: Loại định Diệt tận này lấy bao nhiêu vật làm thể? Đáp: Lấy một vật làm thể. Nếu diệt ở hiện tiền thì gọi là vô tâm. Hỏi: vì sao khi diệt, sát-na hiện tiền gọi là vô tâm? Đáp: Khi có một thọ, sát-na hiện tiền gọi là Hữu thọ; khi có một tưởng, sát-na hiện tiền gọi là Hữu tưởng; khi có một thức, sát-na hiện tiền gọi là hữu thức; cũng thế khi có một pháp diệt, sát-na hiện tiền gọi là Vô tâm. Điều này không có gì phi lý. Có thuyết cho rằng định này có mười một vật làm thể, tức mười pháp đại địa và tâm diệt. Có thuyết lại cho rằng định này lấy hai mươi mốt vật làm thể, tức mười pháp đại địa, mười đại thiện địa pháp và tâm Diệt tận. Nói như vậy là tùy theo pháp tâm, tâm sở nào được diệt thì có bấy nhiêu pháp hiện tiền làm thể cho định này. Giải thích: Nhà phê bình ý nói có các tâm sở ưa thích, nhàm chán tùy theo các sự thích ứng mà tương ưng với tâm, nhưng lại chẳng cùng khởi, vì thế so với lời bình trước thì không đồng. Về thể của định Vô Tưởng, y cứ theo giải thích trên đây có thể biết. Lại luận Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi ba lại chép: "Hỏi: Lúc nhập diệt định thì diệt các pháp tâm, tâm sở nào? các tâm này thuộc quá khứ, vị lai hay hiện tại? Nếu thuộc quá khứ thì quá khứ đã diệt đâu còn tâm nào để diệt; nếu thuộc vị lại, thì vị lại chưa đến lấy gì để diệt; nếu thuộc hiện tại, hiện tại không dừng trụ thì cái gì bị diệt? Hay là chẳng do năng lực định cũng tự diệt? Đáp: lẽ ra nói rằng diệt ở vị lai. Hỏi: Vị lại chưa đến thì diệt cái gì? Đáp: Trú ở hiện tại nhưng lại ngăn ngại phát tâm, tâm sở ở vị lai không cho nối tiếp nên nói là diệt, cũng giống như chặn lối vào thành, đóng cửa treo cờ không cho ra vào gọi là trừ giặc". 1) Có thuyết nói định này; 2) ở đây cũng như thế. Lại có thuyết giải thích diệt ở cả vị lai hiện tại. Hỏi: Hiện tại không dừng trụ, làm sao gọi là Diệt. Nếu không do năng lực định thì cũng do tự nhiên mà diệt. Đáp: Trước đây pháp tâm, tâm sở thuộc đời hiện tại làm cho các pháp hữu duyên được nối tiếp khởi và diệt, nay các pháp tâm, tâm sở ở hiện tại không làm cho các pháp hữu duyên nối tiếp khởi và diệt. Như vậy là do năng lực nào? Tức do định mà diệt. Giải thích: trước là đúng nghĩa. Lại theo luận Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi hai khi tâm nhập định Diệt tận thì thuộc hữu đảnh thiện hữu lậu tâm; nếu xuất diệt định tâm thì có cả hữu lậu và vô lậu. Hỏi: tâm Nhập và xuất duyên với pháp nào? Đáp: Như luận Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi ba chép: "Nhập định tâm duyên với định vị lại nhưng không thể biết duyên với sát- na nào không duyên với sát-na nào vì vị lại định có nhiều sát-na chưa có thứ lớp trước

sau mà lại lẫn lộn nhau". Lại nói: "Tâm Xuất định duyên với định quá khứ nhưng không thể biết sát-na nào duyên và sát-na nào không duyên, vì định quá khứ có nhiều sát-na lẫn lộn nhau".

11. So sánh sai khác:

"Hai định như thế" cho đến "tác ý là trước". Dùng sự khác nhau về tác ý để so sánh sai khác. Trước khi nhập định Vô Tưởng vì cầu Vô Tưởng dị thục giải thoát, chán ghét tưởng nên trước có tác ý ra khỏi tâm tưởng, tức định Vô Tưởng có công năng ra khỏi sinh tử. Lại giải thích: Có công năng ra khỏi tưởng. Về định Diệt tận vì cầu vắng lặng, chán ghét tán động nên trước có tác ý chỉ dứt tâm tưởng; chỉ tức nghĩa là ngừng dứt pháp tâm, tâm sở. Lại giải thích: Tuy chỉ dứt tưởng nhưng cũng chính là ngừng dứt thọ v.v... vì tưởng có tánh mạnh mẽ gần gũi nên được nêu riêng.

12. Nói về y địa khác nhau:

"Định Vô Tưởng" ở trước cho đến "phi phi tưởng xứ" nói về y địa khác nhau. Luận Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi hai lại chép "Hỏi: Vì sao địa dưới không có định này? Giải thích (1): Định Diệt tận trừ diệt tâm cực vi tế mới đắc được mà địa dưới lại không thuận lợi cho việc dứt trừ loại tâm, tâm sở cực tế này. Giải thích (2): Địa dưới được gọi là hữu tưởng, hành tướng thô động khó dứt trừ; trong lúc cõi này gọi là Phi tưởng phi phi tưởng xứ có hành tướng nhỏ nhiệm dễ dứt trừ vì thế địa dưới không có định Diệt tận này, như trong đó có nói rộng.

"Ở đây đồng với định trước" cho đến "thiện v.v... khởi". Định Diệt tận đồng với định Vô Tưởng ở trước, chỉ thuộc về thiện, không thuộc vô ký và nhiễm ô, vì bốn loại thiện đều cùng khởi. Hơn nữa nhiễm và vô ký chẳng phải vắng lặng.

"Định Vô Tưởng ở trước" cho đến "bốn uẩn dị thục" là nói chiêu cảm quả. định Vô Tưởng chỉ có thuận sinh thọ; định Diệt tận có cả sinh, hậu và bất định. Vì y theo quả dị thục nên có thuận sinh thọ và thuận hậu thọ; trong bất định thì có hai: 1/ Bất định thọ là dị thục trong bất định , bất định trong bất định; 2/ Toàn bất thọ tức ở địa dưới khởi thứ định này rồi, không sinh địa trên nhưng đã dứt trừ phiền não nên ở địa dưới được nhập Niết-bàn; là dị thục trong bất định và thời đều bất định, chỉ có chiêu cảm bốn uẩn dị thục Hữu đảnh. Luận Luận Bà-sa quyển chín mươi chép: "Hỏi: Định Diệt tận thọ quả dị thục nào? Đáp: Thọ quả bốn uẩn dị thục, thuộc Phi tưởng Phi phi tưởng xứ. Chỉ có mạng căn và chung đồng phần là thuộc nghiệp quả". Lại Luận Chánh lý chép: định Vô Tưởng có thuận sinh thọ và bất định thọ. Các phần còn lại giống như

luận này.

13. Phân biệt phàm Thánh:

"Định Vô Tưởng ở trước" cho đến "thắng giải nhập" là phân biệt phàm Thánh. Chỉ có bậc Thánh đắc loại định này. Định Vô Tưởng thuộc tĩnh lự thứ tứ, ở đây vẫn có sắc nên người tu Vô Tưởng tuy đã diệt tâm nhưng vẫn có sắc nên không sợ đoạn diệt, Trái lại định Diệt tận thuộc Hữu đảnh, ở đây không còn sắc, nếu muốn diệt tâm tức thành đoạn diệt vì sinh tâm bố úy nên không thể khởi loại định này. Lại định Diệt tận này chỉ có thể được dẫn khởi nhờ năng lực của Thánh đạo, chỉ thuộc Thánh mà không thuộc phàm. Lại, khi sắp nhập định này bậc Thánh cần phát khởi tưởng thắng giải đối với hiện pháp Niết-bàn. Vì khởi tâm tưởng Niết-bàn nên dị sinh không thể nhập vào định này, sợ rằng sẽ bị đoạn diệt. Thắng giải lại có tác dụng mạnh mẽ nên mới nêu riêng. Lại Luận Chánh lý chép: Các Dị sinh có công năng khởi định Diệt tận vì những chướng ngại đối với diệt định thuộc tự địa chưa được dứt trừ, chưa vượt qua hoặc do thấy đạo dứt thuộc Hữu đảnh nên chắc chắn không có công năng sinh khởi loại định này. Luận Chánh lý lại bác bỏ lý Câu-xá, cho rằng chủ trương của Câu-xá không đúng lý, định Diệt tận và định Vô Tưởng đều giống như nhau, đều có tâm được dứt trừ và Niết-bàn thắng giải không hề khác nhau. Sự Câu-xá chống chế: Y theo các điều nói trên thì không có sai khác, nhưng sở y địa có Sắc, Vô Sắc khác nhau, tâm bố úy lại khác nhau nên không thể so sánh.

"Ở đây cũng như trước chẳng phải lìa nhiễm đắc" là nói về định Diệt tận: Cũng như định Vô Tưởng, định Diệt tận không do lìa nhiễm mà đắc.

"Nhờ đâu mà đắc" là hỏi.

"Do gia hạnh đắc" cho đến "cũng thành quá khứ" là đáp: Do gia hạnh đắc. Lúc đầu chỉ có thành tựu ở hiện tại, không được ở quá khứ cũng không tu tập ở vị lai, vì là vô tâm. Muốn tu tập ở vị lai thì phải nhớ năng lực tâm nhưng ở đây vừa qua sát-na thứ hai cho đến khi chưa xả thì đã thành quá khứ.

"Thế tôn cũng nhờ gia hạnh mà đắc phải chăng? dưới đây là giải thích thành Phật đắc. Đây là hỏi.

"Không đúng" là đáp.

"Vì sao" là gạn lại.

"Thành Phật thời đắc" cho đến "đều lìa nhiễm mà đắc" là giải thích: nói Phật đắc khi ở diệt định lìa nhiễm. Luận Chánh lý chỉ trích: há Chẳng phải tận trí lúc thành Phật cũng không thể gọi là đắc hay sao?

Huống chi là định Diệt tận. Các Bồ-tát ở giai đoạn trụ Tam-ma-địa Kim cương dụ được gọi là đắc tận trí; lúc thể của đắc sinh mới gọi là Đắc. Lại nói rằng vì có chủ trương như thế nên nay mới giải thích, tức đối với việc gần mà lại nói xa. Hoặc ở giai đoạn trụ Kim Tam-ma-địa Cương dụ tất đã thành Phật nên mới gọi là thành, Phật sát-na vô gián quyết định thành Phật. Giải thích: luận Chánh lý có ý giải thích giống Câu-xá. Thật ra đắc nói ở trên là chỉ cho giai vị Bồ-tát, nay đối với việc gần tức Bồ-tát sắp thành Phật mà lại nói là xa tức chỉ cho Bồ-tát sơ đắc; vì thế đối với Phật vị nếu nói đắc cũng không lỗi. Sư Câu-xá chống chế: Nói thành Phật là dựa vào nhân để đặt tên quả; nếu nói lúc được tận trí là có ý chỉ cho lúc tận trí ở tại tướng sinh. Tự mình tìm hiểu cũng đã đủ, không cần phải nhờ đến sự giải thích của người khác.

"Thế tôn chưa từng" cho đến "câu phần giải thoát" là hỏi: đã nói câu phần tức phải đắc diệt định. Lúc ở tận trí là lúc Phật chưa khởi diệt định thì làm sao có thể gọi là câu?

"Lúc khởi diệt định" cho đến "thành câu giải thoát" là đáp: Lúc Phật ở tận trí mặc dù chưa khởi diệt định nhưng đối với định này Phật đã có năng lực tự tại như đã được khởi, nên mới nói là thành tựu giải thoát cả hai. Luận Bà-sa quyển 153 chép: "Hỏi: vì sao tận trí khởi rồi mới gọi là câu giải thoát? Đáp: Vì đã đắc định kia tâm nhập xuất nên gọi là câu giải thoát, chẳng đắc thể của định. Vì thế về lý có thể gọi là ly nhiễm đắc, về sau không cần nhờ gia hạnh vẫnsinh khởi".

Hỏi: Lúc Phật có tận trí, nếu chưa khởi diệt định thì vì sao Chánh lý chép: lìa hẳn chướng định, xả bất thành tựu, nên khởi diệt định, được tự tại giống như đã khởi, thành câu giải thoát. Nếu không có đắc làm sao có thể nói là xả bất thành tựu, vì đắc và phi đắc trái nhau mà lập.

Giải thích: Diệt định phi đắc có hai loại. Một loại là y theo thân chưa dứt chướng gọi là khởi định bất tự tại bất thành tựu; Loại thứ hai là y theo thân đã dứt chướng gọi là khởi định tự tại bất thành tựu. Chánh lý nói xả, là xả bỏ "y vị đoạn chướng thân bất thành tựu". Cho đến trong thân Phật lại có một loại "y dĩ đoạn chướng thân bất thành tựu", như Thánh đạo phi đắc gồm có hai loại: Một loại y theo thân phàm là tánh dị sinh, loại thứ hai y cứ thân bậc Thánh chẳng phải tánh dị sinh. Lại giải thích khi chưa thành Phật, đối với Định Diệt tận lẽ ra được bất đắc, có khi chưa định mà lui sụt, kia không y theo thân Phật, khi thành Phật thì xả danh không thành tựu.

14. Nêu dị thuyết để hỏi:

Các "Sư phương Tây nói" cho đến "không chấp nhận kia nói: dưới

đây giải thích "chẳng phải ba mươi bốn niệm trước", nêu dị thuyết để hỏi, các luận sư. "Phương Tây" chỉ cho phía Tây nước Ca-thấp-di-la và các luận sư nước Kiện-đà-la. Các luận sư này chủ trương Bồ-tát ở giai đoạn hữu học, trước phải khởi định này, tức khi đã dứt các hoặc thuộc vô sở hữu xứ mới được nhập thấy đạo, sau khi xuất thấy đạo mới nhập định Diệt tận, sau khi xuất định này phải dứt các hoặc thuộc Hữu đảnh, rồi mới đắc Bồ-đề, ở giai đoạn tận trí thì đã thành diệt định quá khứ. Vì sao ở đây không thừa nhận thuyết của các Sư phương Tây ấy.

"Nếu chấp nhận cho kia nói" cho đến "sau sinh tận trí" là luận chủ giải thích: Nếu chấp nhận quan niệm trên đây của các luận sư "phương Tây" thì phải thuận theo túc luận Lý Mục của Tôn giả Ổ-ba-cúc-đa. Luận này cho rằng Phật khởi diệt định trước rồi mới đắc Bồ-đề. Ở đây ý luận chủ dựa vào chủ trương của các Sư phương Tây nên mới giải thích như trên. Ổ-ba-cúc-đa, đời Đường là Cận tạng, ra đời khoảng một trăm năm sau khi Phật nhập Niết-bàn và là thầy của vua A-dục. Trước đây dịch nhầm là Ưu-bà-cúc-đa.

Nước "Ca-thấp-di-la" cho đến "khởi định Diệt tận". Các luận sư Ca-thấp-di-la có ý nói rằng không phải khởi diệt định trước rồi mới sinh tận trí mà do ba mươi bốn niệm nên đắc Bồ-đề. Trong ba mươi bốn niệm không thể khởi tâm khác nhau loại hữu lậu thuộc địa phi tưởng, vì thế Bồ-tát ở vị Hữu học không thể khởi định Diệt tận.

"Các sư nước ngoài" cho đến đâu có lỗi gì. Các Sư nước ngoài chỉ cho các luận sư Ấn-độ là nước nằm ngoài nước Ca-thấp-di-la. Các luận sư này có chủ trương đồng với các Sư phương Tây, vì thế mới tùy nghi nêu ra câu hỏi. Nếu trong ba mươi bốn niệm, sau thấy đạo mới khởi tâm khác nhau loại hữu lậu thuộc Phi tưởng địa để rồi đắc định Diệt tận thì có lỗi gì?

"Nếu thế bèn có" cho đến "không vượt tâm mong cầu" là Ca-thấp-di-la sư chỉ rõ sự sai lầm của chủ trương trên: Nếu khởi tâm khác loại thì vượt ngoài bản ý của mình trong lúc các Bồ-tát thì không vượt tâm mong cầu.

"Hiện thật Bồ-tát" cho đến "Thánh đạo vô lậu" là giải thích của các Sư nước Ngoài: Đúng là Bồ-tát không vượt ngoài bổn ý nhưng chẳng phải không thể vượt ngoài Thánh đạo vô lậu để khởi các tâm hữu lậu khác.

"Nếu thế tâm mong cầu làm sao không vượt" là Sư Ca-thấp-di-la lại hỏi: Nếu khởi tâm hữu lậu thì vượt ngoài bổn ý, vì sao lại nói là không vượt?

"Là ngã chưa đắc" cho đến "các việc rốt ráo" là giải thích của các sư nước ngoài, phần này rất dễ hiểu.

"Trước nói là thiện, là chỗ mà tôi y cứ: sư Ca-thấp-di-la không thể nêu ra câu hỏi nên quy kết về bổn tông.

15. Nói về Thân sở y:

"Tuy đã nói hai định" cho đến "trong các người đầu tiên của Diệt định: Dưới đây là thứ ba: nói về thân sở y.

"Luận chép" cho đến "mà được hiện khởi" là giải thích câu tụng đầu: Hai thứ định trên đều y cứ cõi Sắc và cõi Dục để hiện khởi. Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi hai chép: "Hỏi: Định Vô Tưởng này sanh khởi ở chỗ nào? Có thuyết cho rằng chỉ khởi ở cõi Dục vì tâm năng lực cõi Dục mạnh mẽ; có thuyết cho rằng ở cả cõi Dục và ba tĩnh lự vì nhờ có thế năng lực của niệm về giai đoạn tu tập gia hạnh; lại có thuyết cho rằng cũng có thể khởi ở tĩnh lự thứ tư, ngoại trừ trời Vô Tưởng vì quả và nhân không thể ép bức nhau. Giải thích: Trong ba thuyết trên đây, hai thuyết sau không trái, nhưng giải thích đầu không đúng, sẽ bác bỏ ở sau. Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi ba lại chép: "Hỏi: Tại sao cõi Dục và cõi Sắc có thể khởi diệt định mà cõi vô Sắc lại không? Đáp: Mạng căn chuyển theo hai pháp sắc và tâm. Định này thuộc vô tâm vì phải dứt tâm mới khởi. Sinh ở cõi Dục và cõi Sắc khi khởi loại định này tâm tuy dứt nhưng mạng căn vẫn dựa vào sắc để chuyển. Nếu sinh cõi vô Sắc thì sắc tuy dứt nhưng mạng căn vẫn dựa vào tâm để chuyển; nay nếu khởi loại định này thì sắc tâm đều không có, mạng căn không có sở y thì cũng phải bị dứt tức gọi là chết chứ không gọi là nhập định. Vì thế sinh cõi vô Sắc không thể khởi định này.

"Nếu có người không chấp nhận" cho đến "đó gọi là đồng tướng". Nếu có Luận sư thuộc bộ mình không chịu thừa nhận định Diệt tận có thể dựa vào cõi Sắc thì trái với luận Phát trí vốn đã nêu ra hai pháp đối nhau là sắc hữu và năm hành. Sắc hữu là hữu cõi Sắc; năm uẩn gọi là năm hành; vô thường gọi là hành cho nên Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi hai chép: "Ở đây các uẩn nói về Hành thanh. Quá khứ Như Lai ứng chánh đẳng giác nói uẩn gọi là hành, nay Thích-ca Mâu-ni Như lai ứng Chánh đẳng giác nói hành là uẩn. Ở đây luận A-tỳ-đạt-ma nói năm hành là muốn nói năm uẩn do Phật nói chính là năm hành mà các Đức Phật trước đã nói (như trên là văn luận), trần là cát bụi, ba cõi lăng xăng như cát bụi. Luận Phát Trí chép: Hoặc cõi Sắc có chúng sinh hữu sắc nhưng không đầy đủ năm hành tức chỉ cho chúng sinh hữu sắc; hoặc sinh lên tầng trời hữu tưởng, trụ dị giới và có tâm khác nhau loại vô

lậu; hoặc nhập định Hữu Tưởng; trụ ở cõi khác và vô lậu không đồng loại. Hoặc nhập định Vô Tưởng, hoặc định Diệt tận, hoặc sanh lên tầng trời Vô Tưởng hoặc sinh lên tầng trời Vô Tưởng hoặc nhập Vô Tưởng dị thục. Các trường hợp như vậy chỉ có hai uẩn là sắc và hành, thiếu ba uẩn kia vì thế nói rằng cõi Sắc có chúng sinh không có đủ năm hành. Luận này nói hữu tình sắc trần nhập định Vô Tưởng nay nếu nói không nhập thì trái với tự giáo. Từ đó biết rằng hai thứ định trên đều y theo cõi Sắc và cõi Dục để hiện khởi, gọi là đồng tướng.

"Nói tướng dị" cho đến "sau lại tu khởi", đây là giải thích câu hai: Cõi Sắc và cõi Dục đều có thể khởi định Vô Tưởng lần đầu tiên. Do đã từng tu tập từ vô thỉ nên rất dễ hiện khởi nên chung cả hai cõi, đều được sơ khởi. Diệt định sơ khởi ở tại cõi người; do từ vô thỉ đến nay chưa hề tu tập nên khi khởi liền hỏi. Lúc mới khởi phải nhờ vào thuyết năng lực và gia hạnh mạnh mẽ mới có thể sinh. Vì thế luận Chánh lý chép: Chỉ ở cõi người mới có người nói, người giải thích và có năng lực của gia hạnh mạnh mẽ. Lại giải thích về định Vô Tưởng: Nhờ có Thiên nhãn thấy được chúng hữu tình Vô Tưởng, cho là Niết-bàn nên liền tu tập vì thế ở tại cõi Sắc mới bắt đầu sinh khởi. Lại giải thích: Định Vô Tưởng tuy đắc sơ khởi ở cõi Sắc nhưng trước khởi gia hạnh ở cõi Dục, tạo thuận hậu thọ nghiệp ở cõi Dục mới được sinh cõi Sắc khởi túc trụ thông biết rằng trước đây chưa đắc nên nay phải tu tập, nhờ thế mới đắc được sơ khởi. Định Diệt tận này, sau khi đã được sơ khởi ở cõi người nhưng bị lui sụt đến khi sinh ở cõi Sắc, nương vào thân cõi Sắc tu tập lại mới hiện khởi.

"Định Diệc tận này có lui sụt hay không" là hỏi.

16. Dẫn kinh chứng minh:

"Lẽ ra nói cũng có" cho đến "thọ sinh cõi Sắc" là phần dẫn kinh chứng minh sự lui sụt. Đại ý rất dễ hiểu. Ổ-đà-di, đời Đường là Xuất Hiện. Thi-đa là giới. Tam-ma-địa đời Đường là Đẳng trì, là tên gọi khác của định. Bát-la-nhã là tuệ. Hiện pháp tức chỉ cho các duyên lui sụt như bệnh lâu ngày, v.v... Mãn túc là quả vô học. Đoạn Thực tức sáu tầng trời cõi Dục, sống bằng đoạn thực. Thân ở tầng trời Ý thành chỉ cho các tầng trời cõi Sắc, không do tinh, huyết, v.v... sinh mà là tùy ý thọ sinh, nên gọi là thân ở tầng trời ý thành. Luận Bà-sa quyển 153 có nói. Khế Kinh chép: Tôn giả Xá-lợi-tử nói với chúng Tỳ-kheo rằng: nếu ty-kheo đầy đủ giới định tuệ, thường nhập xuất định diệt thọ tưởng nhưng khi đối mặt với hiện pháp và lúc sắp chết nếu không phân biệt được Thánh chỉ của Như Lai thì sau khi qua đời sẽ siêu nhập lên tầng trời Đoạn thực,

sinh ở tầng trời Ý Thành Thân, ở đó lại thường nhập xuất định diệt thọ tưởng, thì có việc đó. Lúc đó, có cụ thọ Ổ-đà-di từ trong chúng hội nói rằng: "Xá-lợi-tử nói các Tỳ-kheo đó sinh ở tầng trời Ý Thành Thân và thường nhập xuất định Diệt Thọ Tưởng là không có việc ấy". Lần thứ hai lần thứ ba, vị cụ thọ này đều nói như vậy. Hỏi: vì sao Cụ thọ Ổ-đà-di cả ba lần đều nói trái với Tôn giả Xá-lợi-tử? Đáp: Ổ-đà-di nghi ngờ không có một nơi như thế là vì nghĩ rằng nếu là đắc định này thì sẽ xa lìa các nhiễm ô thuộc Vô sở hữu xứ khi qua đời lẽ ra phải sinh ở tầng trời Phi tưởng Phi phi tưởng xứ mà ở cõi này thì không thể khởi loại định này. Hơn nữa, vị này không hiểu ý ngài Xá-lợi-tử vì thế mới nói trái lại đến ba lần. Hỏi: Xá-lợi-tử có ý như thế nào mà Ổ-đà-di không hiểu? Đáp: Xá-lợi-tử nói sinh cõi Sắc nhưng Ổ-đà-di lại hiểu là sinh cõi vô Sắc, nói lui sụt lại hiểu là không lui sụt vì thế mới có sự nói trái lại trên đây".

"Có bộ khác chấp" cho đến "nghĩa này cũng thành". Có các bộ phái khác như Đại chúng bộ, v.v... chấp rằng tĩnh lự thứ tư cũng có định Diệt tận, sinh ở cõi ý thành thân, họ chấp rằng diệt định không bị lui sụt thì điều này cũng có thể xảy ra, tức cho rằng phàm phu được định thứ tư còn có thể nhập định Vô Tưởng huống chi bậc Thánh đã đắc định thứ tư mà không thể nhập định Diệt tận hay sao?

17. Dẫn kinh phá chấp:

"Tĩnh lự thứ tư" cho đến "khế kinh nói" là dẫn kinh phá chấp: Sau tám định hữu tâm là bốn tĩnh lự và bốn cõi vô Sắc mới nói định diệt là thứ chín cho nên biết rằng sau phi tưởng kia mới nhập định này. Nếu nói diệt định ở định thứ tư thì định này lẽ ra phải nói là đệ thứ năm.

"Ở đây nếu như thế" cho đến "siêu việt định nghĩa" là Đại chúng bộ hỏi, v.v... Nếu như văn chấp thì kinh nói chín thứ lớp tức không nằm trong thứ tư. Kinh nói thứ lớp lẽ ra không thể vượt, ngoài thứ lớp này. Kinh nói thứ lớp cũng có ý nghĩa vượt ngoài thứ lớp đâu ngại gì kinh nói định thứ chín nhưng lại có cả định thứ tư.

"Định thứ lớp này" cho đến "tùy lạc siêu nhập" là ngoài giải thích ý kinh: Nói thứ lớp là vì người mới học; sau đã được tự tại thì không ngại gì việc vượt ngoài thứ lớp.

"Hai định như thế" cho đến "địa hữu đảnh" dưới đây là dùng các môn để phân biệt sự khác nhau giữa hai định này. Đây là sự khác nhau về y địa, như trước có giải thích.

"Gia hạnh có khác" cho đến "quả dị thục", ba môn này, rất dễ hiểu.

"Thuận thọ có khác thuận định bất định sinh ra hai thọ": ở đây có hai cặp: (1) Định, bất định là một cặp. Vô Tưởng là nhất định, định Diệt tận không chắc chắn; (2) Sinh, nhị thọ là một cặp. Vô Tưởng thuộc thuận sinh thọ; diệt định thuộc thuận sinh thọ và thuận hậu thọ. Nên biết vì đối với bất định nên mới lập định riêng. Thật ra định này tức là sinh thọ.

Sơ khởi có khác cho đến "tối sơ khởi". Định Vô Tưởng, sơ khởi ở dục và cõi Sắc. Diệt định sơ khởi ở cõi người.

18. Hỏi đáp về hai định:

"Hai định đều dùng" cho đến diệt thọ tưởng phải chăng là hỏi: Ở hai định này nếu diệt được bao nhiêu tâm tâm sở thì có bấy nhiêu tâm bất tương ưng hành thế chỗ để làm thành thể cho hai định, vì sao chỉ nói là Vô Tưởng, Diệt Thọ Tưởng?

"Hai định gia hạnh" cho đến "chỉ gọi là tha tâm trí" là đáp: Tuy hai đinh này đều lấy sự diệt tâm, tâm sở làm tự tánh nhưng lại được gọi là Vô Tưởng, diệt thọ tưởng, vì dựa vào gia hạnh để đặt tên. Ngoại đạo đều cho rằng khổ, vui là sinh tử vì thế muốn ra khỏi thì phải tu định Vô Tưởng. Chỉ biết cõi Dục có khổ, sơ nhị và tam định có hỷ lạc mà không biết định thứ tư có xả và các tâm tâm sở khác nên mới nói như vậy. Ở định thứ tư tuy ra khỏi khổ vui nhưng vẫn còn tưởng nên chưa đắc Niết-bàn, vì thế nay phải tu diệt định. Vì siêng năng như thế nên gia hạnh chỉ nghiêng về sự nhàm chán tưởng gọi là định Vô Tưởng, định diệt thọ tưởng. Ở giai đoạn gia hạnh cũng nghiêng về sự nhàm chán thọ, tưởng tức là bậc Thánh đối với thọ khổ của hai cõi, đối với tưởng của các tĩnh lự khi nhập định Vô Sắc nhàm chán các thọ, tưởng này nên mong cầu ngừng dứt, vì thế tu gia hạnh chỉ nghiêng về sự nhàm chán thọ, tưởng. Vì thế hai định này đều dựa vào gia hạnh để đặt tên. Như tha tâm trí cũng biết thọ v.v... nhưng gia hạnh thì chỉ muốn biết tha tâm nên dựa vào gia hạnh để đặt tên hai định cũng vậy.

"Nay trong hai định" cho đến "tâm lại được sinh" là hỏi.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "duyên đẳng Vô gián": dưới đây thứ nhất là đáp; Tỳ-bà-sa, thừa nhận quá khứ có một loại tâm gọi là định tiền tâm, làm duyên đẳng vô gián dẫn khởi tâm định.

Có Sư khác nói cho đến "tâm có căn thân" là thứ hai có Sư Kinh bộ khác đáp, Như khi sinh cõi vô Sắc thì sắc bị trừ diệt trong một thời gian rất lâu, làm sao về sau sắc được sinh lại được . Như vậy phải nhờ hạt giống sắc ở tâm sinh chứ không phải ở sắc quá khứ sanh ra. Từ đó loại suy rằng tâm xuất định rồi cũng như vậy, vì khi định vẫn còn hạt

giống tâm trong năm căn thân sinh khởi tâm xuất định chứ chẳng phải do loại định tiền tâm của quá khứ. Vì thế các luận sư đời xưa thuộc Kinh bộ đều nói hai pháp thân, tâm làm hạt giống lẫn nhau.

"Tôn giả Thế Hữu" cho đến "nên không có lỗi này". Tôn giả Thế Hữu của Kinh bộ soạn bộ Vấn luận có chép : "Nếu chấp diệt định hoàn toàn không có tâm như hai câu trả lời trên đây thì có thể phạm lỗi vô tâm sinh hữu tâm. Ta cho rằng diệt định vì vẫn còn tế tâm nên mới khởi tâm xuất định thì không có lỗi này". Thế Hữu, tiếng Phạm là Phạt-tô-mật-đa-la; cựu dịch nhầm là Hòa-tu-mật. Tên Thế Hữu ở Ấn-độ không phải chỉ dành cho một người và đây không phải là Thế Hữu của Tỳ-bà-sa. Luận Chánh lý quyển mười ba nói: Thí dụ luận giả cho rằng định Diệt tận chỉ diệt thọ, tưởng, vì chắc chắn không có hữu tình vô tâm". Giải thích: Đây là giải thích của học trò ngài Cưu-ma-đa-la, tông của vị này cho rằng chỉ có một tâm vương, tùy dụng khác nhau mà có nhiều tên gọi, chứ không có tâm sở riêng. Khi tâm duyên cảnh, vừa mới rõ biệt ở sát-na đầu tiên thì gọi là Thức, thủ tượng ở sát-na thứ hai gọi là Tưởng, lãnh nạp ở sát-na thứ ba gọi là Thọ, từ sát-na thứ tư trở đi tạo tác gọi là Tư; các tâm sở sai khác đều là sự sai khác Tư. Ba pháp Thức, Thọ và Tưởng đều thuộc về tánh vô ký, từ tâm tư trở đi mới có cả ba tánh. Khi nhập diệt định tức chỉ diệt hai tâm thọ và tưởng vì hai tâm này thô nên sinh nhàm chán. Tuy không nhàm chán thức nhưng khi định thì thức không thể khởi, vì thuộc vô ký. Khi hiện hành thì chỉ có sự sai khác của tư. Như vậy thể của diệt định nói đúng ra tức là tâm, nếu y theo dụng thì là tâm sở. Cho nên ở trong định này phải có tâm thể, không có diệt thọ, tưởng. Làm sao biết? Vì gọi tên là định diệt thọ tưởng là biết rõ rằng không có thọ tưởng, chắc chắn không có hữu tình vô tâm vì đã là hữu tình nên biết rằng có tâm". Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi ba chép: Thí dụ giả phân biệt luận Sư chấp rằng ở định Diệt tận tế tâm không diệt, họ cho rằng không có loài hữu tình nào mà không có sắc và cũng không có loại định nào mà không có tâm. Nếu định vô tâm thì mạng căn phải dứt, tức lúc đó gọi là chết mà không gọi là định". Dựa vào nội dung trên đây thì Thế Hữu đồng với quan niệm này.

"Tôn giả Diệu Âm" cho đến "lẽ ra cũng bất diệt" là Tôn giả Diệu Âm nói: Thế Hữu chủ trương phi lý. Nếu loại định này vẫn còn thức thì căn cảnh thức hòa hợp lẽ ra phải có xúc. Có xúc làm duyên thì phải có thọ, tưởng như vậy trong loại định này các pháp thọ, tưởng v.v... lẽ ra không diệt.

19. Diệu âm nhắc lại chống chế của Thế hữu và bác bỏ:

"Nếu cho rằng như kinh" cho đến "các tâm đều diệt" là Diệu Âm nhắc lại chống chế của Thế Hữu và bác bỏ, nếu cho rằng kinh có nói thọ làm duyên để sinh ái thì vẫn có trường hợp A-la-hán có thọ nhưng không sinh ái; và xúc cũng như vậy, chẳng phải tất cả xúc đều là các duyên như thọ v.v... thì ở diệt định có xúc mà không sinh thọ, ví dụ này không đúng. Hai duyên xúc, thọ khác nhau nhau kinh có phân biệt. Nếu đối với dị sinh, người học mà vô minh xúc sinh thọ và thọ lại duyên sinh ái thì có thể biết rằng không có trường hợp vô minh xúc sinh thọ mà thọ lại không sinh ái. Trên đây không có chỗ nào phân biệt xúc sinh thọ, cho nên biết các xúc đều thường sinh thọ nên có sai khác. Vì lẽ đó các luận sư Tỳ-bà-sa nói trong diệt định các tâm đều diệt.

"Nếu đều là vô tâm, làm sao gọi là Định là Thế Hữu hỏi.

"Ở đây khiến đại chủng" cho đến "nên gọi là định" là đáp: Do đắc định này ở thân khiến cho các đại chủng đều được an trụ bình đẳng. Thủy, hỏa, phong v.v... vốn không thể bị tổn hoại nhưng khi đại chủng an trụ bình đẳng thì các sắc sở tạo cũng được bình đẳng theo vì thế lược qua không nói. Đây là tức dựa vào quả để đặt tên. Hoặc nhờ định tiền tâm xa lìa hôn trầm trạo cử mà bình đẳng đến định này, nên dựa vào nhân để đặt tên. Vì thế Luận Bà-sa chép: bình đẳng chí có hai: (1) làm cho tâm bình đẳng (2) làm cho đại chủng bình đẳng.

"Hai định như thế" cho đến "là giả có" là hỏi: Hai loại định này giả hay thật?

"Lẽ ra nói thật có" cho đến "làm cho bất sinh" là Hữu bộ trả lời: Lẽ ra nói hai định này thật có vì thường ngăn ngại tâm vị lai khiến cho bất sinh, nên biết có thể tánh chân thật.

"Có thuyết nói chứng minh này" cho đến "thuộc về hữu vi" là khuyết của các Sư Kinh bộ: Chứng lý này không đúng. Thuật tự giải thích rằng: kia nói Diệt định hoàn toàn vô tâm, do định tâm trước thường ngăn ngại, nên thường cùng các tâm về sau trái nhau sinh khởi; do loại định tiền tâm này khởi nên chỉ khiến cho các tâm khởi về sau tạm thời bất chuyển. Loại định tiền tâm này thường dẫn phát thân sở y nối tiếp sinh khởi, vì thế dựa vào tâm bất chuyển để giả lập là định. Chỉ vì tâm không, chẳng có thật thể, lại e rằng có lời hỏi là dựa vào vô để lập, nên đối với lời hỏi "vì sao diệt định lại thuộc hữu vi?" Là giải thích câu hỏi này nên nói như vậy, ở đây chỉ phần vị bất chuyển là giả lập. Trước khi nhập định không có tánh chất này, khi xuất định cũng không có tánh chất này, dường như có sinh diệt nên giả nói là thuộc hữu vi.

"Hoặc tức sở y" cho đến "giả lập là định" là giải thích khác của

Kinh bộ: Hoặc do thân sở y được tâm tiền định dẫn khởi, trái với tâm tức sở y được giả lập là diệt định.

"Nên biết Vô Tưởng" cho đến "các thuyết khác như trước" là so sánh Vô Tưởng đồng với diệt định. Do định tiền tâm thường hay ngăn ngại nên trái nhau sinh khởi với các tâm về sau; do định tiền tâm sinh khởi nên khiến cho các tâm về sau tạm thời bất chuyển. Chỉ có tâm bất chuyển vị giả lập là định Vô Tưởng, chỉ vì tâm vô, chứ không có thật thể riêng. Các thuyết khác như trên, đều y theo tâm bất chuyển của luận này, hoặc y theo thân sở y để giả lập hai định. Có thuyết cho rằng Kinh bộ dựa vào hạt giống yếm tâm để giả lập hai định nhưng không thấy văn.

"Đây chẳng phải khéo nói trái với tông ta". Sư Tỳ-bà-sa cho rằng Sư của Kinh bộ này chẳng khéo nói, trái với tông ta.

20. Giải thích mạng căn:

"Đã nói về hai định" cho đến "năng trì noãn và thức": dưới đây là thứ năm của toàn văn, giải thích mạng căn, câu tụng đầu giải thích danh; câu tụng sau chứng minh tác dụng. Mạng nghĩa là sống; thọ nghĩa là kỳ hạn. Sống tức là mạng, cho nên biết mạng là tên khác của Thọ.

"Luận chép" cho đến "là thọ ba cõi". Văn xuôi có hai phần: Giải thích: tụng bổn và hỏi đáp phân biệt. Đây là giải thích câu tụng đầu. Đối Pháp là thuyết của luận Phát Trí.

"Ở đây chưa rõ pháp nào gọi là thọ": dưới đây là giải thích câu tụng thứ hai, đây là hỏi.

"Nghĩa là có pháp riêng": cho đến "gọi là thọ" là đáp. Có công năng giữ gìn noãn, nói có thọ riêng. Dẫn kinh chứng minh công dụng. Kinh nói có ba pháp giữ gìn được thân, nếu lìa thân thì thân bị ngã. Chết ngửa gọi là cương; chết sấp gọi là phó, ngoài ra còn chết nghiêng (trắc tử) nhưng ở đây chí nói hai trường hợp ngửa và sấp; hoặc vì dựa vào trường hợp nào thường xảy ra thì nói. Vì thế biết rằng có pháp riêng giữ gìn noãn thức, nối tiếp trụ nhân gọi là Thọ.

Nếu thế thọ này pháp nào giữ gìn được? là Kinh bộ hỏi.

"Tức noãn và thức lại giữ gìn thọ này" là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ.

"Nếu thế ba pháp" cho đến "lẽ ra thường vô tạ" là Kinh bộ hỏi: Nếu vậy thì ba pháp giữ gìn lẫn nhau, nối tiếp chuyển động như thế chân vạc thì pháp nào bị diệt trước? Nếu có một pháp diệt thì hai pháp còn lại sẽ diệt theo; nếu không có pháp nào diệt thì cả ba lẽ ra thường không diệt mất.

21. Hữu bộ giải thích:

"Đã thế thì thọ này" cho đến "nối tiếp chuyển" là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ giải thích. Là giải câu hỏi, giờ đây lại chuyển sang chống chế. Nếu thế thì thọ này lẽ ra do nghiệp giữ gìn, tùy theo sự dẫn dắt của nghiệp mà chuyển động nối tiếp hoặc lâu hoặc mau. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ nên mới chuyển chấp trước sau trái nhau. Lại giải thích Thuyết Nhất Thuyết: Hữu bộ lại khéo giải thích, nói lên trước đây là không đúng.

"Nếu thế thì vì sao" cho đến mà cần thọ hay sao là Kinh bộ lại hỏi: Nghiệp năng lực đủ để giữ gìn noãn, thức thì cần gì đến thọ.

"Lý không đúng" cho đến "thường dị thục". Là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ nêu ra lỗi, vặn hỏi, thật ra không đúng. Không nên cho rằng từ đầu đến cuối tất cả các thức đều hằng dị thục, vì thức thuộc ba tánh thường thay nhau khởi.

"Đã thế lẽ ra nói" cho đến "đâu cần thọ này là Kinh bộ giải thích: Nếu vậy nên nói rằng nghiệp thường trì giữ noãn và noãn lại giữ gìn thức mà đâu cần thọ này.

"Thức ở như thế" cho đến "kia không có noãn" là vặn hỏi của Hữu bộ: cõi Dục và cõi Sắc có noãn thì có thể giữ gìn thức nhưng cõi vô Sắc không có noãn lẽ ra không thể giữ gìn thức.

"Lẽ ra nói thức kia nghiệp là năng trì" là giải thích của Kinh bộ: Lẽ ra nói thức kia nghiệp là giữ gìn. Vì bị vặn hỏi nên kiến phần đành phải trả lời như vậy.

"Đâu được tùy tình" cho đến "lại trước đã nói". Hữu bộ chỉ trích Kinh bộ có lỗi chuyển chấp nghiệp trì giữ thức, điều này đã được Hữu bộ nói từ trước.

"Trước nói là gì" là Kinh bộ gạn lại.

"Nghĩa là liền nói rằng" cho đến "gọi là thọ". Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ dẫn văn trước để xác định bản tông.

"Nay cũng không nói" cho đến chẳng phải vật thật là Kinh bộ tự nói về tông mình.

"Nếu thế thì pháp nào gọi là thể của thọ" là Hữu bộ hỏi.

Là nghiệp ba cõi cho đến "trụ thời thế phần", là Kinh bộ trả lời: Chúng đồng phần do nghiệp của ba cõi dẫn dắt, lúc được an trụ có thế phần bất đoạn nên gọi thế phần này là thể của thọ. Từ "ba cõi" trở xuống là nói riêng về đồng phần, lúc trụ có thế phần lâu hoặc mau. Do nghiệp lực ba cõi dẫn dắt, đồng phần lúc trụ có thế phần nối tiếp; chừng nào đồng phần còn an trụ thì thế phần còn nối tiếp, dù trong mười

năm hay cả trăm năm v.v... tức thế phần này giả nói là thọ. Như hạt lúa giống v.v... đã dẫn, cho đến khi chín, thế phần đối với thể phần này vẫn không dứt nên giả nói là công năng; lại như bắn tên, trong suốt thời gian thế phần an trụ, giả gọi thế phần này là hành. Kinh bộ lại trùng lặp luống dối, đối với tợ đồng phần giả lập mạng căn.

Hỏi: Nếu dựa vào đồng phần để giả lập mạng căn, vì sao Chánh lý khi nói lại giải thích của Kinh bộ có nói rằng: "Do nghiệp dẫn dắt, sáu xứ và sở y lúc an trụ có thế phần quyết định nối tiếp, tùy theo thời gian an trụ dài ngắn mà cũng nối tiếp vì thế gọi thế phần này là thể của thọ". Y theo văn luận ấy tức đối với sáu xứ và y theo trên mà giả lập mạng căn, chẳng lẽ không trái nhau hay sao. Sở y là chỉ cho phù trần căn.

Giải thích: Đồng phần vô thể nên phải nương vào sáu xứ và sở y để thành lập. Luận này y theo giả, nương vào giả còn luận Chánh lý thì y theo giả mà nương theo thật nên không trái nhau. Chánh lý lại hỏi Kinh bộ: Nếu xứ không có nghiệp dẫn dắt năm sắc xứ dị thục thuộc nội hoặc không có nghiệp dẫn dắt ý xứ thứ sáu thì trong một thời gian dài khởi thức nhiễm ô, hoặc thiện hữu lậu và thức vô lậu thì trong giai vị nối tiếp không có thế phần dị thục do nghiệp dẫn dắt nói gì là thọ? Ý luận chánh lý bắt bẻ: đối với, Vô Sắc không có nội năm xứ, hoặc khởi tâm khác, lại không có dị thục y xứ, thế phần của dị thục đối với kia đã không thì nói gì là thọ? Sư Câu-xá giải thích: Nếu dựa vào dị thục để lập thành thì là dị thục, nếu dựa vào pháp khác để lập thì chẳng phải dị thục. Tuy dựa vào pháp kia để lập nhưng không phải tùy pháp kia mà định tánh. Như danh, cú v.v... nương vào các thanh thiện, ác.

22. Bác bỏ Thắng luận:

"Hữu là hữu hành" cho đến "thường hành không dứt" là thuật lại phần bác bỏ Thắng luận. Đây là trình bày Thắng luận cho rằng đức cú nghĩa có hai mươi bốn loại, trong đó hành thuộc thứ hai mươi mốt vì thế nói rằng hành là phần khác nhau của đức. Cho nên các pháp hồi chuyển nhanh chóng từ nơi này đến nơi kia là nhờ năng lực của hành nên chấp hành là phần khác của đức cú nghĩa, nương vào mũi tên v.v... mà sinh. Nhờ có năng lực của hành nên mũi tên, v.v... cho nên không bị rơi xuống đất và bay mãi không ngừng giống như chim tha quả.

"Thể kia là một" cho đến "vô sai khác". Luận chủ dùng tỷ lượng để bác bỏ thuyết này. Trước là nêu hai nhân, sau nêu tông dụ "Thể của hành chỉ có một" là nguyên nhân thứ nhất, "không có chướng ngại" là nhân thứ hai. Khi bắn lên, những việc như lúc đầu nhanh, sau chậm và

cuối cùng đến đích, phần vị ba thời khác nhau lẽ ra không có được . Ở giai đoạn đầu lẽ ra chẳng nhanh vì thể của hành, là một, ở giai đoạn giữa không thể chậm và giai đoạn cuối cùng không thể đến đích, vì thể của hành là một. Như ở giai đoạn đầu cuối ở giai đoạn sau lẽ ra không đến đích, vì thể của hành là một như giai đoạn đầu và giữa.

Lại bác bỏ rằng: ở giai đoạn sau lẽ ra không rơi xuống đất, vì không chướng ngại, giống như ở giai đoạn đầu. Thắng luận chống chế rằng: Chủ trương này không sai vì ở giai đoạn cuối bị rớt xuống là do gió làm chướng ngại. Nếu nói như vậy thì ở giai đoạn đầu lẽ ra mũi tên phải rơi xuống vì chướng ngại của gió không khác nhau, như ở giai đoạn sau, lẽ ra mũi tên không bị rơi xuống vì phong chướng ngại không có sai khác giống như ở giai đoạn đầu.

"Có vật thật riêng" cho đến "thuyết này là khéo". Luận chủ thừa nhận ý kiến của Hữu bộ.

Vi thọ tận nên chết, vì còn có nhân khác, đây là thứ hai: hỏi đáp phân biệt, đây là hỏi.

"Luận Thi thiết chép" cho đến "uổng duyên ngang trái" là lời đáp, dẫn chứng bốn trường hợp sai khác của Thi thiết túc luận, văn rất dễ hiểu.

"Lại lẽ ra cũng nói xả thọ hành, luận chủ giải thích rằng: Trong bốn trường hợp lẽ ra cũng nói Chư Phật, A-la-hán xả thọ hành nhưng không nói, chẳng phải vì nhân duyên ngang trái, vì người soạn luận y theo duyên, chết ngang trái. Luận Bà-sa quyển hai mươi trong trường hợp Câu phi chép: Luận giả luận Thi thiết vì muốn trình bày trường hợp chết ngang trái nên đã đưa ra thuyết này. Chư Phật tuy tài, thọ đều vô tận nhưng vẫn nhập Niết-bàn không phải vì chết ngang trái mà là nói theo biên tế định năng lực sở thành. Luận Chánh lý lại bác bỏ rằng không nên nói về xả thọ hành vì thuộc về trường hợp đầu. Luận Chánh lý có ý cho rằng nghiệp chiêu cảm thọ trở thành nghiệp chiêu cảm phước lạc, tức là khi nghiệp chiêu cảm thọ Diệt tận thì gọi là chết chứ chẳng phải phước hết mà chết. Sư Câu-xá chống chế: Vì chết do tuổi thọ rút ngắn không phải thọ tận nên không thể thuộc sơ cú. Hơn nữa lại trái với chủ trương của Luận Bà-sa quyển cho rằng tài thọ của Phật vốn vô tận nên phải thuộc câu bốn. Ý đã trái với Câu-xá thì làm sao bác bỏ được tự tông.

"Trong Thọ tận vị" cho đến "câu tận cho nên chết" là giải thích lại câu ba: Trong hai nghiệp thì nghiệp cảm thọ là hơn; trong câu thứ ba "thọ hết tử" thì phước hết tử tuy không có công năng vì khi thọ tận

thì phước cũng hết theo nhưng ở đây lại nói vì cả hai đều hết nên tử là hàm ý lúc thọ tận thì phước cũng tận. Lại giải thích câu hỏi cho rằng: "Phước tận nhưng thọ chưa tận nên vẫn còn thọ khi sống; nếu thọ tận mà phước chưa tận thì không thể sống, cho nên biết rằng lúc cả hai đều hết thì phước tận đối với tử không có công năng nhưng chỉ vì ở giai đoạn cả hai đều hết thì phước cũng tận theo nên mới nói là vì cả hai cùng hết nên chết.

"Luận Phát trí nói" cho đến kia nói nghĩa gì là phần trích dẫn luận Phát Trí để chỉ trích chủ trương của luận này. Hỏi: Trong hai giới không làm tổn hoại thọ thì đối với cõi Dục cũng nói rằng có hai loại một là loại "khởi liền trụ" có nghĩa đồng với giới kia nhưng vì sao chỉ nói Vô Tưởng và diệt định? Giải thích: Hai định trên hoàn toàn thuộc về vô tâm nên mới nói riêng trong lúc các trường hợp khác đều có một phần tâm nên không nói. Lại giải thích: Hai định không tổn hại tuổi thọ, cho nên nói riêng. Như người lẽ ra chỉ thọ một trăm năm nhưng đến năm năm mươi lại nhập vào hai định trên. Nếu trải qua hàng ngàn năm mới xuất định, nếu không dùng đoạn thực giúp sức thì lại tuổi thọ của năm mươi năm còn lại. Các trường hợp khác tức làm tổn hoại tuổi thọ nên không nói. Hỏi: Nhập hai định trãi qua thời gian lâu dài như vậy là nghiệp quả gì? Giải thích: Chỉ là tuổi thọ kéo dài từ trước hoặc do gia hạnh trước khi nhập định, thiện tự thuộc cõi Dục hiện khởi nghiệp quả, hoặc là nghiệp quả còn lại, hoặc là nghiệp quả bất định. Lại giải thích: Do năng lực định giúp sức nghiệp quá khứ khiến cho tuổi thọ trở nên lâu dài. Luận Bà-sa quyển năm mươi mốt chép: "Hỏi: Cõi Dục không nhập hai định vô tâm cũng không tùy duyên chuyển, vì sao không nói đến? Đáp: Lẽ ra nói nhưng không nói nên biết nghĩa này quá hiển nhiên. Có thuyết cho rằng vì ở đây nói đến tánh chất quyết định, tức nếu trụ hai định vô tâm thì thọ hành quyết định không tùy duyên chuyển trong lúc các cảnh giới khác lại tùy duyên nên không nói. Có thuyết lại cho rằng tuy cõi Dục cũng thuộc không chuyển theo duyên nhưng vì để hiển bày uy năng lực của hai định nên chỉ nói về hai định.

"Nếu thân sở y" cho đến "Hễ khởi liền trụ" là luận chủ đáp. Sắc thân Sở y gọi là nối tiếp vì thế luận Bà-sa chép: Có thuyết cho rằng sắc thân gọi là nối tiếp tức sinh cõi Dục, không trụ các định như Vô Tưởng, Diệt tận, thọ tùy sắc thân nối tiếp mà chuyển. Vì sao? Nếu thân bình hòa thì không yểu thọ; nếu thân tổn hoại thì sẽ bị chết yểu giữa chừng.

"Nước Ca-thấp-di-la" cho đến "có khi chết phi thời" là thứ hai Sư Tỳ-bà-sa giải thích:

1) Tùy nối tiếp chuyển là chỉ cho thọ có chướng,

2) Hễ khởi liền trụ là chỉ cho thọ vô chướng, vì thế chắc chắn có trường hợp chết chưa tới số.

23. Dẫn kinh chứng minh:

"Nên khế kinh nói" cho đến "tự nhập Niết-bàn" là dẫn kinh chứng minh thành tựu. Trong bốn trường hợp thì ba câu đầu nói về tùy nối nhau chuyển; câu bốn nói hễ khởi liền trụ. Đây là giải thích câu thứ nhất. "Luống dối niệm thiên" là ham mê vui chơi nên thân tâm mỏi mệt ý niệm quên mất; do hỷ tăng thượng nên bị chết. "Ý phẫn nhuế thiên" là ý phát khởi phẩn nhuế tăng thượng nhìn nhau với tâm oán hận, phẫn uất lâu ngày không dứt khiến cho bị chết. Hai trường hợp này chỉ cho cõi bốn thiên vương hoặc tầng trời Ba mươi Ba. Vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi chín hỏi về hai tầng trời này rằng: "Hỏi: Như vậy các tầng trời trụ ở chỗ nào? Có thuyết cho rằng trụ ở tầng cấp Diệu cao, có thuyết lại nói ở tầng trời Ba mươi Ba.

Trong câu thứ nhất lẽ ra cũng nên kể đến Chư Phật vì chư Phật rút ngăn tuổi thọ để nhập Niết-bàn. Ở đây chỉ đề cập một số trường hợp mà không nêu tất cả. Vì thế Luận Bà-sa trong quyển một trăm năm mươi mốt đầu hai lại chép: Lại có một loại hoặc rồng, chim cánh vàng hoặc quỉ, người hoặc các loại khác có thể tự hại, chẳng phải người khác hại. Chỉ có thể tha hại cho đến các loài hữu tình, là giải thích câu hai. Đây là lược nêu, chẳng phải nêu khắp. Cho nên trong câu hai của Bà-sa lại nói: lại có một loài hoặc là rồng, chim cánh vàng, hoặc quỷ và người, hoặc các loài khác, có thể bị loài khác hại, chẳng phải tự hại.

Có thể hại cho đến hữu tình cõi Dục: là giải thích câu thứ ba, tùy theo sự thích ứng, suy nghĩ sẽ hiểu. Ở đây lại lược nêu, chẳng phải nêu khắp, cho nên trong câu ba của bà-sa lại chép: các cầm thú hoặc rồng, chim cánh vàng, hoặc quỷ và người, hoặc các loài khác, có thể tự hại, cũng bị loài khác hại.

"Đều chẳng hại" cho đến khi mang thai Luân vương. Là giải thích câu thứ tư: Ở cõi Trung hữu phải đợi duyên thọ sinh nên thuộc phi hại; cõi sắc và cõi vô Sắc không có nghiệp sát. Lại giải thích: Trung hữu cõi Sắc có thân tốt đẹp đều không thể hại; ở cõi vô Sắc không có sắc thân nên cũng không thể hại; Na-lạc-ca bị nghiệp ác trói buộc nên không hại vẫn chết; Châu-câu-lô ở phía Bắc có tuổi thọ chắc chắn một ngàn năm, lại không có nghiệp sát; mười lăm sát-na thuộc Thấy đạo thì không chết yểu giữa chừng vì khi xuất định có ý hướng lợi lạc mạnh mẽ; diệt định và định Vô Tưởng nhờ định năng lực nên đều chẳng phải câu hại.

Vương tiên là vua Chuyển luân bỏ nhà tu đạo, đầy đủ năm thông gọi là Vương tiên. Lại giải thích: Thái tử của Luân vương đã được Quán đảnh liền tu tập phạm hạnh của các vị tiêng vương đời trước, nên gọi là Vương tiên, sẽ tiếp nối ngôi vị Luân vương nên cũng thuộc phi câu hại. Phật sứ là người được Phật sai; do năng lực sai sử của Phật nên dù làm chưa xong việc cũng là phi câu hại. Như thời Phược-ca, đời Đường là Hoạt Mạng, chữa lành các bệnh cứu người được sống, xưa dịch là nhầm là Kỳ-bà, hoặc Kỳ-vực, được Phật sai nhảy vào lửa để cứu Thù-để-sắc-ca, đời Đường là Hữu minh, xưa dịch nhầm là Thọ-đề-ca có cha mẹ giàu có tuổi già vẫn chưa có con. Bỗng nhiên mang thai, khi hỏi ngoại đạo đều nói là sẽ sinh con gái nhưng không sống được lâu. Đến khi cha mẹ của Thù-để-sắc-ca đến hỏi, Phật dạy rằng sẽ sinh con trai phước đức, sống lâu. Ngoại đạo không biết trong thuốc phương tiện, khi người mẹ chết hỏa táng thân nhưng đứa con bình an vô tổn và được Phật sai Hoạt Mạng nhảy vào lửa để cứu thoát. Hữu Minh nhờ năng lực Đức Phật thọ ký nên không chết, Hoạt Mạng nhờ Phật sai khiến nên cũng không chết, nói rõ như trong kinh. Theo Bà-sa một trăm năm mươi mốt nói, năm người như Đạt-nhị-la v.v... đều được Phật thọ ký. Đạt-nhị, đời Đường là Hữu pháp; La nghĩa là thủ. Nhờ khẩn cầu thần Hữu pháp mới có được, nên đặt tên là Hữu pháp thủ; vị này là con của một Trưởng giả. Ôn-đát-la, đời Đường là Thượng thắng, cũng là của Trưởng giả. Khắc-kỳ là tên một vị thần sông; La có nghĩa là nhiếp thọ. Cha mẹ vì thương con nên đặt tên theo tên một vị thần, ý nói con mình đã được thần Khắc-kỳ che chở nên ác quỷ không thể làm hại. Nếu là nữ thì gọi là Căng-kỳ; nếu là nam thì gọi là Căng-già. Trước đây dịch nhầm là hằng-hà. Trưởng giả tử Da-xá, Dọc xá, đời Đường là Danh Xưng, xuất gia theo Phật, đêm vượt sông sâu mà vẫn bình an, không tổn hại gì. Cưu-ma-la-thời-bà: Cưu-ma-la, đời Đường là Đồng tử; Thời-bà là Hoạt Mạng, nên gọi là đồng tử Hoạt Mạng, Bồ-tát là thân sau rốt, chỉ cho thân sinh ra ở cung vua, chắc chắn sẽ thành Phật. Người mẹ đang mang thai một vị Bồ-tát nhờ phước năng lực của Bồ-tát này thì người mẹ cũng sẽ được bình an không tổn hại gì. Tất cả vua Chuyển luân đều được thắng nghiệp hộ trì và người mẹ lúc đang mang thai một vị vua Chuyển luân nhờ năng lực phước đức của Luân vương mà cũng không bị tổn hại.

Ở đây chỉ nêu một số trường hợp, không thể nên biết. Vì thế Luận Bà-sa trong phần trình bày câu bốn khi nói về sự thọ ký của Phật cũng đã nói về trường hợp của Thủ-để-sắt-ca. Lại nói rằng trụ ở giai đoạn sau rốt có Bổ-đặc-ca-la chưa hoàn tất sự tu tập, người ở thời kiếp sơ,

long vương Ai-la-phạt-noa, long vương Thiện trụ, vua Diêm ma v.v... và một loại khác nữa đều thuộc về bất hại.

24. Luận chủ dẫn kinh văn hỏi:

"Nếu thế vì sao" cho đến "thọ sinh hữu tình" là luận chủ dẫn kinh để hỏi: Nếu Sư Tỳ-bà-sa nói đều phi hại, tất cả hữu tình ở cõi Sắc và cõi vô Sắc đều chẳng phải câu hại, vì sao kinh chỉ nói về Hữu Đảnh?

Theo "Truyền thuyết sở dư" cho đến "đều chẳng thể hại" là đáp: Truyền thuyết của Sư Tỳ-bà-sa cho rằng đắc được tự thể thuộc ba Vô Sắc và bốn tĩnh lự tự thể sở đắc có thể bị hư hai thứ tự đạo và thượng đạo làm tổn hại nhưng tự đạo và thượng đạo thuộc hữu đảnh lại không làm tổn hại, nên dựa vào đây để nói rằng đều chẳng thể hại.

"Há không có hữu đảnh" cho đến "lẽ ra gọi là tha hại" là luận chủ hỏi về nghiệp sát.

"Nên nói như thế" cho đến hai lạc sinh lên tầng trời" là luận chủ giải thích kinh: Kinh nói Hữu Đảnh đều chẳng thể hại, nên nói như thế tức nêu ra Hữu đảnh về sau để nói về ba Vô Sắc và bốn tĩnh lự ở sau. Từ "như hoặc" trở xuống là dẫn thí dụ rất dễ hiểu.

"Kinh ấy như thanh" cho đến không thể so sánh với kia là vặn hỏi của người ngoài: Chữ "như" trong Kinh được trích dẫn dùng để diễn tả ý nghĩa của dụ, nêu ra một để bày nhiều, nhưng kinh Xá-lợi-tử này lại không có như thanh, không thể ví dụ kinh Phạm chúng kia.

"Nếu hiển dụ nghĩa" cho đến "cũng có như thanh" là Luận chủ hỏi lại: Trong kinh Thất Thức Trụ tuy thức trụ thứ nhất tuy chẳng hiển bày dụ nhưng cũng có chữ "như thanh" nên biết chữ "như thanh" chẳng nhất định hiển bày dụ.

Bàng luận hãy thôi là Luận chủ ngăn dứt tranh luận.

25. Nói về bốn tướng:

"Đã nói mạng căn" cho đến "tánh sinh trụ dị diệt" dưới đây là thứ sáu của toàn văn: nói về bốn tướng, gồm: nói về thể của tướng và Giải thích: câu hỏi của người ngoài, nói về tướng thể chia làm hai: nói về Bổn tướng và nói về Tùy tướng. Đây là nói về bổn tướng. Chữ "Tướng" là nhắc lại văn trước. Nghĩa là đã trở xuống chính là giải thích. Nhân duyên tạo tác gọi là "vi", các pháp sắc, tâm từ nhân duyên sinh đều có vi kia nên gọi là hữu vi. Hữu vi không chỉ có một nên gọi là "Chư". Các pháp hữu vi này là chỗ dựa của tướng. Tướng là "tướng nêu", tức có công năng biểu thị thể của các pháp hữu vi. Mỗi pháp hữu vi đều có tự thể riêng gọi là Tánh. Tướng không thể khởi một mình nên phải gá vào pháp. Nếu nói đầy đủ thì là sinh tánh v.v... của các pháp hữu vi cho đến

diệt tánh của chúng.

"Luận chép" cho đến "tánh là nghĩa của thể". Văn xuôi có hai: Giải thích: tụng bổn và hỏi đáp phân biệt. Đây là phần giải thích tụng bổn. Do bốn loại này là tướng nêu của pháp hữu vi cho nên nếu pháp có các tướng này thì lẽ ra thuộc hữu vi; trái với tướng này là thuộc về pháp vô vi. Theo bổn tông, thể của các pháp đều sẵn có bốn tướng đối với pháp chỉ đối với dụng mà nói chứ không phải y theo thể. Trong đó cái khiến cho pháp thường khởi dụng để nhập hiện tại gọi là sinh; nếu không có tướng sinh thì các pháp hữu vi cũng giống như hư không v.v... lẽ ra vốn bất sinh. Khi đã đến hiện tại, cái khiến cho dụng của pháp tạm thời an trụ để dẫn đến tự quả gọi là Trụ; nếu không có tướng trụ, các pháp tạm trụ, lẽ ra không thể dẫn dắt tự quả. Nếu vẫn tùy theo năng lực trụ đến dẫn quả thì do tướng dị thường làm suy yếu tác dụng dẫn quả khiến cho tác dụng này không thể dẫn lại một chữ quả khác nên gọi là dị. Nếu không có tướng dị làm suy yếu công năng dẫn quả thì làm sao không thể thường dẫn tự quả. Hoặc tướng dị có thể chỉ cho sự vận hành nối tiếp, sau khác với nhân trước. Nếu chỉ có trụ năng lực thì các hành sẽ dần dần trở nên mạnh mẽ hơn trước vì thế phải nhờ tướng dị làm suy yếu tác dụng dẫn quả khiến cho càng về sau càng suy yếu. Tuy cũng có pháp sau mạnh hơn trước nhưng là do biệt duyên thôi thúc công năng của tướng dị dẫn đến sau mạnh hơn trước, nhưng do duyên riêng giúp sức nân đỡ công năng của tướng dị, dẫn đến thắng quả ở sau. Khi tướng dị đã làm suy tổn tác dụng ở hiện tại. Diệt tướng lại thường lạm tổn hoại tác dụng của hiện pháp; dứt vào quá khứ nên gọi là Diệt. Nếu không có tướng diệt thì dụng lẽ ra không diệt; nếu dụng không diệt thì lẽ ra là thường. Nên biết theo tông này thì tướng sinh khởi dụng vị lai nhưng ba tướng trụ, dị, diệt khởi dụng cùng thời ở hiện tại. Tuy đều dựa vào một pháp để lập thành nhưng chỗ hướng về khác nhau nên tác dụng cũng khác nhau.

Hỏi: Khoảng thời gian cực ngắn gọi là một sát-na nhưng dụng vốn thuộc các đời khác sao gọi là sát-na?

Đáp: Luận Bà-sa quyển ba mươi chín có hai thuyết: thuyết thứ nhất cho rằng thể tuy đồng thời nhưng dụng có trước sau. Tác dụng sinh diệt của một pháp đã rốt ráo gọi là một sát-na. thuyết thứ hai cho rằng hoặc ở giai đoạn sinh diệt không phải một sát-na nhưng một sát-na lại có đủ ba thể. Cho nên nói ba tướng đồng một sát-na, nhà giải thích trước y theo dụng, nhà giải thích sau đều y theo đồng thời có đủ ba thể, cứ vào một nghĩa nhưng không có lời bình. Lại giải thích rằng lúc sinh

khởi dụng gọi là một sát-na; ba tướng ở hiện tại lúc khởi dụng cũng gọi là một sát-na. Ở đây y theo lúc dụng khởi có thời gian rất ngắn để giải thích.

"Há không thấy kinh nói" cho đến "là tướng hữu vi": dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Đây là hỏi: Kinh chỉ nói ba, vì sao luận nói bốn tướng?

"Trong kinh này lẽ ra nói có bốn" là đáp. Ở kinh này lẽ ra phải nói có bốn.

Không nói là vì sao? là gạn lại.

a) Giải thích tướng trụ:

"Cái gọi là tướng trụ" cho đến trong tướng hữu vi. Đầu tiên là Giải thích: những điều trong kinh không nói, cái gọi là tướng trụ, Sư này giải thích, kinh không nói Trụ, vì lỗi lầm của ba tướng, hữu tình dễ nhàm chán, cho nên kinh nói riêng, trong lúc tướng trụ có tánh chất an trụ, hữu tình khó nhàm chán nên kinh không nói. Nhưng kinh nói trụ dị là chỉ cho tên khác của dị, dựa vào trụ để nói về dị; dị của trụ nên gọi là trụ dị. Như sinh gọi là khởi, diệt gọi là tận, chẳng qua là sự khác nhau về tên gọi như nhãn và mục. Dị tên gọi khác nhau, nên biết như thế gọi là trụ dị vì sợ trong ba tướng, danh xưng "trụ dị" sẽ hàm nghĩa tướng trụ nên phải giải thích riêng. Năng lực Sinh làm pháp biến đổi khiến cho tác dụng nhập vào hiện tại; dị, diệt tác dụng khiến đến quá khứ, làm cho một pháp trở thành quá khứ chính là diệt lực, nhưng nói tướng dị giúp sức cho diệt vì diệt vốn quá mạnh nên kinh nói ba, dụ nói rất dễ hiểu. Trụ không có tánh chất làm thay đổi mà lại thường lạc an trụ không làm chúng sanh nhàm chán nên kinh không nói trong các tướng hữu vi.

"Lại pháp vô vi" cho đến "nên kinh không nói" là thứ hai giải thích: Tướng trụ xen lạm pháp vô vi nên kinh không nói.

b) Giải thích tướng dị:

Có chỗ cho rằng kinh này cho đến "gọi là tướng trụ dị" là giải thích thứ ba: Trụ và dị nói chung nên kinh nói ba.

Đâu cần nói chung như thế làm gì là hỏi.

"Trụ là hữu tình" cho đến "bốn tướng hữu vi" là lời đáp, Vì khiến cho chúng sinh nhàm chán tướng trụ nên hợp nói với dị. Cũng giống như dạy chung về Cát Tường và Hắc Nhĩ. Hai chị em Cát Tường, Hắc Nhĩ thường đi chung với nhau. Người chị tên là Cát Tường, mỗi khi đến chỗ nào thường làm lợi ích cho chỗ đó. Người em là Hắc Nhĩ, vì hai tai có màu đen, hễ đến chỗ nào thì làm cho chỗ đó bị tai họa. Người ngu tham

đấm Cát Tường, người trí thấy vậy muốn giúp họ xả bỏ nên chỉ cho họ thấy Hắc Nhĩ trước; khi đã thấy Hắc Nhĩ thì Cát Tường cũng xả. Xưa dịch nhầm là Công Đức Thiên và Hắc Ám Nữ. Trụ và dị cũng như vậy. Vì muốn cho nhàm chán trụ nên mới nói chung với dị vì thế có đến bốn tướng hữu vi.

"Tướng sinh v.v... này," cho đến "các tướng như sinh v.v... dưới đây là nói đặt câu hỏi dựa vào tướng. Bổn tướng hữu vi chắc chắn phải có các tướng sinh v.v... nếu lại có tướng thì thành vô cùng?

"Lẽ ra nói lại có" cho đến "đối với tám một có năng". Câu tụng trên là đáp câu hỏi đầu; câu tụng dưới giải thích trả lời câu hỏi thứ hai.

26. Giải thích tụng bổn và quyết trạch rộng:

"Luận chép" cho đến "do bốn tùy tướng": Trong văn xuôi giải thích tụng bổn trước, sau mới quyết trạch rộng. Trong giải thích tụng bổn đây là giải thích câu tụng đầu: Bốn tướng căn bổn này do có các tướng phụ thuộc làm tướng nêu, nên gọi là Hữu vi. Ở đây chính là nói bổn tướng hữu vi do có bốn tùy tướng nhưng nói các hành hữu vi do bốn bổn tướng là vì các tướng này tương thừa nhau mà nói. Tuy có bổn tướng, ở đây chỉ nói theo tùy tướng mà nói. Nên biết rằng mỗi bốn tướng đại, tiểu đều có ba tên. Ba tên của tướng Đại là: (1) Bổn tướng đối với tùy tướng, hoặc là tướng của bổn pháp, (2) Đại tướng, vì đối với tiểu tướng hoặc "tướng tám pháp", gọi là Đại tướng (3) chỉ gọi là sinh, v.v... vì đối với sinh sinh v.v... Ba tên của tiểu tướng là: (1) Tùy tướng vì phụ thuộc bổn tướng, hoặc cùng bổn tướng phụ thuộc lẫn nhau, (2) Tiểu tướng, vì so với đại tướng, hoặc "tướng nhất pháp", (3) gọi là sinh sinh v.v... đối với sinh v.v... Chữ "sinh" ở trên chỉ cho tiểu sinh; chữ "sinh" ở dưới chỉ cho đại sinh, vì năng sinh sinh. Lại giải thích: Chữ "sinh" ở trên là đại sinh, ở dưới là tiểu sinh, vì là pháp "được sinh ra bởi sinh", gọi là sinh sinh. Như giải thích sinh sinh, ba tướng còn lại cũng được giải thích như vậy.

"Há không phải bổn tướng" cho đến "xoay vần vô cùng" dưới đây là giải thích câu tụng thứ hai: Hỏi: "chẳng lẽ không phải bổn tướng cũng giống như pháp sở tướng hay sao? Và nếu vậy mỗi bổn tướng lẽ ra cũng phải có bốn tùy tướng. Bốn tùy tướng này mỗi tướng lại có bốn tùy tướng như vậy sẽ xoay vần đến vô cùng?"

"Không có lỗi này" cho đến "công năng khác nhau" là đáp" Bổn tướng và tùy tướng có công năng khác nhau nên chẳng có vô cùng.

"Thế nào là công năng" là gạn lại.

27. Giải thích công dụng của tám pháp:

Là tác dụng của pháp cho đến "một pháp có dụng" là giải thích công năng, tức là tác dụng của tám pháp, hoặc gọi là sĩ dụng; sĩ là sĩ phu tức có tác dụng giống như sĩ phu. Đây là trường hợp dựa vào thí dụ mà đặt tên. Bổn tướng đối với tám pháp và tùy tướng đối với một pháp, mỗi pháp đều có tác dụng riêng.

"Nghĩa ấy thế nào: là gạn lại.

"Là lúc pháp sinh" cho đến "không có lỗi vô cùng": Văn giải thích, dễ hiểu.

"Sư Kinh bộ nói" cho đến "chứng thể thật có: dưới đây là quyết trạch rộng. Đây là Kinh bộ y theo ba lượng mà phá. Sư kinh bộ cho rằng bốn tướng như sinh v.v... vốn không có thật thể, như nay phân biệt thì giống như phân tích hư không. "Sắc đẳng" nghĩa là bốn tướng còn lại và năm cảnh v.v... nghĩa là các tướng này chẳng phải như năm cảnh hiện lượng chứng được thể thật, không phải như năm căn chứng thật bằng tỷ lượng, cũng không thể chứng minh có thật thể qua chí giáo lượng? Giáo lý tột cũng gọi là Chí giáo hay Thánh giáo lượng. Như vậy qua ba hình thức tri lượng, bốn tướng đều không có thật thể làm sao biết là có.

28. Hữu bộ chỉ trích kinh bộ:

Nếu thế vì sao cho đến cũng có thể biết rõ là chỉ trích của Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ đối với Kinh bộ, tuy không có hiện lượng và tỷ lượng chứng tri nhưng vẫn có Thánh giáo. Kinh có nói về sự sinh khởi, pháp hữu vi v.v... là chuyển cách thứ sáu lại nói rõ biết, biết rõ hữu thể.

"Trời thương các ông" cho đến "nghĩa là sở y" là Kinh bộ hóa giải: Chỉ nên y theo nghĩa mà không nên chấp ngôn từ.

Đâu cho là thật nghĩa mà kinh này nói: là gạn lại.

"Nghĩa là loại ngu phu" cho đến cũng có thể biết rõ là Kinh bộ giải thích kinh chứng minh không có thật chứng, hạng người ngu si vì bị vô minh che lấp nên không có tuệ nhãn. Đối với sự vận hành nối tiếp trước sau của pháp hữu vi không biết là vô thường lại cho là nhất, là thường; chấp là có ngã hoặc có ngã sở, trong đêm dài sanh ra mê đắm. Thế tôn vì muốn dứt trừ kiến chấp, phá bỏ mê đắm của các chúng sinh này nên mới nói về các hành nối tiếp, thể thuộc hữu vi và tánh duyên sinh, giả lập ba tướng. Vì thế khế kinh nói rằng có tướng hữu vi của ba pháp hữu vi chứ chẳng phải nói các hành vốn có thật thể của ba tướng trong một sát-na. Vì trong một sát-na nếu khởi đủ cả ba tướng thì dùng tuệ nhãn quán sát cũng không thể biết, chẳng phải là không thể biết nên phải lập làm tướng. Vì thế khế kinh lại nói: Sự sinh khởi của hữu

vi cũng có thể biết rõ, tận và trụ dị cũng có thể rõ biết. Một sát-na Sinh khởi v.v... thì ba tướng không thể rõ biết nhưng kinh lại nói có thể rõ biết cho nên biết rõ rằng nói vậy là dựa vào sự nối tiếp để giả lập chứ chẳng dựa vào sát-na, vì chỉ dựa vào sự nối tiếp mới có thể nói là rõ biết. Phần trích dẫn kinh ở đây có ý chứng minh trong một sát-na không có ba tướng và sự giả lập là y theo sự nối tiếp. Trong câu hỏi chỉ trích dẫn một đoạn của văn kinh nhưng trong giải thích lại dẫn đủ hai văn của kinh kia.

29. Kinh bộ giải thích kinh:

"Nhưng kinh nói lại" cho đến tiêu biểu cho thiện, phi thiện là Kinh bộ giải thích kinh: Thật ra đoạn kinh trước đây nói có tướng hữu vi của pháp hữu vi lẽ ra kinh, chỉ nói tướng của ba pháp hữu vi nhưng kinh lại dùng thêm hai chữ hữu vi", khiến ta biết về năng tướng này biểu thị thể của pháp sở tướng là hữu vi. Nếu chỉ nói "tướng của pháp hữu vi" tức không thể biết được tướng này chỉ định pháp thể của pháp sở tướng là hữu vi; hoặc nghi ngờ loại năng tướng này biểu thị hữu vi thuộc hữu và thiện, ác v.v... nên mới phải nói thêm hai chữ "hữu vi" vào trước chữ tướng cho thấy loại tướng này chỉ rõ pháp sở tướng chắc chắn là hữu vi. Vì thế chớ cho rằng tướng này biểu thị cho pháp hữu vi là có. Cũng như chỗ ở của giống chim cò chứng tỏ rằng ở đó chẳng phải không có nước. Cũng đứng cho rằng tướng này chứng tỏ pháp hữu vi thuộc thiện, ác v.v... như thân tướng của đồng nữ biểu thị nam, nữ, là thiện, phi thiện, v.v... Nếu tánh chất trinh khiết, tay chân mảnh mai, da dẻ mềm mại, răng trắng môi mỏng sẽ sinh con tốt vì tướng này tiêu biểu cho thiện. Nếu tánh chất không trinh khiết, chân tay thô rúp, da dẻ sần sùi, răng den môi dày thì sinh con không tốt vì tướng này thuộc loại bất thiện. Tướng hữu vi này không giống như loài chim cò biểu thị có nước, không giống như thân tướng của đồng nữ biểu thị nam, nữ, là thiện, bất thiện mà chỉ biểu thị pháp thể của sở tướng là hữu vi.

30. Luận chủ nói về tông kinh bộ:

Các hành nối tiếp cho đến "suy tàn hoại diệt". Là Luận chủ nói về tông Kinh bộ, dựa vào tánh chất nối tiếp của các hành dể giả lập bốn tướng chứ không dựa vào sát-na. Nói tướng nối tiếp là nối tiếp trong một thời gian hoặc tiếp nối trong một chu kỳ. Tùy theo các sự thích ứng ở giai đoạn mới sinh khởi gọi là Sinh, cuối cùng ở giai đoạn tận diệt gọi là Diệt, trung gian tùy chuyển nối tiếp không dứt gọi là Trụ. Lúc Trụ, sát-na trước sau sai khác nên gọi là dị, y theo trụ để nói về dị nên nói là Trụ dị. Vì Thế tôn y theo tánh chất nối tiếp này để nói bốn tướng. Có

lần Phật ở giữa đại chúng bảo Nan-đà rằng: người thiện nam Nan-đà này biết rõ sự thọ sinh, trụ, dị, và diệt. Lúc Nan-đà chưa đắc đạo thường khởi tham dục, dục do thọ mà sinh. Khi lìa tham dục thường quán sát các thọ sinh, trụ, dị, diệt vì thế khi đã đắc đạo mà vẫn quán các pháp này. Ở đây Phật dựa vào trường hợp Nan-đà để nói về ý nghĩa của bốn tướng. Nếu y theo sự nối tiếp thì sẽ khéo hiểu, nếu nói sát-na khéo hiểu sự thọ sinh, trụ, dị, diệt thì thọ ở vị lai sinh có thể được hiện biết; thọ trụ, dị, diệt sẽ ở hiện tại và trí năng tri lý chẳng thuộc quá khứ, vị lai. Đã cùng ở hiện tại thì không thể có tuệ năng tri thuộc cùng một phẩm tương ưng vì trái với lý. Đã nói biết được sự thọ sinh, trụ, dị, diệt thì biết rõ là sinh v.v... chẳng phải một sát-na. Nên biết rằng hiện trí sát-na khởi riêng, biết thọ bốn tướng nối tiếp như sinh v.v... về nghĩa không có gì trái. Lại giải thích: Nếu sinh v.v... có thật thể, thì làm sao có thể dựa vào thọ để quán sát sinh, trụ v.v... Nếu sinh, trụ v.v... sát-na có đủ tất cả, thì làm sao có thể quán cùng một lúc. Đã y theo thọ quán riêng theo thứ lớp trước sau thì biết sinh v.v... không có thật thể riêng, chẳng phải một sát-na.

31. Dẫn tụng chứng minh:

"Cho nên nói tụng rằng" cho đến "nối tiếp nói trụ" là dẫn tụng chứng minh. Ba hàng tụng này đều là tụng do các Sư Kinh bộ nói. Hai hàng tụng đầu dựa vào sự nối tiếp để lập ra bốn tướng như sanh v.v... văn khác nhưng nghĩa đồng; hàng tụng sau là bác bỏ chủ trương sát-na thật trụ của Hữu bộ. Vì các pháp không có thật trụ trong một sát-na nên có giả diệt. Các pháp sinh rồi không đợi duyên ngoài lại tự nhiên diệt từng sát-na một nên trong mỗi sát-na chấp có thật trụ thì rất là phi lý. Cho nên chỉ có thể y theo sự nối tiếp để nói về Trụ mà không thể dựa vào sát-na.

Do đối pháp này cho đến "gọi là sát-na pháp tánh": Luận chủ lại nói do sự giả lập ý nghĩa của trụ dựa vào sự nối tiếp nên những gì mà luận A-tỳ-đạt-ma của Nhất Thiết Hữu bộ nói lẽ ra đều thành. Luận ấy nói: Thế nào gọi là Trụ? Tức tất cả hành đã sinh nhưng chưa diệt, vì nối tiếp nên nói là Trụ. Không phải sanh rồi trãi qua dừng trụ bất diệt, gọi là sát-na pháp tánh. Thời gian cực ngắn; gọi là một sát na, nếu nói dừng trụ thì không phải thời gian cực ngắn. Ở đây luận chủ tuy ý dựa vào Kinh bộ nhưng đối với luận này vẫn không bác bỏ nhiều, nên mới trích dẫn làm chứng.

32. Luận chủ giải thích:

"Tuy luận Phát Trí" cho đến "chẳng phải một sát-na". là Luận

chủ giải thích luận Phát Trí. Luận này tuy nói trong một tâm sinh ra các tướng v.v... là dựa vào loại tâm sinh chúng đồng phần nối tiếp. Nói "nhất tâm" là nói chung chứ không phải gọi "một sát-na" là nhất tâm nên không trái nhau. Lại giải thích: Tâm thuộc ba tánh sinh khởi khác thời, nhưng vận hành nối tiếp nên gọi là Nhất tâm. Hoặc tùy theo sự thích ứng mà y theo mười vị hoặc nhất loại để nói là chúng đồng phần.

"Lại mỗi sát-na" cho đến "bốn tướng cũng thành" là Sư Kinh bộ nói vì sao chỉ y theo nối tiếp để giả lập bốn tướng. Nếu y cứ sát-na giả lập cũng được.

"Thế nào là đắc thành" là gạn lại.

"Nghĩa là mỗi niệm" cho đến "đều là sai khác" là giải thích: xưa không nay có, thể khởi gọi là sinh; có rồi trở lại không, lúc không gọi là diệt; thường dẫn dắt sát-na sau sau sinh khởi tiếp nối sát-na trước trước hoặc ngay nơi niệm này mà sát-na sau sau nương trước trước khởi gọi là trụ, tức là trụ, tướng giả lập; hoặc có sai khác đối với niệm trước, hoặc với niệm sau nên gọi là trụ dị, tức y theo trụ để nói về dị gọi là trụ dị. Lại giải thích vặn hỏi cho rằng các vật cứng rắn như kim cương v.v... trước sau không khác, làm sao gọi là dị là chung với câu hỏi này cho nên nói: Các vật như kim cương v.v... này tuy sinh khởi tương tợ ở sát-na trước và sát-na sau nhưng nếu đối với trước sau thì chẳng phải không có khác nhau.

"Tướng sai khác kia làm sao biết được" là gạn lại.

"Là kim cương v.v..." cho đến "kiến tương tợ" rằng giải thích: là Kim cương v.v... có trước và sau khi ném thời gian khác nhau nên cũng có tướng dị. Lại, khi ném cũng có khác nhau, nếu ném mạnh thì rơi nhanh, nếu ném yếu thì rơi chậm, Lại giải thích: Nếu năng lực ném mạnh thì xa mà lâu rơi, nếu năng lực ném yếu thì gần mà rơi nhanh. Thời khác nhau nên có tướng dị. Vì thế khi đại chủng chuyển biến thì có sai khác, dựa vào mạnh để nói là đại. Tạo sắc không được gọi là tự thành. Các hành tương tợ, trong mỗi sát-na nối tiếp sinh khởi, trước sau đối nhau nên đối với tướng thô có thể không thấy được khác nhau nhưng nếu phân tích kỹ thì chẳng phải không có khác nhau.

33. Hỏi về tướng Dị:

"Nếu thế sau cùng" cho đến "lẽ ra không khắp hữu vi" là vặn hỏi về tướng dị: Nếu nói trước sau sai khác gọi là trụ dị vậy trong trường hợp của sát-na sau cùng và sáu xứ sau cùng khi nhập Niết-bàn vô dư đều không có niệm sau thì sẽ không có trụ dị. Nếu niệm sau này không có tướng dị thì các tướng tương ưng được lập thành sẽ không phải là

tánh phổ biến của pháp hữu vi. Lại giải thích: câu hỏi có ý cho rằng hai tướng trụ, dị nếu đã không có niệm sau nối tiếp thì sẽ không có trụ, lại không có riêng niệm sau thì cũng sẽ không có tướng dị.

Ở đây không nói trụ cho đến "không có lỗi chẳng khắp" là Kinh bộ lời đáp. Ở đây giải thích câu hỏi về tướng dị: Kinh nói dị gọi là trụ dị là có ý chỉ cho dị là tướng hữu vi chứ không có ý chỉ cho trụ vì khế kinh chỉ nói về tướng hữu vi của ba pháp hữu vi. Hỏi: Nghĩa ấy thế nào? Đáp: nghĩa là dị của trụ gọi là trụ dị vì thế nếu chỗ nào có trụ thì có dị. Niệm sau rốt tuy không có niệm sau tuy sát-na hiện tại không có niệm sau tiếp nối nhưng vẫn nối tiếp sát-na quá khứ ở trước, cũng gọi là trụ; tuy không có niệm sau để so sánh sự khác nhau nhưng vẫn khác với niệm trước nên cũng có khác. Ở đây chính là giải thích dị nhưng lại nói trụ là vì dựa vào trụ để nói về dị vì thế lập ra bốn tướng chẳng có lỗi không khắp. Lại giải thích: câu hỏi về hai tướng trụ, dị, nói lên hai tướng có ý lập tướng dị làm tướng hữu vi. Ở đây không nói trụ là tướng hữu vi vì chỉ dựa vào trụ để nói về dị; hơn nữa trụ tường đã được giải thích ở trước. Vì không hiểu ý của tôi nên mới có câu hỏi về tướng trụ, đây tức là nhằm bác bỏ vặn hỏi về tướng trụ. Lại hỏi: Ý nghĩa của tướng trụ thế nào? Đáp: Tức là dị của trụ nên gọi là trụ dị vì thế chỗ nào có trụ thì cũng có dị. Nói "sau cùng" có nghĩa là không có niệm sau nối tiếp để có dị, nhưng vì tiếp nối niệm trước nên vẫn có dị và được gọi là trụ dị. Đây chính nói dị là tướng hữu vi nhưng nói trụ là vì dựa vào trụ để nói về dị, vì thế lập thành các tướng mà chẳng có lỗi không khắp. Nếu y theo nội dung văn từ thì giải thích đầu là hơn, nhưng nếu y theo nội dung trả lời thì giải thích sau cũng hiểu. Phải biết rằng nếu trụ dị thuộc niệm sau cùng tuy không còn niệm nào khác nối tiếp để gọi là dị nhưng vẫn nối tiếp với niệm trước nên vẫn có dị. Nếu là niệm đầu tiên thì tuy không có niệm trước để nối kết nhưng vẫn có niệm sau nối kết nên vẫn có dị. Nếu thuộc sát-na trung gian thì vẫn có dị đối với cả trước lẫn sau. Dù cho trong một sát-na, nối tiếp và dị tánh cùng loại thì cũng gọi là trụ dị. Trong phần hỏi đáp tuy nói về sau rốt nhưng thật ra chỉ mới lược nêu một phần nhỏ.

34. Kinh bộ lược nêu ý kinh:

"Nhưng trong kinh này" cho đến "các vật khác như sinh v.v... là Kinh bộ lược nêy ý kinh. Nhưng trong kinh bốn tướng này khi Thế tôn nói về bốn tướng hữu vi thì lược nêu bày, nghĩa là pháp hữu vi xưa không mà nay có, gọi là sinh, có rồi lại thành không, gọi là diệt, nối tiếp tùy chuyển gọi là Trụ, tướng trụ có trước sau khác nhau gọi là Dị.

Trong đây đâu cần có các vật khác như sanh v.v...

“Vì sao pháp sở tướng được lập làm năng tướng” là Hữu bộ câu hỏi: Nếu không có năng tướng riêng, làm sao có thể lập pháp sở tướng thành pháp năng tướng?

“Thế nào là tướng đại sĩ” cho đến “có vật thật như sinh v.v...” là của Kinh bộ, hỏi ngược lại thuận thành với nghĩa của tôi. Vì sao ba mươi hai tướng của Thế tôn đại sĩ chẳng khác với Đại sĩ. Ba câu hỏi về sừng, v.v... y theo đây có thể biết, các tướng hữu vi này lẽ ra cũng vậy. Không có pháp gọi là năng tướng khác với sở tướng. Tuy rõ được tự tánh của các pháp hữu vi như sắc v.v... nhưng không hiểu được ý nghĩa sinh là xưa không nay có, diệt là có rồi lại không, trụ là nối tiếp tùy chuyển và dị là trước sau khác nhau, cũng không hiểu được rằng thể của các tướng trên đều là hữu vi. Vì thế chẳng phải tánh của sắc v.v... là tướng hữu vi. Thật ra cũng không phải lìa tánh của sắc v.v... kia mà có vật thật như sinh v.v... Giải về năng tướng, sở tướng khác nhau nên không thể nói là “tức”; lìa sắc v.v... không có tánh riêng nên không thể nói là lìa. Đây là nghĩa “bất tức bất ly”.

“Nếu lìa hữu vi” cho đến “có gì phi lý” là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ hỏi ngược lại.

“Một pháp một thời” cho đến “chấp nhận câu hữu”. Kinh bộ phản vấn, chỉ trích sai lầm của Hữu bộ: Nếu một pháp hữu vi có bốn tướng khác nhau thì lẽ ra trong cùng một thời gian thì sanh, trụ, dị, diệt đều phải câu hữu.

“Câu hỏi này không đúng” cho đến “mà không trái nhau” là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ giải thích: Tác dụng của sinh ở vị lai và tác dụng của ba tướng kia ở hiện tại, khi khởi dụng khác nhau nên tuy cùng hiện hữu mà không trái nhau.

35. Kinh bộ phá rộng:

“Lại nên suy nghĩ” cho đến “có dụng vô dụng”: dưới đây Kinh bộ phá rộng: ở đây là khuyên suy nghĩ thể của pháp vị lai là hữu hay vô lúc đó mới nói về có dụng, hay không, nếu thể chưa định được thì nói dụng để làm gì.

“Nếu chấp nhận vị lai” cho đến “lẽ ra nói là tướng hiện tại” là phá rộng: Nếu chấp nhận sinh ở vị lai có tác dụng, đã khởi tác dụng thì lẽ ra gọi là hiện tại, làm sao thành là vị lai; lẽ ra nói là tướng vị lai. Lúc pháp hiện tại thì tác dụng củasinh đã hết, lẽ ra nên gọi là quá khứ, làm sao thành hiện tại, nên chỉ nói là tướng hiện tại. Luận Chánh lý quyển mười bốn chống chế: Tướng sinh vị lai chỉ khởi công năng chứ

chẳng phải tác dụng; hiện tại khởi chấp quả dụng mới là tác dụng. Tác dụng sẽ có công năng, nhưng công năng không hẳn phải có tác dụng. Vì y cứ tác dụng nên lập thành hiện tại; vị lai chỉ khởi công năng nên chẳng phải hiện tại. Sư Câu-xá bác bỏ rằng: ông lập ra công năng, tác dụng cũng chỉ như hai tên gọi khác nhau giữa nhãn và mục. Vì sao tác dụng của sinh gọi là công năng, nhưng ba tướng kia lại là tác dụng. Chủ trương trên đây cũng trái với các nhà phê bình thuộc Tỳ-bà-sa: "Không có trường hợp duyên đẳng vô gián, dị thời lại chấp quả và dị thời lại cho quả". Theo luận này khi nhập hai thứ định vô tâm tức lấy và cho đều thuộc quá khứ. Nếu lấy thuộc quá khứ thì lẻ ra phải gọi là hiện tại. Nếu Sư Chánh lý nói duyên đẳng vô gián ở hiện tại là "đốn thủ" và ở quá khứ là "tiệm dữ", thì trái với lời bình của Tỳ-bà-sa.

"Lại ba thứ như Trụ v.v... cho đến là danh hoại diệt": dưới đây là bác bỏ ba tướng như trụ v.v... Tác dụng hiện tại của ba tướng đều dựa vào một pháp, bấy giờ pháp này được gọi là an trụ, gọi là suy dị hay hoại diệt? Luận chánh lý chống chế: Nay sẽ giải thích ở giai đoạn đã sinh thì trụ, dị, diệt đều khởi tác dụng khác nhau nên pháp sở tướng trong cùng một thời gian có ba nghĩa khác nhau. Nếu giải thích như thế thì không trái lý. Sư Câu-xá bác bỏ rằng: Tuy dụng khác nhau nhưng rốt cuộc vẫn cùng một pháp sở tướng thì làm sao trụ có thể làm cho an trụ để được quả hơn, dị làm cho suy kém để được quả kém, diệt là hoại diệt để đi vào quá khứ, lại trái với lý.

"Các thuyết trụ v.v..." cho đến "nghĩa sát-na diệt" là nêu chấp chung ba tướng như Trụ v.v... Hữu bộ cho rằng ba tướng như trụ v.v... tuy đều ở hiện tại nhưng có dụng không đồng thời trước sau khởi dụng khác nhau thì trái với nghĩa sát-na sinh diệt. Thời gian cực ngắn gọi là một sát-na. Đã nói ba tướng hiện tại khởi dụng trước sau khác nhau như vậy có dừng trụ thì trái với nghĩa sát-na diệt.

"Nếu nói ta nói" cho đến "gọi là một sát-na" là nhắc lại sự chống chế. Nếu Sư Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ nói: "Chúng tôi cho rằng bốn tướng của một pháp khi tác dụng chấm dứt gọi là một sát-na".

35. Bác bỏ riêng về Trụ:

"Nay lẽ ra ông nói" cho đến "sao không trước dụng" là bác bỏ riêng về Trụ: Ba tướng đều ở hiện tại, vì sao trụ khởi dụng trước mà không phải dị, diệt? Nếu nói vì có năng lực mạnh thì vì sao về sau lại yếu để gặp dị và diệt? Nếu nói tướng trụ chẳng khởi dụng trở lại, như tướng sinh thì tướng sinh có thể như vậy tức đã dẫn nhập hiện tại thì không thể dẫn nhập lần nữa nhưng tướng trụ thì khác; vì sau khi đã trụ

vẫn có thể khiến cho an trụ mãi mãi vì dụng thường khởi không thể so sánh với sinh. Lại, cái gì chướng ngại tác dụng của trụ khiến cho tạm có rồi lại không. Nếu dị, diệt làm chướng thì năng lực của dị diệt lẽ ra phải mạnh vì sao không thể khởi trước.

36. Bác bỏ hai tướng Dị, diệt:

"Lại dụng của trụ dứt cho đến "lại không làm gì" là bác bỏ hai tướng dị, diệt: Khi tác dụng của trụ chấm dứt thì dị, diệt, bổn pháp tự nhiên bất trụ, rơi vào quá khứ. Như vậy hai tướng dị, diệt khởi dụng ở chỗ nào. Lại có việc gì cần có hai tác dụng của dị và diệt hay không? vì nếu đã do trụ nhiếp giữ các pháp sau khi sinh khởi sẽ tạm thời không diệt, khi tác dụng của trụ đã xả thì pháp chắc chắn không còn an trụ và tự nhiên rơi vào quá khứ. Như vậy tác dụng của dị và diệt không làm được gì cả và nếu đã không có chỗ dùng thì đâu cần hai tướng này.

37. Bác bỏ riêng tướng Dị:

"Lại lẽ ra một pháp" cho đến "lập dị cuối cùng bất thành" là bác riêng tướng dị: Một pháp sau khi sinh mà chưa hoại thì gọi là Trụ; sau khi trụ đến lúc hoại gọi là diệt lý ấy rõ ràng. Như vậy cuối cùng thấy rằng một pháp lẽ ra không cần có tướng dị, vì hễ nói dị thì tánh trước và sau khác nhau, không thể cùng là một pháp mà lại nói rằng pháp này khác với pháp này. Vì thế nói lời tụng rằng, pháp của giai đoạn tướng dị chính là pháp của giai đoạn tướng trụ trước đây. Như vậy tướng dị bất thành. Nếu pháp của giai đoạn tướng dị khác với pháp của giai đoạn tướng trụ trước đó thì chẳng phải một pháp. Nếu trụ, dị là hai pháp khác nhau thì có lỗi trái tông. Vì thế việc Hữu bộ lập thêm tướng dị đối với một pháp rốt cuộc bất thành.

"Tuy bộ khác nói" cho đến "không đúng với chánh lý". Đây là Kinh bộ bác chủ trương của Chánh lượng bộ về diệt tướng khi bộ phái này cho rằng củi v.v... trụ trong một thời gian dài và diệt vì hai nguyên nhân: diệt tướng là nội duyên, lửa v.v... là ngoài duyên, trụ và diệt của củi v.v... ở vào các thời gian khác nhau. Nếu là tâm, tâm sở thì không do ngoài duyên mà chỉ do diệt tướng ở trong. Bác lý: Tuy Chánh Lượng bộ, v.v... nói củi v.v... gặp các nhân duyên năng diệt như lửa thì diệt tướng ở bên trong mới có thể diệt các pháp bị diệt như củi v.v... Thật ra chủ trương của các bộ phái này cũng giống như lúc uống thuốc để trị bệnh tả mà có các vị trời đến giúp đỡ. Tức nhân duyên năng diệt của lửa, v.v... đã có thể diệt pháp vị diệt là củi thì đâu cần chấp có tướng diệt. Lại các pháp như củi v.v... đợi ngoài duyên mới diệt trong lúc tông phái các ông lại chủ trương trước trụ sau diệt tức không cùng thời nhưng lại

thừa nhận pháp tâm, tâm sở thuộc sát-na diệt. Nếu không cần đợi ngoài duyên thì lẽ ra lúc trụ khởi dụng thì diệt cũng khởi dụng, làm sao có thể chấp rằng các tướng khởi dụng có thời gian trước sau khác nhau. Nếu khi ở tướng trụ mà khởi tướng diệt thì một pháp trong cùng lúc lại vừa trụ vừa diệt thì không đúng lý.

38. Kinh bộ hết quy về bổn tông:

"Cho nên nương vào nối tiếp" cho đến "khéo thuận khế kinh". Kinh bộ bác bỏ rồi thì kết quy về bổn tông: Vì thế nếu dựa vào nối tiếp để nói về bốn tướng thì không trái với chánh lý, đồng thời lại khéo thuận với khế kinh.

"Nếu sinh ở vị lai" cho đến "sao không câu sinh" dưới đây là phần hai của toàn văn: Giải thích: câu hỏi của người ngoài. Đây là câu hỏi của người ngoài: Nếu tướng sinh ở vị lai sinh khởi pháp sở sinh thì tất cả các pháp ở vị lai đều có tướng sinh vì sao không sinh ngay tức khắc?

"Tụng chép" cho đến "chẳng phải lìa nhân duyên mà hợp" là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "chẳng phải đều đốn khởi". Văn xuôi trước giải thích bài tụng, sau đó mới quyết định chọn lựa. Đây là giải thích bài tụng: Tuy có tướng sinh nhưng phải nương vào nhân duyên nên không phải đều được sinh khởi ngay tức khắc.

"Nếu thế thì chúng ta" cho đến "nhân duyên năng lực khởi": dưới đây giải thích Kinh bộ hỏi, văn rất dễ hiểu.

"Khởi các pháp hữu" cho đến "tùy theo sự thích ứng" là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ giải thích: Kinh bộ các ông có thể biết được tất cả các pháp có thể tánh hay sao? Pháp tánh sâu xa rất khó biết. Pháp vi tế tuy hiện có tự thể nhưng Kinh bộ các ông không thể biết được. Trên đây là khen ngợi pháp sâu mầu. Tướng sinh nếu không có thì lẽ ra không thể có cái biết về sinh; nếu đã có cái biết về sinh thì biết rõ rằng phải có sinh. Chuyển thanh thứ sáu là dị thể có thể tương thuộc lẫn nhau. Như quan của vua, nếu có sinh thể thì thứ sáu chuyển thành; nếu không có tướng sinh thì chuyển ngôn thứ sáu này không thể lập thành. Tức các tướng sinh v.v... của sắc nếu nói sinh chính là sắc mà không nói sắc của sắc tức biết rõ rằng ngoài sắc ra có sinh riêng v.v... Nếu chỉ trích là không có sinh thì có lỗi này, cho đến vô diệt, y cứ theo đây sẽ biết.

"Nếu thế thì thành" cho đến "không vô ngã tánh": dưới đây là Kinh bộ hỏi. Trước hết là y cứ nội pháp để hỏi: Nếu vậy thì sẽ thành cái biết về không, vô ngã, vì ngoài các pháp lẽ ra chấp tánh không, vô ngã? Tuy lìa các pháp chẳng có các pháp không và vô ngã tánh riêng, nhưng

đã khởi cái biết về tánh không vô ngã thì trong trường hợp lìa sắc vốn không có sinh riêng v.v... mà khởi cái biết về sinh v.v...

"Vi thành một, hai" cho đến "có các tánh riêng" là câu hỏi khác của Kinh bộ dựa theo ngoại pháp: Nếu theo Phật pháp, lìa pháp thể ra sẽ không có pháp thể nào nữa nhưng Hữu bộ các ông lại cho rằng có thêm một cái biết, hai cái biết, như đại lượng giác, tiểu lượng giác, biệt giác, hợp giác, ly giác, bỉ giác, thử giác, hữu tánh giác v.v... Chữ "đẳng" ở đây bao gồm đồng giác, dị giác. Giống như ngoại đạo Thắng Luận chấp ngoài pháp ra còn có số tánh, lượng tánh, các biệt tánh, hợp tánh, ly tánh, bỉ tánh, thử tánh, hữu tánh. Chữ "đẳng" ở đây bao gồm đồng tánh, dị tánh v.v... ngoại đạo Thắng luận có sáu cú nghĩa: Thật, đức, nghiệp, hữu, đồng dị, hòa hợp; hoặc nói có mười cú nghĩa như ở trước đã nói. Tất cả pháp thể đều thuộc về thật cú nghĩa, đức cú nghĩa bao gồm toàn bộ hai mươi bốn tánh chất, trong đó, số thuộc thứ năm, lượng thuộc thứ sáu, các biệt thuộc thứ bảy, hợp thuộc thứ tám, ly thuộc thứ chín, bỉ thuộc thứ mười, thử thuộc thứ mười một, hữu thuộc hữu cú nghĩa, tánh đồng dị thuộc đồng cú nghĩa của mười cú. Theo Thắng Luận thì lìa thật pháp còn có các tự thể riêng như số v.v... trong đức cú nghĩa và ngoài pháp ra còn có các tự thể riêng như hữu cú, đồng dị cú v.v... Vì thế mới dẫn chủ trương của Thắng luận để làm câu hỏi. Tuy khởi cái biết về số v.v... nhưng lìa pháp ra không có số riêng v.v... thì tuy nói rằng khởi cái biết về sinh v.v... nhưng lìa các pháp như sắc v.v... thì không có sinh riêng v.v...

39. Bác bỏ cái biết về sinh:

"Lại vì thành lập" cho đến "nói gì đắc thành". Trên đây là bác bỏ cái biết về sinh, đây là bác bỏ chuyển thứ sáu, lại vì thành lập chuyển ngôn thứ sáu lẽ ra chấp có tánh nhóm của sắc riêng, nhưng lìa sắc không có tự tánh riêng. Lại như nói tự tánh của sắc nhưng lìa sắc ra không có tự tánh riêng thì sở làm thế nào để thành lập được. Y theo lập luận trên đây thì sở thuộc cách chỉ có nghĩa tương thuộc chứ không cần dị thể lệ thuộc lẫn nhau.

"Cho nên sinh v.v..." cho đến "ở đây lẽ ra cũng thế" trên đây là Kinh bộ phá xong, quy tọng tự giải thích: Vì thế bốn tướng chỉ là giả lập mà không có thật thể riêng. Như vậy tướng sinh "xưa không nay có" nói ở trên là dựa theo các chủng loại năm uẩn nhưng lại sợ hiểu lầm qua các uẩn khác nên dùng sở thuộc cách nói rằng sinh v.v... của sắc để chúng tỏ rằng sinh chỉ thuộc sắc mà không thuộc các uẩn như thọ v.v... khác. Như thế gian nói chiên đàn hương là để phân biệt với trầm hương,

v.v... hay thể của viên đá để phân biệt với thể của viên ngói v.v... Lại giải thích: Nói mùi hương của chiên đàn nghĩa là lìa chiên đàn ra không có mùi hương riêng hoặc thể của viên đá tức lìa đá ra không có tự thể riêng. Nên biết rằng các tướng sinh, v.v... của sắc cũng giống như thế.

"Như thị trụ v.v... tùy theo sự thích ứng nên biết, sanh đã như thế". Các tướng trụ v.v... còn lại cũng giống như thế.

"Nếu hành lìa tướng sinh" cho đến "vì sao bất sinh" là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ hỏi: Nếu các hành pháp lìa tướng sinh thật mà vẫn sinh khởi thì ba pháp vô vi cũng lìa tướng sinh vì sao không sinh khởi?

40. Kinh bộ giải thích:

"Các hành gọi là sinh" cho đến "không hề có dụng của sinh" là Kinh bộ giải thích: các pháp hành gọi là sinh vì xưa không nay có trong lúc thể của vô vi thường hằng làm sao có thể nói sinh? Lại như tông của ông vốn không chủ trương tất cả các pháp có sinh: hữu vi có sinh vô vi không sinh. Vì thế nên thừa nhận rằng ngã chẳng phải tất cả pháp đều có sinh, pháp hữu vi có thể sinh nhưng pháp vô vi không thể sinh. Lại như tông của ông vẫn thường chủ trương các pháp hữu vi đều có tướng sinh nhưng lại thừa nhận có các nhân duyên của hữu vi pháp cho nên có loại công năng của sinh có thể làm cho pháp sinh nhưng cũng có loại làm cho pháp không sinh khởi vì các nhân duyên khác nhau. như thế lẽ ra cũng phải đồng ý với chúng tôi là tất cả các pháp hữu vi và vô vi đều có tướng vô sinh nhưng do nhân duyên nên hữu vi thì có sinh dụng mà vô vi lại không. Luận Chánh lý chống chế: Nhãn v.v... tuy từ nghiệp sinh nhưng vẫn có bốn đại sinh riêng thì đâu ngại gì hữu vi tuy từ nhân duyên sinh nhưng vẫn có tướng sinh riêng. Sư Câu-xá bác bỏ rằng: Kinh bộ nói sinh không có tự thể nên phải dựa vào nhân duyên để sinh khởi trong lúc các ông lại chủ trương sinh có thự thể thì đâu cần nhân duyên.

41. Luận chủ quy kết:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "ưng thuận tu hành" là Luận chủ quy kết Sư Tỳ-bà-sa: về tông mình. Sư Tỳ-bà-sa nói các tướng như sinh v.v... có vật thật riêng. Lý ấy cũng được thành lập văn còn lại rất dễ hiểu.

"Đã nói như thế" cho đến "tưởng chương tự nói chung: dưới đây là phần bảy của toàn chương, nói về danh thân v.v... "Danh thân v.v..." là nhắc lại chương; từ cái gọi là trở xuống chính là giải thích, danh, cú, văn thân là vốn gọi như thứ lớp của tưởng, chương, tự, gọi chung là dị mục giải thích.

"Luận chép" cho đến "văn thân", Văn xuôi gồm hai phần: Giải

thích: bài tụng và hỏi đáp. Dưới đây là giải thích bài tụng, tức giải thích chữ “Đẳng”.

“Nên biết trọng đây” cho đến “các tưởng hương vị v.v...” là giải thích riêng về danh, tức dùng “tưởng” để giải thích danh. Tiếng phạm là Na-ma, đời đường dịch là Danh, có nghĩa là tùy, quy, phó, triệu tức là tùy theo âm thanh mà quy hướng về cảnh kêu gọi sắc v.v... danh có công năng giải thích nghĩa, nhưng chẳng phối hợp với nghĩa. Thanh chẳng thể giải thích nghĩa cũng chẳng phối hợp với nghĩa. Vì thế luận Nhập A-tỳ-đạt-ma quyển hai chép: Ngữ âm không thể giải thích nghĩa vì khi nói đến lửa thì miệng không hề bị cháy, nhưng phải dựa vào ngữ thì “danh” của lửa v.v... mới có thể sinh vì danh của lửa, v.v... giải thích nghĩa của lửa v.v... Thuyên nghĩa là có công năng làm sinh khởi giác tuệ đối với nghĩa đã được hiển bày mà không phải phối hợp với nghĩa. (Trên đây là văn luận). Tiếng phạm là Tăng-nhã, đời Đường dịch là Tưởng, nghĩa là thường chấp giữ hình tượng, hoặc “lập chung khế ước”. Nói “tác tưởng”, tác là tạo tác. Sau khi tưởng thuộc tâm sở đã chấp giữ hình tượng liền tạo ra danh này; là tạo tác của tưởng nên gọi là “tác tưởng”. Nói danh là tưởng, từ nhân để gọi tên. Lại giải thích: Vì duyên với danh và năng khởi tưởng, thường tạo ra tưởng nên gọi là “tác tưởng”. Lại giải thích: Nói tác gọi là phát. Do các danh từ trời, người, v.v... nên mới phát khởi các tưởng về trời, người v.v... vì thế gọi là tác tưởng. Nói danh là tưởng tức là dựa vào quả để đặt tên. Lại giải thích: đời Đường là tưởng, tức là tên khác của danh, vì danh đều là điều kiện cốt yếu của công năng thuyên. Tức do tưởng này có giải thích nên gọi là tác, tức tác là tưởng nên gọi là tác tưởng.

42. Giải thích riêng về cú:

“Cú giả” cho đến “đẳng chương” đây là giải thích riêng về cú, tức dùng chương để giải thích cú. Tiếng Phạn là Bát-đà, đời Đường là Tích (dấu vết). Như thân một con voi có bốn dấu chân, cũng giống như một bài tụng gồm bốn trường hợp. Nay dựa vào nghĩa để dịch gọi là cú; cú giải thích nghĩa rốt ráo. Tiếng phạm là Bạc-ca, đời Đường là chương, cũng thường giải thích ý nghĩa rốt ráo. Như chương nói về các hành vô thường v.v... Vì có nghĩa giống nhau nên dùng chương để giải thích cú; chương là tên khác của cú. Hỏi: Theo ngoại điển thì chương và cú có nghĩa khác nhau, vì sao dùng chương để giải thích cú? Giải thích: Vì ngôn ngữ mỗi nơi khác nhau. Ở đây cú ngắn chương dài nhưng ở Ấn-độ thì chương và cú đều giải thích ý nghĩa rốt ráo nên mới dùng chương để giải thích cú.

"Hoặc năng giải thích" cho đến "chương này gọi là cú" là y theo thanh minh để giải thích cú. Nghiệp dụng là cái do nghiệp dụng làm ra; đức là tánh chất của các pháp; tùy theo các sự thích ứng mà các pháp đều có đức, dụng; Thời là trợ cú, tức là thường phân biệt thời của dụng và đức tương ưng là nghĩ câu luyến, nghĩa là có công năng nói rõ dụng, đức, trong đó danh và nghĩa của chúng ràng rịt nhau không dứt; tương ưng nghĩa là ràng rịt nhau; sai khác là pháp này có dụng và đức khác với pháp kia. Như nói Đề-bà-đạt-đa dắt bò đen đến, vặt sữa rồi đích thân bảo uống. Ở đây sự vận động gọi là nghiệp dụng, sữa của loại bò đen lạnh có thể trị được bệnh nóng gọi là đức. Có danh nghĩa không dứt nên gọi là tương ưng; có nghiệp dụng, đức bất đồng với các pháp khác nên gọi là sai khác. Nếu có thể phân biệt nghiệp dụng, đức, thời tương ưng, sai khác thì chương cũng gọi là cú. Lại giải thích: Nghiệp là nghiệp được tạo tác; dụng là tác dụng tạo tác; đức là tánh chất của pháp; thời là ba đời, nếu phối hợp với tác nghiệp thì gọi là tương ưng, nếu không tương ưng với pháp khác thì gọi là sai khác. Nếu pháp hợp với đức này thì gọi là tương ưng, không tương ưng với pháp kia thì gọi là sai khác. Nên biết rằng tương ưng và sai khác đều có nghiệp. "Bốn đẳng" tức là tùy theo công năng phân biệt nghiệp, dụng, đức, thời tương ưng, sai khác mà chương được gọi là cú. Lại giải thích: Cũng giống như tự tướng cực vi của một sắc xứ có nghiệp dụng, có thể dụng, có thể thấy hoặc các động tác đưa lên hạ xuống có công năng phát khởi tác dụng của thức hoặc tác dụng chấp quả; các tánh chất xanh, vàng v.v... các thời quá khứ, vị lai v.v... phối hợp với vô số cộng tướng thì gọi là tương ưng. Phân biệt với tương ưng gọi là sai khác hoặc không tương ưng gọi là sai khác. Có công năng phân biệt rõ sắc là pháp thấy được v.v... nên chương được gọi là cú.

43. Giải thích riêng về văn:

"Văn là tự" cho đến "chữ nhất y v.v..." là giải thích riêng về văn, tức dùng chữ để giải thích văn. Tiếng Phạm làTiện-thiện-na, đời Đường là văn, tức có công năng làm cho ý nghĩa sáng tỏ, gần thì trình bày được danh cú, xa thì phô bày được ý nghĩa. Phong tục Tây Vực cũng gọi các thứ như quạt, muối, tương v.v... là tiện-thiện-na, tức cũng có công năng hiển nghĩa. Quạt có thể biểu tượng cho gió; muối, tương v.v... có thể làm cho biết mùi vị của thức ăn trước đây dịch nhầm là vị. Tiếng Phạm Ác-sát-la, đời Đường dịch là Tự, nghĩa là không trôi lăn, tức không trôi lăn thay đổi theo phương vị và cũng có công năng làm làm cho biết ý nghĩa, vì thế nay dùng chữ để giải thích văn; tự là tên gọi khác của văn.

Tức các tự như Ai, A v.v... đều thuộc về bất tương ưng hành, không phải chữ là do dùng mực viết ra như ở Trung quốc. Vả lại tự không có tánh chất giải thích, giải thích thuộc về danh cú; chữ chỉ là sở y của danh cú.

"Chẳng lẽ không có chữ này cũng viết được phần danh" là hỏi: Chẳng phải các chữ Ai, A v.v... cũng có thể giải thích thư phần (phần do dùng mực viết thành) ở trên giấy và cũng là danh của các phần này hay sao? Và nếu đúng như vậy vì sao nói rằng tự không giải thích?

"Chẳng phải hiển thư phần" cho đến "chẳng phải thư phần danh" là đáp: Không phải hiển bày thư phần ở trên giấy mà tạo ra các chữ Ai, A v.v... trái lại vì để hiển bày các chữ Ai, A v.v... nên mới tạo ra thư phần trên giấy; mượn thí dụ để mô tả tình huống. Không phải để hiển bày giả tượng mà chế tạo chân dung nhưng chỉ vì muốn hiển bày chân dung nên mới tạo ra giả tượng. Xưa kia khi các bậc hiền nhân nghị luận với nhau vì muốn cho những người ở xa tuy không trực tiếp nghe được nhưng lời bàn luận nhưng vẫn có thể hiểu được nên mới cùng nhau tạo thư phần ở trên giấy để gởi đi xa; chữ lại có công năng hiển bày danh, cú nên người ở xa mới hiểu được. Vì thế chữ chẳng phải danh của thư phần. Phần này để nói về lý do của việc tạo ra thư phần. Từ đó biết rằng tuy không nghe được thanh âm nhưng sắc vẫn có thể hiển bày chữ, danh, cú; hoặc tuy không phát ngôn, dùng thân biểu ngữ nhưng sắc vẫn nói lên được danh, cú v.v...

44. Giải thích riêng về thân:

"Thế nào gọi là đẳng thân" là hỏi: dưới đây là giải thích riêng về thân.

"Nghĩa là tưởng v.v... là nói chung" cho đến "ca-khư-già v.v..." là đáp, dùng nói chung để giải thích thân. Tiếng Phạm là Ca-da, đời Đường dịch là Thân, nghĩa là nhóm họp, tức có nhiều danh, cú v.v... nhóm họp nên tạo thành ý nghĩa của Thân. Tiếng Phạm là Tam-mộc-ngật-để, đời Đường dịch là tổng thuyết, nghĩa là hòa tập, tức tập hợp nói chung nhiều phần danh v.v... để giải thích thân. Ý nói "trên nền tảng ý nghĩa của nhóm họp mà nói về "ôn già giới" nghĩa là về mặt ngữ pháp thì y theo nghĩa của Tam-ma-bà-duệ (đời Đường dịch là nhóm họp) để lập ôn già làm tự giới. Giới nghĩa là gốc, vì thế đối với tự bổn (nguồn gốc chữ) nên y theo ý nghĩa nhóm họp để giải thích ôn-già; lại dùng các thứ chữ duyên phối hợp với ôn già giới để chuyển thành Tam-mộc-ngật-để tức tổng thuyết. Ngôn ngữ tổng thuyết đã khởi được tức tự nhiên có ôn-già, ôn-già là nghĩa của nhóm họp cho nên biết rằng nói chung cũng chính

là nhóm họp. Vì thế dùng nghĩa nhóm họp để trình bày ôn già giới để chứng minh nói chung có nghĩa là nhóm họp tức dùng nói chung để giải thích Thân. Cho nên biết rằng chắc chắn phải dùng đến nhiều danh, v.v... hợp lại để tạo thành nghĩa của danh thân, cú thân, v.v... Hỏi: vì sao Luận Bà-sa chép: "Hỏi: Danh thân nghĩa là gì? Đáp: Là sự nhóm họp của hai danh. Vì thế chỉ có một danh thì không gọi là Thân". Giải thích: Luận Bà-sa y theo sự nhóm họp hai danh để gọi là thân. Luận này lại y cứ nhiều danh để gọi là thân. Mỗi bên y cứ một nghĩa nhưng không trái nhau. Hỏi: Vì sao đoạn văn trước lấy Ai, A làm thí dụ nhưng đoạn sau lấy Ca, Khu? Giải thích: Ai, A là tự tâm; Ca, Khu là tự thể. Vì muốn trình bày tự và tự thể đều thuộc chữ nên nêu ra ở đầu để tóm lược ở sau. Lại giải thích: Tự có tán tự là Ai, A v.v... và liên tự là Ca, Khu v.v... Chỉ có một chữ thì nói theo sự phân tán nếu tự thân (nhóm họp các tự) thì dựa vào số nhiều để nói là liên đới.

45. Dưới đây là hỏi đáp:

"Chẳng lẽ không có ba thứ này" cho đến "tâm bất tương ưng hành": dưới đây là hỏi đáp. Đây là Kinh bộ câu hỏi: Có phải các ngữ thanh như danh v.v... là thể? Nếu đúng như vậy thì trong năm pháp phải thuộc sắc pháp vì sao gọi là tâm bất tương ưng hành? Ba pháp danh, cú, văn lẽ ra thuộc sắc uẩn, vì có ngữ là tánh, chẳng hạn như nói dối v.v...

"Ba thứ này chẳng phải" cho đến "tức khiến cho rõ nghĩa" là Thuyết Nhất Thuyết Hữu bộ đáp, nói lên nhân không thành lỗi.

"Thế nào là khiến hiểu" là Kinh bộ hỏi.

"Nghĩa là ngữ phát danh" cho đến "là khiến cho rõ" là giải đáp của Hữu bộ: Hiểu được là nhờ danh chứ không phải nhờ ngữ.

"Phi đản âm thanh" cho đến "mới gọi là ngữ" là tự Kinh bộ giải thích: Tông tôi cũng nói chẳng phải chỉ có tất cả âm thanh đều gọi là Ngữ, phải do âm thanh này có chứa nội dung giải thích, có thể hiểu được ý nghĩa mới được gọi là Ngữ.

"Thế nào là âm thanh khiến nghĩa được rõ biết" là gạn lại.

"Nghĩa là người năng thuyết" cho đến "có riêng tên thật là Kinh bộ giải thích: Từ kiếp sơ đến nay các vị năng thuyết đối với các nghĩa đều lập thêm thanh làm pháp năng thuyên định lượng. Các bậc trí nhân thời xưa cũng lập thêm thanh "cù" làm pháp năng thuyên định lượng đối với chín nghĩa đây lá dẫn chứng. Chín nghĩa là phương, thú, địa, quang, ngôn, kim cương bảo, nhãn, thiên và thủy. Các nghĩa này đều được mọi người thừa nhận có công năng giải thích định lượng chứ đâu phải chỉ riêng chúng tôi. Các luận sư Tỳ-bà-sa chấp có thật danh, có

công năng giải thích nghĩa đồng thời cũng thừa nhận tên gọi của các nghĩa trên đây mà cùng lập làm pháp năng thuyên định lượng. Lại giải thích: Chín nghĩa và danh "Cù" cũng được các luận sư khác giải thích như trên. Lại giải thích: Lẽ ra nên gọi là chín nghĩa và thanh "Cù" nhưng chỉ nói danh, vì danh tức là Thanh: Nếu nói chín nghĩa trong câu tụng này nhờ danh mới hiển bày và nhờ âm thanh mới hiển được tác dụng năng thuyên thì cần gì phải kể trái ngoài thanh ra có thật danh.

"Lại, chưa rõ danh này" cho đến "đâu đợi tên khác" là Kinh bộ lại lập hai ngôn tiến, lùi để trách: Nếu nói thanh danh này có công năng sinh khởi sự hiển bày thì lẽ ra tất cả các thanh khác đều cũng có khả năng hiển bày sanh. Nói sinh thì cũng như hạt giống nẩy mầm v.v... hiển tức như đèn soi chiếu cái bình v.v... Nếu nói sanh hiển thanh có khác thì cũng đã đủ để hiển nghĩa cần gì phải đợi đến danh khác.

46. Kinh bộ bác bỏ riêng về danh:

"Lại các niệm thanh" cho đến "khả do ngữ phát": dưới đây là Kinh bộ bác riêng về vấn đề sinh danh: như nhiều niệm thanh sinh một danh thì khi tiền thanh được đến hiện tại, thanh sau chưa đến; khi thanh sau đến thì thanh trước đã mất. Như vậy không thể nhóm hợp được làm sao có thể sinh khởi danh. Lại không thể có trường hợp sinh khởi dần dần từng phần của danh thì làm sao có thể nói rằng danh sinh là nhờ ngữ phát.

"Thế nào là đợi quá khứ các biểu" cho đến "năng sinh vô biểu": là chống chế Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Như khi thọ giới, biểu thuộc niệm sau rốt, phải đợi năng lực của tiền biểu mới có thể sinh vô biểu; niệm thanh thuộc sau rốt sinh danh cũng giống như vậy.

"Nếu thế, vị sau rốt" cho đến "lẽ ra rõ được nghĩa" là Kinh bộ hỏi: Nếu đến giai đoạn sau rốt thì thanh mới sinh danh, danh này có ở niệm sau vì giai đoạn trước chưa đến. Chỉ nghe được thanh sau rốt thì lẽ ra rõ được nghĩa.

"Nếu chấp như thế" cho đến "không thể nhóm họp" là kinh bộ nhắc lại để phá: Nếu chấp như thế thì tôi không thừa nhận ngữ có công năng sinh danh, có nghĩa là ngữ năng sinh văn, văn lại sinh danh thì danh mới hiển nghĩa. Vặn hỏi ở đây cũng đồng với lỗi ngữ sinh danh ở trên vì các niệm văn không thể nhóm họp làm sao có thể sinh danh; cũng không có trường hợp một danh được sinh từ từ từng phần thì làm sao danh này lại có thể do văn sinh. Ngữ hiển bày lỗi của danh, nên so sánh với như sanh thì đây là phá riêng ngữ hiển bày lỗi của danh, không thể nói hết, lẽ ra so sánh với như sanh. Lại các niệm thanh không thể

nhóm họp, cũng không có một pháp dần dần hiển bày từng phần, làm sao gọi là hiển mà có thể do ngữ phát, vì sao như thế, và nếu chấp như thế, v.v... thì trái với trước có thể biết, để hiển bày thế sanh, giải thích liền hiểu.

47. Bác bỏ văn:

"Lại khác với ngữ văn" cho đến "đều không đúng lý". Ở trên đã riêng bác bỏ danh, nay lại bác bỏ văn. Trước là chứng minh thể tánh không thể biết được; sau là so sánh đồng danh để bác bỏ. Chỉ có phần văn thay thế danh là khác; các nghĩa còn lại đều giống nhau, dựa vào giải thích sẽ hiểu.

"Lại nếu có người chấp" cho đến "mà không nên hứa" là nêu dị chấp để bác bỏ, lại nếu có người chấp, tên như bốn tướng và nghĩa câu sinh phá rằng: danh ở đời hiện tại gọi là nghĩa của quá khứ và vị lai lẽ ra không được có vì là bất câu. Con từ từ lớn lên cha mẹ mới đặt tên là chỉ cho sơ sinh chẳng gọi là câu sinh. Nếu lúc đầu gọi là câu sinh thì làm sao ở sau lại lập. Hữu vi có sinh nên chấp nhận gọi là câu, nhưng vô vi vô sinh lẽ ra không có danh, chấp danh như tướng sinh v.v... không thể chấp nhận được.

"Nhưng Đức Thế tôn nói" cho đến "và thứ lớp của tâm" là Kinh bộ giải thích văn kinh: Kinh nói bài tụng dựa vào danh và người soạn tụng chứ không dựa vào Thanh. Ở đây đối với các nghĩa thì các bậc hiền nhân ngày trước cùng lập phần lượng thuộc về thanh cho nên loại thanh có công năng giải thích các nghĩa này tức là danh; danh được giả lập dựa vào thanh, danh lấy thanh làm thể. Danh được sắp đặt theo các cách khác nhau gọi là tụng. Vì lẽ đó khi nói tụng là dựa vào danh không hàm ý danh có tự thể riêng. Tụng này là sự bài trì khác nhau của danh cho nên chấp tụng thật có là không đúng chánh lý. Như nhiều cây mọc thành hàng, lìa cây thì không có hàng; nhiều tâm có thứ lớp, lìa tâm không có thứ lớp Bài tụng này cũng vậy, lìa danh không có tự thể riêng.

"Hoặc chỉ nên chấp" cho đến "trở thành vô dụng". Kinh bộ thừa nhận có văn, lại bác danh, cú. Nhóm hợp văn thì thành danh, cú, cho nên chấp có danh cú khác thành vô dụng.

48. Sự Tỳ-bà-sa quy hết về tông mình:

"Sư Tỳ-bà-sa" đến "sở năng liễu" là các luận sư Tỳ-bà-sa quy kết về tông mình, khen rằng pháp quá sâu, chẳng phải đều hiểu được. Vì thế tóm lược phần biện luận của Hữu bộ về ba pháp danh, cú, văn: (1) nói về ba vị, (2) hỏi đáp phân biệt. Nói ba vị, luận Chánh lý chép:

Tỳ-bà-sa nói rằng danh, Cú, Văn mỗi pháp đều có ba loại. Ba loại của danh là danh, danh thân và nhiều danh thân; Cú và Văn cũng như vậy. Danh có nhiều trường hợp: do một chữ sinh, do hai chỗ sinh hoặc do nhiều chữ sinh. Do một chữ sinh tức khi chỉ nói một chữ thì cũng có thể có danh; khi nói hai chữ thì có danh thân; khi nói ba chữ thì có nhiều danh thân; hoặc có thuyết cho rằng phải nói bốn chữ mới có nhiều danh thân. Do hai chữ sinh tức khi nói hai chữ thì chỉ có danh; khi nói ba chữ thì có danh thân; khi nói sáu chữ thì có nhiều danh thân; hoặc có thuyết cho rằng phải có tám chữ mới có nhiều danh thân. Do ba chữ sinh tức khi nói ba chữ thì chỉ có danh; khi nói sáu chữ thì có Danh thân; khi nói chín chữ thì có nhiều danh thân; hoặc có thuyết cho rằng phải nói mười hai chữ mới có nhiều danh thân. Đây là môn, nhiều chữ khác sanh gọi là Thân, nhiều danh thân như lý nên nói. Cú cũng có nhiều trường hợp: Cú thuộc xứ, sơ cú, hậu cú, đoản cú, trường cú. Nếu do tám chữ sinh thì gọi là cú thuộc xứ, không dài không ngắn nên gọi là trong xứ. Ba mươi hai chữ sinh thành bốn cú; bốn cú như thế thì thành Thất-lộ-ca. Văn chương của kinh luận thường dựa theo số này. Nếu từ sáu chữ trở lên thì gọi là sơ cú. Do hai mươi sáu chữ trở xuống sinh thì gọi là hậu cú; nếu dưới sáu chữ thì gọi là đoản cú, vượt quá số này gọi là trường cú. Lại y theo cú trong xứ để nói về ba loại. Khi nói tám chữ thì chỉ có cú; nói mười sáu chữ thì có cú thân; nói hai mươi bốn chữ thì có nhiều cú thân, hoặc có thuyết cho rằng phải ba mươi hai chữ mới có nhiều cú thân. Văn chính là chữ nên chỉ có một trường hợp: Khi nói một chữ thì gọi là văn; nói hai chữ thì có văn thân; nói ba chữ thì có nhiều văn thân, hoặc có thuyết cho rằng phải bốn chữ mới có nhiều văn thân. Vì lẽ này nên nói như thế. Khi nói một chữ thì có danh, không có danh thân, nhiều danh thân, vô cú, vô cú thân, có văn, không có nhiều cú thân không có, văn thân, không có nhiều văn thân. Khi nói hai chữ thì có danh, danh thân, không có nhiều danh thân, vô cú v.v... khi nói ba chữ thì có văn, có văn thân, không có không có nhiều văn thân. Khi nói bốn chữ thì có danh, danh thân và nhiều danh thân, không có cú, cú thân và nhiều cú thân nhưng có văn, văn thân và nhiều văn thân. Khi nói tám chữ thì có cả ba loại danh, có cú nhưng không có cú thân và nhiều cú thân, có cả ba loại văn v.v... Khi nói mười sáu chữ thì có cả ba loại danh, có cú và cú thân nhưng không có nhiều cú thân, có cả ba loại như văn v.v... Khi nói ba mươi hai tự thì danh, cú, văn mỗi thứ đều có đủ ba loại. Vì đây là môn, còn lại như lý mà nói Luận Bà-sa quyển mười bốn chép: Thật ra sáu chữ là câu đầu, hai mươi sáu chữ là câu sau, ở đây và luận chánh lý

cũng không trái nhau, ý nói sáu chữ là câu đầu, nêu trước để bày sau, ý nói hai mươi sáu chữ là câu sau. Nêu để bày trước.

Hai là hỏi đáp phân biệt:

48. Hỏi đáp về danh thân:

Hỏi: Như trong nhiều danh thân khi nói ba chữ gọi là nhiều danh thân, khi nói bốn chữ cũng gọi là nhiều danh thân, vì sao?

Giải thích: Ba chữ sinh gọi là nhiều danh thân tức chữ thứ nhất và thứ hai là một thân, chữ thứ nhất và thứ ba cũng là một thân, chữ thứ hai và thứ ba cũng là một thân. Dựa vào ngữ pháp nói ba thân đã thuộc về quá khứ nên gọi là nhiều. Nếu bốn chữ sinh gọi là nhiều danh thân vì thứ lớp gần nhau nên hợp nhau, tức có ba thân thì gọi là danh nhiều thân. Lại giải thích: Chỉ dựa vào danh nhiều để gọi là nhiều danh thân chứ không dựa vào nhiều thân. Lại giải thích: Thêm thân vào thân gọi là nhiều danh thân.

Hỏi: Ngữ, tự, danh, cú thành nhau như thế nào?

Giải thích: Đối với Như lai thì một tâm khởi một ngữ, một ngữ nói một chữ; tâm dụng mạnh mẽ nên lời nói nhẹ mà nhanh, tất cả đều xảy ra trong một sát-na. Đối với Thanh văn thì một tâm khởi một ngữ nhưng một ngữ không thể nói một chữ. Đối với dị sinh thì nhiều tâm khởi một ngữ, lúc phát một thanh thì có nhiều niệm; ngữ thanh nối tiếp, một nối tiếp thanh chỉ nói một chữ; nên biết rằng cũng có trường hợp một ngữ nói một chữ hoặc nhiều ngữ nói một chữ, hoặc một chữ sinh một danh, hoặc nhiều chữ sinh một danh, hoặc một danh thành một câu, hoặc nhiều danh thành một câu.

Hỏi: Danh này do một chữ sinh có nhiều chữ sinh và tuy có trường hợp danh có nhiều chữ nhưng thể thì chỉ một, tại sao luận nói số lượng ít nhất của danh là một chữ; nếu vậy thì nhiều chữ lẽ ra cũng thành rất ít danh?

Giải thích: Nói ít nhất một chữ là y theo loại danh chỉ có một chữ khi nói một chữ thì gọi là cực tiểu. Nếu nói hai chữ trở lên thì tuy cũng có trường hợp nhiều chữ sinh một danh nhưng nếu đối chiếu với loại danh chỉ có một chữ thì có danh thân và nhiều danh thân mà chẳng phải là ít nhất. Lại giải thích: Vì danh dựa vào số cực tiểu nên nói ít nhất là một chữ, tức dựa vào sở y để nói tiểu. Nếu sở y nhiều thì gọi là đa. Lại giải thích hai muôn danh và nghĩa: Ba pháp danh, cú, văn đều thuộc về danh, trong đó danh, cú hoặc y theo nhiều, trong lúc văn chỉ có một loại mà không có nhiều trường hợp; vì dựa vào một nên nói là cực tiểu. Nếu không phải vậy lẽ ra phải nói là một danh nhưng nay nói một chữ tức

chỉ cho một văn.

Hỏi: Dựa vào chữ và dựa vào danh đều có cú thể riêng vì sao khi dựa vào cú để lập thành tụng lại không có thể của tụng riêng?

Giải thích: Tự hiển bày danh, cú; danh giải thích tự tướng các pháp. Cú giải thích sự sai khác giữa các pháp, lìa các pháp này ra không có pháp riêng được giải thích vì thế không có thể của tụng riêng. Lại, Pháp sư không nói: Nhiều chữ thành danh, cú nói thế tướng và nối tiếp không dứt nên có danh, cú riêng. Bốn cú lập thành tụng không có thế năng lực nối tiếp của ngôn ngữ và tự thân, lại bị tách rời, vì thế không có thể của tụng riêng.

Hỏi: Khi nói ra một lời thì có danh khởi cùng lúc này đối với các địa phương khác nhau đều có ngôn ngữ khác nhau, mỗi ngôn ngữ lại giải thích một sự kiện khác nhau, như vậy chỉ có một danh hay nhiều danh khởi?

Giải thích: Chỉ có một danh, tuy thể của danh chỉ có một nhưng vì mọi người đều thừa nhận danh này có công năng giải thích định lượng cho nên tùy theo các địa phương mà giải thích các việc khác nhau.

"Đây gọi là thân v.v..." cho đến "đây đều nên nói: dưới đây là phần ba của toàn chương: có chia ra các môn: 1/ Nói về danh, cú, văn; 2/ Nói về đồng phần. Đây là phần đầu: Nói về danh, cú, văn. Gồm có bốn phần: Hỏi về hệ giới; hỏi về tình, phi tình; hỏi về năm loại; hỏi về ba tánh. Về thật chỉ có vô vi, về sát-na chỉ có khổ nhẫn cho nên không nêu riêng để hỏi.

"Tụng chép" cho đến "đẳng lưu vô ký tánh" là tụng đáp.

49. Nói về hai thuyết:

"Luận chép" cho đến "nhưng không thể nói là" nói về hai thuyết. thuyết sau không thuộc nghĩa đúng, vì thế Bà-sa bác bỏ: lời bình rằng: Kia lẽ ra không nên nói như vậy. Nên nói là vô mà không nên nói hữu. Hữu nhưng không thể nói vì không có dụng". Trong thuyết đầu lại có hai thuyết: 1/ Danh tùy ngữ và thuộc nhị địa hệ; 2/ Danh tùy ngữ và thuộc ngũ địa hệ. Luận Bà-sa luận Chánh lý đều có hai thuyết nhưng không có lời bình. Vì thế Chánh lý chép: Ba pháp như danh v.v... chỉ lệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc. Trong cõi Sắc có thuyết cho rằng chỉ có ở Sơ tĩnh lự, có thuyết lại cho rằng có cả ba tĩnh lự ở trên vì tùy ngữ và tùy thân có sở hệ khác nhau. Nếu cho rằng ba pháp này tùy ngữ thì khi sinh cõi Dục, nói ngôn ngữ của cõi Dục thì thân của ngữ, danh v.v... đều thuộc cõi Dục. Tức nghĩa được nói ra hoặc lệ thuộc ba cõi hoặc chung cả không lệ thuộc. Nghĩa là khi nói ngôn ngữ của Sơ định thì ngữ và

danh, v.v... lệ thuộc sơ định địa. Nếu thân thuộc cõi Dục thì nghĩa như trên nói. Như vậy nếu sinh Sơ tĩnh lự địa và nói ngôn ngữ của Nhị địa thì y theo lý trên mà suy nghĩ. Nếu sinh Nhị, Tam, Tứ tĩnh lự địa và phát ngôn ngữ thuộc Nhị địa thì cũng được hiểu theo cách trên. Nếu cho rằng ba pháp như danh v.v... tùy thân thì khi sinh cõi Dục hoặc bốn tĩnh lự, thì ba pháp như danh v.v... và thân đều lệ thuộc tự địa; ngữ thuộc tự địa hoặc tha địa có nghĩa giống như đã nói trên. Hỏi: Trong hai thuyết, thuyết nào là chánh? Giải thích: Thuyết chủ trương tùy ngữ lẽ ra là chánh, vì ngữ tự thân có công năng phát nghĩa của danh v.v... Kinh bộ lại nói danh thân v.v... tức là ngữ. Hỏi: vì sao phần sau của luận này nói pháp vô ngại giải chung cả năm địa? Giải thích: Vì y cứ tâm năng duyên có thể chung với năm địa. Thật ra danh v.v... tùy ngữ thuộc Nhị địa. Hỏi: Nếu vậy từ vô ngại giải cũng dựa vào tâm năng duyên, vì sao cũng không chung cho ngũ địa mà chỉ nói Nhị địa. Giải thích: Vì duyên ngôn từ thì khó, cần phải do tự địa tâm duyên. Lại giải thích: Ở phần sau văn nói pháp vô ngại giải chung cho cả ngũ địa là chủ trương của thuyết tùy thân hệ, không nhọc giải thích. Lại giải thích: Nếu y theo văn ở dưới thì tùy thân hệ lẽ ra là chánh. Hỏi: Hòa tâm có duyên v.v... hay không? Giải thích: Hóa tâm không duyên mà là chung cả quả tâm duyên. Nên biết rằng thông quả tâm có hai: Hóa tâm chung quả tâm và phát nghiệp thông quả tâm. Trong hai loại này chỉ có loại chung quả tâm thứ hai có thể phát ngữ danh v.v... của hóa nhân năng duyên; pháp phân biệt hành cũng có thể duyên. Hỏi: Nếu vậy vì sao không duyên tâm v.v... ? Giải thích: Đã được gọi là duyên thì cũng có thể duyên tâm v.v... nhưng các luận nói duyên bốn cảnh là nói theo hóa tâm. Lại giải thích: Không duyên danh v.v... Nếu là hóa tâm thì chỉ duyên bốn cảnh; nếu là phát nghiệp chung quả tâm thì chỉ duyên hai nghiệp thân và ngữ nhưng khi nói chung với pháp phân biệt hành là y theo duyên chung nên mới gọi là duyên pháp; chẳng phải vì duyên bảy pháp mà gọi là duyên Pháp. Hỏi: Phát ngữ chung quả tâm không duyên ba cõi, vì sao danh v.v... lại giải thích ba cõi? Giải thích: Tuy phát ngữ chung với quả tâm không duyên ba cõi nhưng chung quả gia hạnh lại có công năng phát tâm năng duyên ba cõi. Vì thế danh phát ra có công năng giải thích ba cõi.

50. Nói về danh thân:

Lại gọi là thân v.v...” cho đến “chẳng phải nghĩa sở hiển”. Các pháp danh thân v.v... này thuộc tình và phi tình khác nhau. Thuộc về số hữu tình tức người năng thuyên thành tựu danh v.v... nên thuộc về số hữu tình; núi, sông v.v... không thể thành tựu danh v.v... nên không

thuộc phi tình vì ba pháp như danh v.v... không nằm trong ý nghĩa được hiển bày. Luận Bà-sa quyển mười lăm chép "Hỏi: Ai thành tựu danh v.v...? Người nói ra hay cái được nói ra? Nếu do người nói ra thì A-la-hán lẽ ra cũng thành tựu pháp nhiễm ô; người đã lìa dục lẽ ra cũng thành tựu pháp bất thiện; Dị sinh có thể thành tựu Thánh pháp; người đã dứt gốc lành lẽ ra có thể thành tựu pháp thiện vì A-la-hán v.v... cũng nói ra pháp nhiễm ô v.v... nếu là sở thuyết thì ngoài sự và vô vi lẽ ra cũng thành tựu danh v.v... vì đó cũng là pháp sở thuyết. Đáp: Chỉ có người nói thành tựu danh v.v... Hỏi: Nếu vậy có thể giải quyết được câu hỏi đầu nhưng câu hỏi sau làm sao giải thích? Đáp: A-la-hán v.v... tuy thành tựu danh của các pháp nhiễm ô v.v... nhưng không thành tựu các pháp nhiễm ô v.v... vì danh của nhiễm ô v.v... đều thuộc pháp vô phú vô ký.

"Lại gọi là thân v.v... chỉ là đẳng lưu", là môn thứ ba: trong năm loại phân biệt, Chỉ là đẳng lưu, sinh khởi từ nhân đồng loại, chẳng phải cực vi, cho nên không thuộc pháp được nuôi lớn, mà tùy dục sinh nên chẳng phải dị thục sinh. Vì thế luận Chánh lý chép: Nói danh v.v... từ nghiệp sinh vì đều là quả tăng thượng do nghiệp sinh; thể chẳng thuộc vô vi nên chẳng phải thật; từ nhân đồng loại sinh ra nên chẳng phải sát-na.

51. Phân biệt ba tánh:

"Lại chỉ có tánh vô phú vô ký" là thứ tư: phân biệt ba tánh. Chỉ là vô ký và là tự tánh vô ký mà chẳng thuộc bốn vô ký; không y theo pháp được hiển bày để định tánh nên chỉ thuộc vô ký. Hỏi: Vì sao danh, v.v... không thuộc ba tánh như âm thanh? Giải thích: Do tác ý muốn phát ngữ nghiệp nên âm thanh tùy thuộc phát ngữ tâm mà chung cả ba tánh, chẳng do tác ý dẫn phát danh kia v.v... nên chỉ thuộc vô ký. Vì thế Bà-sa quyển mười lăm chép: "Hỏi: Danh... là thiện, bất thiện hay vô ký? Đáp: Thuộc vô ký, chẳng tạo nghiệp để tư có thể khởi như bốn đại chủng". Hỏi: Theo phần sau của luận này thì nói dối v.v... sinh khởi là do duyên theo danh thân v.v... như vậy tức đã duyên danh khởi ngữ phải không? Giải thích: Tâm duyên danh là y theo nhân xa để khởi chứ không y theo nhân gần v.v... Nếu là nhân gần thì chỉ duyên âm thanh mà không duyên danh v.v...

"Như đã nói trên" cho đến "phi đắc định đẳng lưu" đây là thứ hai: nói về đồng phần v.v...

52. Nói về đồng phần:

"Luận chép" cho đến "loại chung hai nghĩa" là phẩn giải thích đồng phần. Ý văn rất dễ hiểu. Ở đây nói lên đồng phần có khắp ở ba

cõi, chỉ thuộc hữu tình, vô phú vô ký, chung cả dị thục lẫn đẳng lưu, làm nhân cho pháp tương tợ của ba cõi cho nên khắp cả ba cõi, chỉ thuộc hữu tình mà không có phi tình, như trước đã giải thích. Vô phú vô ký nghĩa là nếu thuộc dị thục thì là dị thục, các pháp còn lại đều là tự tánh dị thục. Trong năm loại chẳng phải cực vi nên chẳng được nuôi lớn; từ nhân đồng loại sinh nên chẳng phải sát-na; không phải vô vi nên chẳng phải thật. Nếu do nghiệp chiêu cảm thì là dị thục, các trường hợp còn lại là đẳng lưu. Vì thế luận Chánh lý chép: Thế nào là dị thục? Tức địa ngục v.v... và noãn sinh v.v... thú và sinh đồng phần. Thế nào là đẳng lưu? Tức giới, địa, xư, chủng tánh, tộc loại, Sa-môn, phạm chí, Học, Vô học, v.v... tất cả đồng phần. Có luận sư khác cho rằng trong các pháp đồng phần, pháp nào do nghiệp đời trước dẫn sinh thì thuộc dị thục đồng phần; pháp nào do gia hạnh hiện tại khởi thì thuộc đẳng lưu đồng phần. Hỏi: Ở đây luận có nói dị thục đồng phần là năm thú, bốn sinh. Nếu nói về năm đường và thai, noãn, thấp sinh thì đều không thuộc Trung hữu. Ở phần sau luận lại nói nhất nghiệp dẫn nhất sinh, sinh chính là chúng đồng phần. Cho nên không biết rằng Trung hữu là thú đồng phần hay sinh đồng phần? Giải thích: Chánh lý y cứ năm đường, bốn sinh là dị thục đồng phần để nói. Luận này lại y theo dẫn dất nhất sinh là đồng chung phần chung đối lại để nói, nên cả trung hữu và sinh hữu, chẳng phải sinh trong bốn sinh.

53. Nói về đắc và các tướng:

"Đắc và các tướng" cho đến "đẳng lưu dị thục" là giải thích riêng về đắc và bốn tướng. Năm loại phân biệt, có cả sát-na, đẳng lưu, dị thục. Cùng khổ pháp nhẫn câu sinh nên là sát-na; do nhân đồng loại sinh nên là Đẳng lưu; do thiện, bất thiện hữu lậu sinh nên thuộc dị thục; chẳng phải cực vi nên không được nuôi lớn, chẳng phải vô vi nên chẳng phải thật.

"Chẳng đắc hai định" cho đến "chẳng phải dị thục v.v... nói về phi đắc và hai định. Trong năm loại chỉ thuộc đẳng lưu vì do nhân đồng loại sinh; không do nghiệp chiêu cảm nên không phải dị thục; không phải cực vi, không được nuôi lớn; không câu sinh với khổ pháp nhẫn nên chẳng phải sát-na, chẳng phải vô vi nên chẳng thật.

"Đã nói như thế mà chưa nói nghĩa" là phần kết.

"Mạng căn Vô Tưởng như trước đã nói". Vô Tưởng chỉ thuộc cõi Sắc. Mạng căn có khắp ba cõi. Hai pháp này chỉ có ở hữu tình, thuộc vô ký và dị thục như trước đã nói.

"Vì sao không nói" cho đến "thuộc số hữu tình" là hỏi: vì sao

không nói đắc, phi đắc, hai định chỉ thuộc số hữu tình?

"Đã nói hữu tình sở thành v.v..." là đáp. Chữ "v.v..." bao gồm bất thành tựu. "Đã nói về thành tựu của hữu tình, về bất thành tựu của hữu tình" nghĩa là trong phần phân biệt về đắc và phi đắc trước đây đã có nói đối với pháp hữu tình thì có cả đắc và phi đắc nhưng đối với pháp vô tình thì không có đắc mà chỉ có phi đắc. Đã nói có thành tựu và bất thành tựu đối với đắc, phi đắc, hai định cho nên biết rằng chỉ thuộc về hữu tình.

"Vì sao không nói" cho đến "thuộc về phi hữu tình" là hỏi.

"Đã nói tất cả hữu vi là câu" là đáp. Ở trước đã nói bốn tướng đều câu sinh với pháp hữu vi cho nên biết rõ rằng có cả hữu tình lẫn phi tình. Vì thế không nói.

"Còn lại những điều chưa nói y theo đó mà biết". Tức tám pháp đắc bốn tướng phi đắc hai định đã dựa vào giới, tánh để phân biệt. Như đắc, bốn tướng có ở khắp ba cõi hệ và bất hệ nên cũng có cả ba tánh; như phi đắc ở khắp ba cõi hệ nên chỉ có vô ký; định Vô Tưởng thuộc cõi Sắc hệ và định Diệt tận thuộc cõi Vô Sắc hệ nên đều là thiện. Vì thế nói rằng các pháp còn lại chưa nói có thể dựa vào các giải thích trên đây mà biết. Như trước đây đã giải thích đầy đủ nên nay không nói.

■

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 6

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN
(PHẦN 4)

1. Nói về Nhân duyên:

“Đã nói như thế” cho đến “nói là nhân duyên”: dưới đây là phần ba của toàn phẩm, nói về nhân duyên, gồm hai phần:

1) Kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

2) Chánh là nói về thể tánh, đây là kết trước để nêu câu hỏi.

“Sáu thứ lại nhân” v.v... trở xuống là phần hai, nói về thể tánh gồm hai phần nhỏ: nói về sáu nhân và nói về bốn duyên. Phần nói về sáu nhân có nhân thể, nhân đắc quả, và pháp từ nhân sinh. Phần nói về nhân thể có nêu tên chung, nêu thể riêng, và phân biệt ba đời: Dưới đây là nêu danh chung, vì thế trước trả lời là có sáu nhân.

“Sáu nhân là gì” là gạn hỏi.

“Tụng chép” cho đến “sáu thứ như thị” là đáp: Nói nhân chỉ có sáu là để phân biệt khác với các tông phái khác. Có công năng tạo quả nên gọi là nhân năng tác. Nhân là năng tác; quả là sở tác. Năng tác là nhân nên gọi là nhân năng tác, thuộc về trì nghiệp thích. Hoặc nhân thuộc năng tác nên gọi là nhân năng tác, thuộc về y chủ thích. Nghĩa năng là nhân gần, các nhân không chướng ngại khác gọi là nhân xa. Loại sơ nhân này là nhân tạo tác gọi là nhân năng tác vì tứ trước đến nay có thuyết cho rằng đây là nhân có công năng sinh quả. Nên luận Luận Chánh Lý quyển mười chín chép: Hoặc pháp này là nhân tạo ra pháp kia nên gọi là nhân năng tác tức pháp này truyền qua pháp kia là nghĩa nhân. (Trên đây là luận văn). Cùng có tác dụng gọi là câu hữu; câu hữu tức là nhân nên gọi là nhân câu hữu; thuộc về trì nghiệp thích. Hoặc nhân cùng có với quả nên gọi là câu hữu; nhân của sự cùng có nên gọi là nhân câu hữu; thuộc về y chủ thích. Nhân quả tương tợ gọi là đồng loại; nếu đồng loại tức là nhân thì gọi là nhân đồng loại, thuộc về

trì nghiệp thích; nếu là nhân thuộc đồng loại thì gọi là nhân đồng loại, tức y chủ thích. Pháp Tâm, tâm, sở có năm nghĩa đều bình đẳng nên gọi là tương ưng. Nếu tương ưng tức là nhân thì gọi là nhân tương ưng, thuộc về trì nghiệp thích; nếu là nhân tương ưng thì cũng gọi là nhân tương ưng, thuộc về y chủ thích. Làm nhân cho pháp nhiễm ở khắp năm bộ gọi là biến hành. Biến hành tức là nhân nên gọi là nhân biến hành, thuộc về Trì nghiệp thích; không được gọi là nhân biến hành vì cũng chung với nhân của phi biến hành. Nhân của dị thục gọi là nhân dị thục, thuộc về y chủ thích; nếu nói dị thục tức nhân gọi là nhân dị thục, thuộc về trì nghiệp thích. Cả sáu nhân này đều không thể giải nghĩa theo hữu tài thích. Nếu cho rằng nhân là tác dụng tạo quả v.v... nên gọi là nhân năng tác tức muốn nói rằng sáu thể này chẳng phải nhân mà phải sử dụng các thể khác làm nhân, thật ra sáu thứ thể này là nhân.

2. Nói riêng về thể:

"Lại sơ năng tác" cho đến "trừ năng tác còn lại": dưới đây là thứ hai: Nói riêng về thể. Sáu nhân không giống nhau. Văn này nói về sáu loại; đây là phần đầu, nêu câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "vô chướng trụ". Văn xuôi chia làm hai:

a) Giải thích bài tụng,

b) Hỏi đáp.

Phần giải thích bài tụng gồm nêu ra thể và giải thích tên gọi. Đây là nêu ra thể. Nói chung thì tất cả pháp hữu vi trừ tự thể ra đều lấy tất cả các pháp hữu vi và vô vi làm thể của nhân năng tác. Nhờ vào ngoại pháp nên khi quả sinh, nhân không làm chướng ngại. Tự pháp thường bị chướng ngại đối với tự thể nên tự đối với tự thì không thể làm nhân. như trong luận Luận Chánh Lý quyển có giải thích.

Hỏi: Có thể làm nhân cho pháp bất sinh hay không? Pháp sư Nhạc giải thích: Không thể làm nhân, nay lại giải thích của pháp sư Nhạc không đúng vì vẫn có thể làm nhân cho pháp bất sinh. Tuy nhiên luận nói làm nhân cho pháp sinh là nói theo sự hiển bày.

"Tuy nhân tánh khác" cho đến "đều là tên khác" là giải thích tên gọi. Trong sáu nhân tuy năm nhân kia dựa vào vô chướng mà trụ nhưng cũng được gọi là nhân năng tác. Mỗi nhân đều được gọi riêng nên dựa vào đó để đặt tên. Thật ra, nhân năng tác lại không có tên gọi riêng như sắc xứ v.v... Trong trường hợp này tên chung chính là tên riêng.

3. Hỏi đáp phân biệt:

"Không phải chưa biết" cho đến "là nhân năng tác": dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Hỏi: Có phải khi chưa biết được lý bốn đế nên các

lậu khởi, khi đã biết được thì các lậu không sinh, vậy trí tuệ có thường làm chướng ngại các lậu hoặc sinh khởi hay không? Lại nữa ánh sáng mặt trời thường chướng ngại mắt. Nay thấy ánh sáng các vì sao thường làm chướng ngại sự sinh khởi tác dụng của mắt thì vì sao pháp hữu vi chỉ trừ tự thể, lấy tất cả pháp làm nhân năng tác?

"Nên biết khi các thứ này sanh cho đến là nhân năng tác" là đáp: Trí tuệ sinh khởi và mặt trời chiếu sáng đối với các lậu hoặc và mắt đúng là có chướng ngại nhưng nên biết rằng khi lậu hoặc sinh và khi nhìn các vì sao thì trí tuệ và ánh sáng đều vô chướng trụ, vì thế chúng vẫn là nhân năng tác đối với lậu hoặc và mắt.

"Nếu đối với sinh này" cho đến "vô năng chướng dụng" là hỏi: Nếu đối với sự sinh khởi của pháp này mà pháp kia lẽ ra gây chướng ngại không gây chướng ngại được gọi là Nhân, thì trong trường hợp hoàn toàn không có dụng chướng ngại, làm thế nào để có nhân. Thí dụ so sánh rất dễ hiểu.

"Tuy không có dụng của chướng" cho đến "chủng bình đẳng với thân v.v..." là đáp. Như Niết-bàn v.v... đối với sự sinh khởi của pháp kia tuy không ngăn ngại sự khởi dụng nhưng cũng làm nhân vì khi quả sinh không làm chướng ngại nên gọi là Nhân. Lại như có vị vua tuy không có năng lực nhưng vì không làm tổn hại nên vẫn được xem là nhờ có quốc vương nên dân chúng mới được an vui. Ở đây nói chung tất cả các nhân năng tác vô chướng ngại. Nếu trong nhân năng tác mà lại nói theo sự mạnh mẽ thì chẳng phải năng lực vô sanh. Từ "như nhãn v.v..." trở xuống là nêu các năng lực gần giữ và mạnh mẽ.

"Có gây ra nạn này" cho đến "đều thành nghiệp sát" là bên ngoài hỏi: Nếu đã không chướng trụ thì lẽ ra đều là đốn khởi và đều thành nghiệp sát.

"Ở đây hỏi không đúng" cho đến "hữu Thân tác lực" là giải thích câu hỏi: Chỉ vì cô chướng nên mới thừa nhận tất cả các pháp đều là nhân năng tác chứ chẳng phải vì tác lực gần gũi của năm nhân còn lại đối với sinh quả cho nên các pháp chẳng phải đều đốn khởi. Vì thế không giống như tất cả những người phạm tội sát đều thành nghiệp sát.

"Có Sư khác nói" cho đến "hữu lực năng tác". Ở trên đã nói nhân năng tác có thân và sơ. Loại thân có năng lực nhưng loại sơ thì chỉ không làm chướng ngại. Nay có luận sư cho rằng các nhân năng tác đều có năng lực năng tác đối với quả sinh.

"Lại Niết-bàn v.v..." cho đến "có năng lực năng tác" là hỏi. Chữ "đẳng" chứa đựng các pháp bất sinh.

"Ý thức duyên kia" cho đến "có năng lực năng sinh" là đáp: Ý thức duyên pháp Niết-bàn v.v... làm cảnh mà sinh, hoặc khởi chánh kiến thiện v.v... hoặc khởi tà kiến ác v.v... Vì có sự sinh khởi như thế của ý thức nên sau đó nhãn thức hoặc thiện hoặc ác sẽ tùy theo sự thích ứng mà nối tiếp sinh khởi, vì có nhân xoay vần. Cho nên các pháp như Niết-bàn v.v... đối với sự sinh khởi của nhãn thức đều có năng lực năng tác; các pháp khác y theo đây để biết rằng đều có năng lực năng sinh. Hỏi: Thể vốn rộng lớn, các pháp đối nhau có nhân quả như thế nào? Đáp: Như luận Luận Chánh Lý quyển quyển mười lăm chép: "Các pháp quá khứ làm nhân năng tác cho các pháp thuộc hai đời kia. Các pháp này lại làm quả tăng thượng cho quá khứ. Các pháp vị lai vì vô chướng nên cũng làm nhân năng tác cho các pháp ở hai đời kia. Các pháp này đối với vị lai chẳng phải là câu hữu, cũng chẳng phải là hậu pháp nên không thể làm quả tăng thượng cho vị lai. Quả đều do nhân chấp thủ cho nên chỉ có hai.

Giải thích: Quả pháp hoặc câu hữu hoặc ở sau nên nói là có hai. Nhân chỉ y theo sự không chướng ngại nên nói là chung cả ba đời. Các pháp hiện tại làm nhân năng tác cho các pháp ở hai đời kia. Trong hai đời này chỉ có pháp vị lai là quả hiện tại. Hữu vi đối với hữu vi có thể là nhân có thể là quả; hữu vi đối với vô vi chẳng thể làm nhân hoặc quả; vô vi đối với vô vi cũng chẳng thể làm nhân hay quả. Vô vi đối với hữu vi có thể làm nhân, chẳng thể làm quả. Vì lý do này nên mới nói như thế. Nhân Năng tác có nhiều loại nhưng quả tăng thượng thì không, vì tất cả các pháp đều là nhân năng tác nhưng quả tăng thượng thì chỉ có hữu vi.

4. Nói về nhân câu hữu:

"Đã nói như thế" cho đến "tâm đối với tâm tùy chuyển": dưới đây là thứ hai: nói về nhân câu hữu, gồm hai phần:

1) Nói về nhân câu hữu.

2) Nói về tâm tùy chuyển.

Đây là chính nói. Câu tụng đầu giải thích nghĩa câu hữu; hai câu tụng cuối chỉ ra thể.

"Luận chép" cho đến "là nhân câu hữu" là giải thích chung ý nghĩa làm quả lẫn nhau được gọi là nhân câu hữu.

"Tướng ấy thế nào" là hỏi về thể.

"Như bốn đại chủng" cho đến "là nhân câu hữu": dưới đây là đáp: Bốn đại chủng nương nhau làm nhân câu hữu. Các nhà phê bình của Tỳ-bà-sa nói: Thể của bốn đại chủng dù có tăng hay không tăng thì địa làm

ba nhân câu hữu, ba nhân câu hữu làm địa. Vì sao? Vì Địa không quán sát địa sinh ra sắc sở tạo vì tất cả pháp không quán sát tự tánh và đồng loại thể làm nhân khác. Cho đến đại chủng phong cũng thế.

"Các tướng như thế" cho đến "cũng làm nhân lẫn nhau" là hỏi: vì sao không nói các tướng và các pháp tùy chuyển làm nhân lẫn nhau? Đáp: luận Luận Chánh Lý chép: vì muốn hiển bày nên chỉ nói loại khác làm nhân câu hữu; đồng loại làm nhân lẫn nhau không nói mà thành.

5. Kết luận chung:

"Tức là nhân câu hữu" cho đến "như sự thích ứng" là kết luận chung. Hoặc đại đối nhau, hoặc tướng đối với sở tướng; hoặc tướng tướng đối nhau, hoặc tâm nương tâm tùy chuyển, hoặc tâm tùy chuyển đối nhau; nên nói là đúng như sự thích ứng.

"Pháp và tùy tướng" cho đến "trong đây nên nói: Luận chủ nêu lỗi của Sư Hữu bộ: Nếu lấy việc làm quả lẫn nhau để giải thích nhân câu hữu thì pháp và tùy tướng không thể làm quả lẫn nhau. Tuy tùy tướng là quả của pháp nhưng pháp chẳng phải quả của tùy tướng nên nói là chẳng làm quả lẫn nhau. Thật ra pháp có thể làm nhân câu hữu cho tùy tướng nhưng tùy tướng thì không thể làm nhân câu hữu cho pháp. Các nhà bình giải của Tỳ-bà-sa lại chép: Đồng nhất quả cũng có nghĩa là nhân câu hữu. Luận Chánh Lý quyển mười lăm lại chép: Một quả của pháp hữu vi có thể làm nhân câu hữu. Hai luận giống nhau. Luận Chánh Lý có ý cho rằng lấy sự làm quả lẫn nhau để gọi là nhân câu hữu thì bị sai lầm nên giải thích pháp hữu vi xoay vần có năng lực cùng đắc một quả nên gọi là nhân câu hữu. Luận Câu-xá chống chế: Các ông nói quả đồng nhất gọi là nhân câu hữu là y theo đồng thời hay dị thời. Nếu y theo đồng thời để lập quả đồng nhất thì trường hợp tâm tâm sở v.v... tự thể nương tự thể không thuộc quả đồng nhất lẽ ra không phải là nhân câu hữu; nếu nói trừ tự thể ra vẫn quả đồng nhất với các pháp khác là thì đó là tùy tướng; nếu đối chiếu bổn pháp để cùng đắc một quả thuộc đại tướng thì lẽ ra phải cùng làm nhân câu hữu đối với bổn pháp; nếu nói có quả đồng nhất gọi là nhân câu hữu thì như tâm tâm sở v.v... có quả đồng nhất nhưng lại không phải nhân câu hữu và cũng như trường hợp tùy tướng nương vào bổn pháp. Chúng tôi chỉ nói trong quả đồng nhất có nhân câu hữu chứ chẳng phải tất cả quả đồng nhất đều là nhân câu hữu. Nếu chống chế như vậy thì nói quả đồng nhất chẳng phải là luận chứng quyết định. Nếu y theo khác thời của quả đồng nhất thì như bổn pháp và đại tướng cùng đắc một quả về sau, tùy tướng và đại tướng cũng cùng đắc một quả về sau tức bổn pháp,

tướng và tùy tướng xoay vần nương nhau để cùng đắc một quả. Và nếu vậy, tùy tướng đối với bổn pháp lẽ ra cũng được gọi là nhân câu hữu. Dù nhận định theo mặt nào đi nữa vẫn có quá nhiều sai lầm. Nếu dùng lý để suy nghĩ thì làm quả chứng lẫn nhau có ít sai lầm hơn. Chỉ là làm quả lẫn nhau chắc chắn là nhân câu hữu chứ không phải tất cả nhân câu hữu đều làm quả lẫn nhau. Tuy làm quả lẫn nhau không có ở khắp các nhân câu hữu nhưng cũng có thể giải thích nhân câu hữu như dựa vào biến ngại để giải thích sắc. Vô biểu không phải biến ngại nhưng vẫn được gọi là sắc, thì vì sao không thể giải đáp được câu hỏi về làm quả lẫn nhau để phải có quá nhiều sai lầm như vậy. Nhập A-tỳ-đạt-ma gồm có hai giải thích: Các pháp hữu vi làm quả lẫn nhau hoặc quả đồng nhất gọi là nhân câu hữu. Sư Câu-xá cho rằng luận trên là do đời sau soạn. Nói làm quả lẫn nhau là bắt chước A-xà-lê Thế Thân của tông Câu-xá. Hỏi: nhân Tương ưng và nhân câu hữu đều có quả sĩ dụng đồng thời; mỗi pháp trên đây có nghĩa như thế nào? Giải thích: nhân Tương ưng có quả sĩ dụng đồng thời tức chỉ cho trường hợp cùng duyên một quả trong lúc nhân câu hữu có quả sĩ dụng đồng thời là chỉ cho sự giúp đỡ đối với sự khởi dụng của các pháp đồng thời, hoặc khởi dụng của nhân câu hữu, hoặc nhân đồng loại và nhân biến hành; hoặc khởi tác dụng chấp lấy tự quả của nhân dị thục. Vì hai nhân này có tác dụng khác nhau cho nên ý thú đều khác nhau. Hỏi: như Luận Ngũ Sự trong phần giải thích pháp Tâm sở gọi là tương ưng có giải thích rằng: lại nữa, cùng một thời gian, cùng một sở y, cùng một hành tướng, cùng một sở duyên, cùng một quả, cùng một đẳng lưu, cùng một dị thục là ý nghĩa của tương ưng. Đối với giải thích "các pháp tâm sở tương ưng cũng cùng có một quả" của luận này thì tại sao lại nói nhân tương ưng ý muốn đồng duyên một cảnh mà chẳng phải giúp nhau khiến đắc một quả chẳng? Giải thích: Tương ưng pháp tâm sở có cả nhân tương ưng; nếu nói nhân câu hữu là một lúc, một y, một hành, một duyên, nghĩa bên là nhân tương ưng nếu nói cùng quả v.v... tức là nhân câu hữu. Lại giải thích: Luận trên nói tương ưng không phải giải thích nhân câu hữu.

"Thế nào gọi là tâm tùy chuyển pháp": dưới đây là thứ hai: nói về tâm tùy chuyển, gồm: 1) Nêu ra thể của tâm tùy chuyển. 2) Giải thích nghĩa của tâm tùy chuyển, đây là phần đầu, nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "tâm tùy chuyển pháp". Hai câu tụng đầu là nêu thể, câu tụng cuối hết danh. Tất cả các đạo, định luật nghi thuộc pháp sở hữu của tâm, hai luật nghi pháp, và các bổn tướng sinh v.v... thuộc về tâm đều thuộc tâm tùy chuyển pháp. Vì pháp và tâm làm quả

lẫn nhau. đã nói sinh v.v... mà không nói sinh sinh v.v... là hàm ý tùy tướng chẳng phải tâm tùy chuyển. Như ở sau sẽ giải thích riêng.

6. Giải thích nghĩa của tâm tùy chuyển:

"Vì sao pháp này" cho đến "do thời quả thiện đẳng": dưới đây là thứ hai: giải thích nghĩa của tâm tùy chuyển, gồm hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "gọi là tâm tùy chuyển". Văn xuôi trước giải thích bài tụng, sau đó dựa vào pháp để nói về câu hữu. Dưới đây là phần giải thích bài tụng. Chữ v.v... trong "quả v.v..." chỉ cho dị thục, đẳng lưu; chữ đẳng trong "thiện đẳng" chỉ cho bất thiện, vô ký. Bốn loại sinh v.v... gọi chung là Thời, vì thế chữ Đẳng này không chỉ cho thời mà lại chỉ cho quả và thiện.

"Lại do thời" cho đến "và đọa một đời": dưới đây là giải thích riêng về thời, trong thời có bốn: Nhất sinh, nhất diệt, nhất trụ và đọa nhất thế. Ở đây muốn nói rằng phải có tâm đồng thời mới gọi là tùy chuyển. Hỏi: Trong bốn tướng vì sao không nói dị tướng? Giải thích: Sinh ở vị lai, làm cho pháp đến hiện tại; trụ ở hiện tại, làm cho pháp an trụ; diệt là diệt vào quá khứ. Mỗi pháp đều có công năng cao nêu nên mới nói riêng. Dị tướng giúp cho diệt tướng, làm cho pháp nhập đến quá khứ, không có công năng cao siêu cho nên không nói. Lại giải thích: Ở đây nói Trụ là tên khác của Dị, dựa vào Trụ để nói về dị. Vì thế luận Bà-sa quyển quyển một trăm năm mươi lăm chép: Ở đây khởi là sinh; trụ là già; diệt là vô thường. Luận Chánh Lý lại nêu ra câu hỏi: đâu phải chỉ nói sinh, trụ, diệt là đã chứa đựng ý nghĩa đọa nhất thế Giải thích: Nhất sinh, nhất trụ, nhất diệt đã chứa đựng nghĩa đọa vị lai; nay lại nói đọa nhất thế không phải là bị trùng lập hay sao? Luận Chánh Lý giải thích: Tuy cũng biết rằng có chứa đựng nghĩa "đọa ư nhất thế" nhưng vì chưa biết được pháp này vốn không lìa tâm, quá khứ, vị lai; hoặc vì muốn trình bày các pháp bất sinh nên lại nói đọa nhất thế.

Giải thích: Chỉ nói nhất sinh v.v... tuy cũng biết có sinh đọa đời vị lai và trụ, diệt đọa đời hiện tại nhưng do chưa rõ suốt pháp này cùng với tâm nhập vào quá khứ và chưa đến tướng sinh ở đời vị lai vốn không lìa nhau. Lại vì muốn hiển bày các pháp bất sinh cũng không lìa nhau nên ngoài nhất sinh, trụ, diệt đã nói thêm đọa nhất thế. Luận Chánh Lý quyển lại nêu ra câu hỏi: Nếu vậy chỉ cần nói đọa nhất thế là đủ? Giải thích: Thế có nghĩa rộng; tướng có nghĩa hẹp; ngoài tướng có thể thế lập riêng; thế đã nhiếp tướng thì cần gì ngoài thế phải nói tướng sinh riêng v.v... Luận Chánh Lý quyển giải thích: Không đúng, lẽ ra không thể nào chỉ ra rằng chắc chắn phải đọa nhất thế. Giải thích: Thế tức bất

định; sinh v.v... lại định. Như pháp quá khứ có nhiều sát-na; lúc này tuy lại cùng đọa nhất thế nhưng trong đó tùy chuyển theo các pháp nào. Xưa ở hiện tại, lúc chưa có đời riêng; các pháp vị lai có nhiều sát-na, chưa đến hiện tại; tuy đồng nhất thế nhưng tùy thuộc pháp nào. Nếu trôi đến hiện tại thì không cùng đời với vị lai như vậy đã chẳng phải định mà cũng chẳng phải tùy chuyển. Vì muốn giúp biết chắc chắn đọa nhất thế nên ngoài pháp này ra còn nói về nhất sinh, trụ, diệt. Sinh chắc chắn đọa đời vị lai; trụ, diệt chắc chắn đọa đời hiện tại. Nếu không có sinh v.v... thì không thể chỉ rằng chắc chắn có đọa nhất thế].

7. Nói về ba thứ quả:

"Do quả v.v..." cho đến "và nhất đẳng lưu". Quả có ba thứ: Quả, dị thục và đẳng lưu. Ở đây muốn nói rõ phải cùng một quả với tâm mới gọi là tùy chuyển. Luận Chánh Lý chép: Dị thục và đẳng lưu đã thuộc về một quả vì sao ngoài một quả ra còn nói dị thục, đẳng lưu? Giải thích: Lẽ ra nói quả là đả gồm nhiếp hai thứ kia; nay ngoài quả vẫn nói về hai thứ này là có ý gì? Luận Chánh Lý giải thích: Đúng vậy, một quả nói ở đây chỉ thuộc quả sĩ dụng và quả ly hệ. Giải thích: Nếu y theo tánh chất cùng khắp của quả thì đã chứa đựng dị thục, đẳng lưu. Trong mười pháp tùy chuyển chỉ nói về quả là y theo nghĩa chỉ chứa đựng quả sĩ dụng và quả ly hệ. Luận Chánh Lý quyển lại đặt câu hỏi: Há không phải ở đây khi nói đến chữ "chung" là đã bao gồm dị thục, đẳng lưu rồi sao?

Giải thích: Chẳng phải nói "nhất quả" là đã gồm chung cả hai quả kia. Luận Chánh Lý quyển giải thích: Tuy nói như thế thì cũng có nghĩa chứa đựng nhưng không phải ý chính muốn trình bày ở đây. Thật ra quả sĩ dụng có gồm bốn loại: Câu sinh, vô gián, cách việt và bất sinh. Ở đây khi nói không phải là quả câu hữu đối với nhân chỉ để ngăn dứt kiến chấp cho rằng trong số các pháp cùng nhân câu sinh hòa hợp nhóm họp có quả sĩ dụng. Hòa hợp nhóm họp này làm quả lẫn nhau vì tự thể không thể làm quả sĩ dụng cho tự thể, tức là nói lên không phải trong quả sĩ dụng câu sinh hòa hợp với nhân có "nhất quả" này. Cho nên mới nêu riêng các quả dị thục và đẳng lưu. Giải thích: Tuy "nhất quả" gọi là chung, cũng gồm nhiếp cả đẳng lưu, dị thục nhưng không phải là pháp tùy chuyển nói ở đây. Ở đây "nhất quả" chỉ gồm hai quả sĩ dụng và ly hệ. Người ngoài hỏi rằng: Ở đây mục đích là giải thích nghĩa của tùy chuyển nên chỉ nói "nhất quả" là đã đủ hiểu về tùy chuyển, cần gì phải nói đến dị thục, đẳng lưu. Cho nên nay giải thích rằng "Để dứt bỏ nghi ngờ thì phải nói về hai thứ kia. Vì sao? Về Thông thường quả sĩ dụng có bốn thứ:

1) Quả sĩ dụng câu sinh là quả xoay vần cùng thời với nhân câu hữu và nhân tương ưng cùng với các nhân khác nhau đồng thời tạo ra.

2) Quả sĩ dụng vô gián là do duyên đẳng vô gián và các nhân khác gần gũi tạo ra.

3) Quả sĩ dụng cách việt giống như quả dị thục, như nông phu xuân trồng thu gặt v.v...

4) Quả sĩ dụng bất sinh tức chỉ cho thể của trạch diệt là bất sinh.

Đây chỉ mới lược qua bốn thứ quả sĩ dụng. Nay khi trình bày mười pháp tùy chuyển có nói về "nhất quả" mà không nói về câu sinh xoay vần quả sĩ dụng vì tự thể không thể làm quả sĩ dụng cho tự thể. Nói "có các pháp khác cùng thời tạo tác" nghĩa là đối với vô gián thì trừ đồng tánh vô gián ra còn có các pháp dị tánh vô gián khác; đối với cách việt thì trừ quả dị thục ra còn có các quả sĩ dụng cách việt khác và quả bất sinh trạch diệt. Vì sợ những người chưa hiểu mới nghe nói "nhất quả" liền cho rằng có nhiếp câu sinh xoay vần quả sĩ dụng và chỉ có quả sĩ dụng câu sinh mà thôi cho nên ở đây lại trình bày thêm hai thứ dị thục, đẳng lưu quyết định không thể là quả câu thời với nhân. Và vì muốn ngăn dứt kiến chấp cho rằng câu sinh hòa hợp với nhân có quả sĩ dụng cho nên ở đây nói "câu sinh" là để ngăn dứt vô gián v.v... nói "nhóm hòa hợp v.v..." là để ngăn dứt các pháp câu sinh tạo được; nói nhóm "hòa hợp" là để nói lên ý nghĩa làm nhân lẫn nhau. Sở dĩ phải ngăn dứt quả sĩ dụng này chẳng phải là "nhất quả" là vì đã gọi là làm quả lẫn nhau thì pháp này chính là quả của pháp kia chứ pháp này chẳng thể là quả cho chính pháp này, do đó không phải là "một quả". Lý do chỉ là ngăn dứt chấp trước câu sinh xoay vần sĩ dụng nhưng đồng thời lại nói thêm rằng đây không phải là "nhất quả" chính là để dứt bỏ quan niệm sai lầm này vì thế ngoài "nhất" mới nói riêng về Đẳng lưu và Dị thục.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười sáu và một trăm năm mươi lăm đều cho rằng nhất quả chính là hệ quả trong khi Luận Chánh Lý quyển lại nói nhất quả là Sĩ dụng và Ly hệ; như vậy có trái nhau không?

Giải thích: luận Bà-sa quyển chỉ nói quả ly hệ vì đối với quả này chỉ y theo tánh chất quyết định không xen lam; quả sĩ dụng có tên gọi rộng và bất định, hoặc là câu sinh, hoặc là vô gián. Lẽ ra luận Bà-sa quyển cũng nói về quả sĩ dụng nhưng không nói vì sợ bị hiểu nhầm qua câu sinh xoay vần quả sĩ dụng, tự thể đối với tự thể không thể là nhất quả. Luận Chánh Lý quyển sở dĩ nói quả sĩ dụng vì muốn bao gồm quả sĩ dụng trong một quả. Mỗi bên dựa vào nghĩa riêng nên không trái nhau.

Hỏi: luận này nói nhất quả, là đồng với luận nào?

Giải thích: Hoặc Đồng với Bà-sa, hoặc đồng với Chánh Lý đều không có chướng ngại.

Hỏi: Ở phần sau của luận này nói trong năm loại, quả sĩ dụng đắc được nhờ nhân câu hữu và nhân tương ưng, vì sao Luận Chánh Lý quyển nói quả sĩ dụng có nhiều loại và đắc được do nhiều nhân khác nữa?

Giải thích: Quả Sĩ dụng có hai thứ:

1) Quả sĩ dụng riêng chỉ đắc được do nhân tương ưng và câu hữu.

2) Quả sĩ dụng chung chỉ đắc được nhờ quả sĩ dụng.

Luận Chánh Lý quyển trình bày theo loại quả sĩ dụng chung. Tùy theo sự thích ứng mà bốn quả hoàn toàn hoặc tăng thượng một phần nhỏ, đắc được đều do sáu nhân, mỗi bên y theo một nghĩa nên không trái nhau.

"Nên biết trong đây" cho đến "ý nghĩa khác nhau". Nên biết trong đây chữ "nhất" đầu chỉ cho thời, tức câu thời; chữ "nhất" sau chỉ cho quả, tức cộng quả. Vì câu và cộng khác nhau nên nói nghĩa của chúng khác nhau.

8. Nói về tánh và tâm đồng nhau:

"Do thiện v.v..." cho đến "tánh vô ký" là nói về tánh và tâm đồng; trong đó có ba tánh là thiện, bất thiện và vô ký.

"Do mười nhân này gọi là tâm tùy chuyển" là tổng kết.

"Trong đây, tâm vương" cho đến "là nhân câu hữu" của tâm: Dưới đây la y theo pháp để nói về nhân câu hữu. Trước đây đã nói qua vấn đề tâm vương làm nhân cho tâm sở v.v... Lại y cứ vô phú vô ký tâm thuộc nhị định trở lên để nói rằng chỉ có tâm vương và mười đại địa. Trong mười một loại này mỗi loại đều có bốn đại tướng và bốn tiểu tướng, cộng chung là chín mươi chín pháp. Tâm vương đối với chín mươi tám pháp, hoặc ít nhất là năm mươi tám pháp; làm nhân câu hữu tức mười pháp đại địa và bốn mươi bổn tướng của chúng, cộng thêm tám bổn tướng, tùy tướng của tâm thành năm mươi tám pháp; Trừ bốn mươi tùy tướng của pháp đại địa vì cách nhau quá xa, năng lực không đến được nên không thể làm nhân câu hữu. Nếu đối chiếu năm mươi tám pháp, với tâm vương sau khi đã dứt trừ bốn tùy tướng của tâm vì năng lực yếu kém nên có năm mươi bốn pháp còn lại làm nhân câu hữu của tâm. Giống như sự xoay vần tác pháp của tâm vương đối với chín mươi tám pháp trên đây, mỗi một tác pháp của mười pháp đại địa có thể y theo đó mà biết. Nếu đại sinh của tâm vương đối với chín mươi tám pháp thì cùng với năm mươi tám pháp làm nhân câu hữu; tức gồm mười pháp

đại địa và bốn mươi bổn tướng cộng thêm tâm vương, ba đại, bốn tiểu tướng của tâm vương, Trừ bốn mươi tùy tướng thuộc pháp đại địa. Trong trường hợp năm mươi tám pháp đối với tâm đại sinh thì có năm mươi lăm pháp làm nhân câu hữu, tức đã trừ đi ba tiểu tướng Trụ, Dị và Diệt. Lại giải thích: Đại sinh thuộc tâm vương làm nhân câu hữu cho mười tám pháp; tức mười pháp đại địa, tâm vương, cộng thêm ba đại tướng trụ, dị, diệt và bốn tiểu tướng sinh, trụ, dị, diệt của tâm vương. Mười tám pháp này lại với vọng đại sinh của tâm vương thì có mười lăm pháp làm nhân câu hữu, tức trừ ba tiểu tướng trụ, dị, diệt của tâm vương. Hai giải thích đều có một ý. Giải thích đầu ý lấy đại sinh và tâm sở tướng vốn có năng lực đồng đều, đối với bốn mươi đại tướng trong pháp đại địa cùng làm nhân. Giải thích sau ý giống như tâm vương. Chỉ cùng với đại tướng và tiểu tướng thuộc hậu làm nhân; nếu hướng tiền thì chỉ cùng pháp tương ưng và bốn đại tướng của pháp này làm nhân câu hữu. Dù hậu hay tiền thì mỗi trường hợp đều thủ lớp thứ hai, không thể cùng bốn tiểu tướng của pháp tương ưng làm nhân câu hữu vì cách xa nên năng lực không đến được lớp thứ ba. Đại sinh này cũng vậy: Có khả năng làm nhân cho tâm vương và pháp tương ưng nhưng chỉ đến lớp thứ hai mà không thể làm nhân cho bốn đại tướng của tương ưng vì cách xa nên năng lực không đến được lớp thứ ba. Như đại sanh trong tâm vương có hai giải thích này, nên biết. Về ba đại tướng trụ, dị, diệt của tâm vương và bốn mươi đại tướng trong pháp đại địa cũng có thể giải thích theo hai cách như đối với đại sinh của tâm vương. Nếu tiểu tướng sinh của tâm vương đối với chín mươi tám pháp thì chỉ làm nhân câu hữu cho đại sinh; chín mươi tám lại đối với tiểu sinh thì có năm pháp làm nhân, tức tâm cộng thêm bốn đại tướng thuộc tâm, như trường hợp của tiểu sinh ở trên, phải biết rằng tiểu tướng trụ, dị, diệt thuộc tâm vương và bốn mươi tiểu tướng của pháp đại địa có thể y theo trường hợp trên đây để biết. Hỏi: Tiểu tướng của tâm không liên quan với tâm vương, tương tợ với đại tướng của pháp đại địa, vì sao đại tướng của pháp đại địa cho tâm làm nhân mà tiểu tướng của tâm lại không thể làm nhân cho tâm? Các bậc cổ đức trước đời pháp sư Niệm giải thích: Pháp đại địa đối với tâm vương có đủ hai nhân tương ưng và câu hữu vì thế đại tướng của pháp đại địa đối với tâm vương có thể làm nhân câu hữu. Đại tướng của tâm vương đội với tâm vương chỉ làm nhân câu hữu vì thế tiểu tướng của đại tướng đối với tâm vương chẳng phải nhân câu hữu. Bác bỏ rằng: Như đại tướng là tâm tùy chuyển giới là pháp tâm tùy chuyển tức đối với tâm làm nhân câu hữu; loại sở tướng giới này đối với tâm chỉ có nhân câu

hữu mà không có nhân tương ưng thì làm sao năng tướng kia đối với tâm lại có thể làm nhân câu hữu; cho nên nói như trên thật phi lý. Nay giải thích: Bốn mươi đại tướng thuộc pháp đại địa có sinh pháp lực mạnh, ngang bằng với sở tướng pháp vì thế làm nhân đối với tâm vương. Tiểu tướng của tâm vương có sinh pháp lực yếu không bằng pháp sở tướng vì thế đối với tâm vương không phải Nhân. Cho nên luận Hiển tông quyển chín chép: Vì bốn tướng và pháp có năng lực ngang nhau. Lại Chánh chép: Vì sao tùy tướng của tâm không phải là nhân câu hữu của tâm? Vì không do năng lực của chúng mà tâm được sinh, vì tâm không làm quả lẫn nhau với chúng, vì chúng có công năng đối với một pháp; hơn nữa không phải một quả với tâm vương, và trong nhóm hợp phần nhiều không phải quả của chúng. Vì các lý do trên, tùy tướng không được gọi là tâm tùy chuyển pháp.

Hỏi: Nếu vậy vì sao tâm thường làm nhân câu hữu cho chúng.

Đáp: Vì tùy theo các giai đoạn tâm vương sinh v.v... mà chúng được chuyển. (Trên đây là văn luận).

9. Giải thích của sự thứ hai:

"Có thuyết cho là nhân của tâm" cho đến "và tâm bổn tướng", là giải thích của sư thứ hai: Dùng năm mươi tám pháp đối với tâm vương thì chỉ có mười bốn pháp làm nhân câu hữu tức mười pháp đại địa cộng với bốn bổn tướng của tâm, không có bốn mươi đại tướng của pháp đại địa. Giải thích này khác với giải thích trước. Giải thích này ý nói tùy tướng của tâm cách biệt bổn tướng nên đối với tâm vương chẳng phải là nhân câu hữu vì thế biết rằng đại tướng của pháp đại địa cách biệt pháp đại địa nên đối với tâm không thể làm nhân câu hữu.

10. Luận chủ bác bỏ giải thích của Sư thứ hai:

Thuyết này chẳng hay, cho đến "biết có thuyết khác" là phần bác lý của luận chủ đối với giải thích của Sư thứ hai: Chủ trương này không đúng vì nếu nói chỉ có mười bốn pháp đối với tâm vương làm nhân câu hữu thì trái với giải thích của Túc luận Phẩm loại. Ở đây văn lược nên chứng lý hơi khó hiểu. Túc luận Phẩm loại quyển mười phẩm Tam Thiên Vấn chép:

Hỏi: Bao nhiêu pháp có chấp thân làm nhân, và không có chấp thân nhân v.v...?

Đáp: Hai pháp không có chấp thân làm nhân không có chấp thân nhân".

Giải thích: Hai là hai đế diệt, đạo. Phải phân biệt hai trường hợp này: Khổ Thánh đế hoặc có chấp thân làm nhân không có chấp thân

nhân, hoặc có chấp thân làm nhân và có chấp thân nhân, hoặc không có chấp thân làm nhân không có chấp thân nhân. Trong trường hợp có chấp thân làm nhân không có chấp thân nhân tức dứt trừ tùy miên thuộc thấy khổ ở quá khứ, hiện tại tương ưng với khổ đế, câu hữu v.v... lại ra trừ kiến hành tùy miên thuộc kiến tập ở quá khứ, hiện tại tương ưng với khổ đế, câu hữu của chúng; lại trừ ra khổ đế tương ưng chấp thân ở vị lai; lại dứt trừ chấp thân vị lai tương ưng với các pháp của chúng là sinh, già, trụ, vô thường và các pháp nhiềm ô khác thuộc khổ đế, có chấp thân làm nhân và nhân có chấp thân tức các pháp còn lại ở trước. Không có chấp thân làm nhân không có nhân chấp thân tức chỉ cho khổ đế bất nhiễm ô; tập Thánh đế cũng vậy. Giải thích: Đoạn văn trên đây lấy thể của bốn đế đối với chấp thân làm nhân để giải thích. Nhân là nhân duyên trong bốn duyên, có năm nhân làm tánh tức trừ nhân năng tác; trong đó đối nhau, dù nhiều ít đều lấy làm nhân, không cần phải đủ cả năm. Hai đế diệt, đạo thuộc vô lậu nên chẳng có chấp thân làm nhân chẳng có chấp thân nhân. Hai đế khổ, tập nên được phân biệt rõ: Trước lập khổ đế đối với hữu chấp thân để lập thành ba câu; vì chắc chắn không có nên không từ chấp thân làm nhân để sinh khởi và cũng không có chấp thân làm nhân; cho nên không có chấp thân làm nhân. Không lấy chấp thân làm nhân là một đơn cú. Lại hễ các luận lập thành các pháp, nếu lấy nhiều thì trừ bỏ ít, nếu lấy ít thì chỉ đề cập đến các pháp điển hình vì luận muốn lược bớt lời văn.

Trong câu thứ nhất tức dùng nhiều trừ ít vì tất cả các pháp khổ đế nhiễm ô đều sinh từ hữu chấp thân, lại đối với chấp thân để làm nhân thì ít mà không làm nhân thì nhiều. Nay muốn lấy nhiều nên trước phải trừ ít. Trong dứt trừ, văn chia làm bốn mục:

1) Trừ tùy miên thuộc thấy khổ thì dứt ở quá khứ, hiện tại cộng thêm các pháp tương ưng và câu hữu khổ đế của chúng. “Tương ưng” là pháp tương ưng; “câu hữu” là bốn tướng; chữ “Đẳng” chỉ cho Đắc. Nếu tùy miên và tương ưng đối với chấp thân thì có bốn nhân đồng loại, biến hành, tương ưng và câu hữu nhưng không có nhân dị thục. Nếu bốn tướng đối với hữu chấp thân thì có ba nhân đồng loại, biến hành và câu hữu, không có tương ưng và dị thục. Nếu đắc đối với hữu chấp thân thì chỉ có nhân đồng loại, không có bốn nhân kia.

2) Trừ biến hành tùy miên thuộc kiến tập thì dứt ở quá khứ, hiện tại, cộng thêm các pháp nhân tương ưng câu hữu khổ đế của chúng. Các pháp tùy miên v.v... này khi đối với chấp thân chỉ có nhân biến hành mà không có bốn nhân kia; đắc chẳng phải nhân biến hành cho nên không

nói v.v...

3) Trừ tương ưng khổ đế thuộc chấp thân ở vị lai, không trừ chấp thân vì chấp thân vị lai có chấp thân quá khứ, hiện tại làm nhân; vị lai không có trước sau nên không làm nhân cho chấp thân. Chấp thân kia thuộc về đơn cú. Pháp tương ưng đối với chấp thân có nhân tương ưng và nhân câu hữu, không có ba nhân đồng loại, biến hành và dị thục;

4) Trừ các pháp sinh, già. Trụ và vô thường thuộc chấp thân ở vị lai cộng thêm sinh, già, trụ và vô thường đều thuộc pháp tương ưng. Trong phần văn của câu thứ tư không thấy trừ chấp thân vì thuộc đơn cú, cũng không trừ pháp tương ưng vì đã trừ ở mục thứ ba; chỉ trừ bốn tướng thuộc pháp tương ưng vì đã nói sinh, già, trụ, vô thường nên biết rằng đó chính là bốn tướng. Nếu là bốn tiểu tướng thì nên nói sinh sinh, v.v... Ở đây có chấp thân, pháp tương ưng, bốn đại đối nhau nhưng vì vị lai không có trước sau nên không nói là có nhân đồng loại và nhân biến hành, chẳng phải pháp tương ưng nên không có nhân tương ưng. Nhân Dị thục lại thuộc bất thiện, thiện hữu lậu, chiêu cảm quả vô phú vô ký trong lúc thể của bốn tướng kia đều thuộc hữu phú, chấp thân lại thuộc nhiễm ô nên cũng không thể gọi là có nhân dị thục; đã thuộc các pháp được dứt trừ thì có chấp thân làm nhân. Nhân của chấp thân cũng thuộc về câu cú. Đã nói hữu nhân tức nếu không phải nhân câu hữu thì còn thuộc nhân nào nữa. Đại tướng thuộc pháp tương ưng đối với chấp thân vốn đã có nhân câu hữu cho nên có thể y theo đó để biết. Bốn mươi đại tướng thuộc pháp đại địa đối với tâm vương cũng có nhân câu hữu. Từ đó biết rằng chỉ có mười bốn tâm làm nhân cho pháp câu hữu chắc chắn là phi lý. Nên biết, Câu-xá chỉ mới trích dẫn mục bốn của Túc Luận Phẩm Loại để làm chứng. Các pháp thuộc khổ đế nhiễm ô còn lại chính là: các pháp nhiễm ô thuộc kiến diệt, thấy đạo và tu đạo thì dứt; tùy miên không khắp, tương ưng, câu hữu v.v... thuộc kiến tập thì dứt ở quá khứ và hiện tại; tùy miên biến hành tương ưng pháp câu hữu và chấp thân thuộc thấy khổ thì dứt ở vị lai. Bốn tiểu tướng và đắc thuộc chấp thân, bốn tiểu tướng và đắc thuộc thân pháp kiến tương, chín pháp tùy miên tương ưng câu hữu v.v... còn lại thuộc thấy khổ thì dứt, và các pháp thuộc kiến tập thì dứt ở vị lai đều có chấp thân làm nhân. Không làm nhân cho hữu chấp thân đều gọi là các nhiễm ô khổ đế còn lại.

Câu hai: Có chấp thân làm nhân, cũng làm cho hữu chấp thân tức các pháp đã được dứt trừ ở trên.

Câu ba: Không lấy có chấp thân làm nhân, cũng không cho làm nhân chấp thân tức các pháp bất nhiễm ô khổ đế thuộc tu thì dứt. Nên

biết rằng Tập Thánh đế đối với hữu chấp thân cũng như vậy; chỉ cần thay thế chữ Khổ bằng chữ Tập, các phần còn lại đều giống nhau vì Khổ đế và Tập đế là một thể. Ở đây y theo thể của đế để tạo pháp nên không có rộng hẹp. Các luận sư thời cận đại nói rằng chẳng phải tập đế không có sự khác nhau, tức trừ hữu chấp thân, kia cho là mê mờ khổ đế nên khởi lậu hoặc. Chủ trương này quá nhầm lẫn. Túc Luận Phẩm Loại chỉ lấy thứ nhất và thứ hai làm chứng, các phần khác đều giống như xưa nay. Túc Luận Phẩm Loại thừa nhận phận sự của Cựu chúng. Văn nghĩa luận này có chỗ hơi bị nhầm:

Ở mục (1) chỉ nói dứt trừ các sử hoặc thuộc thấy khổ thì dứt ở quá khứ, hiện tại cùng với tương ưng khổ đế của chúng mà không nói có câu hữu v.v... tức không trừ câu hữu và đắc.

Ở mục (2) chỉ nói trừ nhất thiết biến hành sử hoặc thuộc kiến tập thì dứt ở quá khứ và hiện tại và tương ưng khổ đế của chúng mà không trừ pháp câu hữu. Các phần văn khác đều giống với Phẩm loại Túc. Có luận sư vì muốn lập thành chỉ có mười bốn pháp làm với tâm nhân câu hữu nên không ghi thêm "và các pháp tương ưng của chúng" mà chỉ nói trừ sinh, già, trụ, vô thường thuộc chấp thân ở vị lai. Tướng bốn đại thuộc pháp tương ưng chấp thân đã không được xếp vào số các pháp được dứt trừ nên biết rằng bốn mươi đại tướng thuộc pháp đại địa cũng không nhân câu hữu với tâm làm. Các luận Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la cho rằng Túc Luận Phẩm Loại lẽ ra nên ghi như thế này: Trừ chấp thân thuộc vị lai và các tương ưng của chúng là sinh, già, trụ và vô thường. Hoặc nếu luận này không nói "và các pháp tương ưng của chúng" thì nên y theo nghĩa của nhân câu hữu để biết rằng vẫn có các pháp còn lại. Vì các luận đều nói tướng bốn đại thuộc pháp tương ưng đều là tâm tùy chuyển pháp tức là làm nhân câu hữu lẫn nhau với tâm.

11. Nói về Nhân câu hữu.

"Do các câu hữu" cho đến "hoặc là câu sinh". Ở đây nhân giải thích nhân câu hữu, lại nói luôn pháp câu hữu có làm nhân hay không. Các pháp vốn do nhân câu hữu sinh nên đều thành tựu nhân này. Pháp này chắc chắn câu hữu hoặc có câu hữu. Nếu không do nhân câu hữu mà thành tựu nhân gồm có tám loại đối nhau:

1) Các tùy tướng, mỗi pháp đều có ở bốn pháp.

2) Các tùy tướng này đối lại lẫn nhau.

3) Tùy tâm chuyển pháp tùy tướng đối với tâm.

4) Các tùy tướng này xoay vần đối nhau.

5) Tất cả các sắc sở tạo hữu đối câu sinh đều xoay vần đối nhau.

6) Một phần ít sắc tạo vô đối câu sinh thuộc tán vô biểu, bảy chi xoay vần đối nhau.

7) Tất cả các sắc tạo câu sinh và đại chủng xoay vần đối nhau.

8) Tất cả các đắc và sở đắc thuộc câu sinh.

Tất cả các pháp trên tuy gọi là câu hữu nhưng không do nhân câu hữu để thành nhân, vì đây là trường hợp các tùy tướng, vô tướng v.v... đối với bổn pháp v.v... Nếu đối nhau theo chiều ngang thì không thể cùng có một quả, một dị thục và một đẳng lưu v.v... Sợ có câu hỏi cho rằng đắc và sở đắc cũng giống như các tướng sinh v.v... đều cùng các pháp câu khởi lẽ ra cũng gọi là nhân câu hữu nên nay giải thích rằng pháp đắc và sở đắc chẳng nhất định câu hành; hoặc ở trước pháp hoặc ở sau pháp hoặc pháp câu sinh nên không câu khởi với pháp giống như các tướng sinh v.v... Vì thế đắc đối với pháp chẳng phải là nhân câu hữu.

12. Hỏi đáp giữa các tội:

"Tất cả như vậy" cho đến có nghĩa nhân quả" là Kinh bộ hỏi: Trước nay về việc lập thành nhân quả mọi lý lẽ đều có thể chấp nhận tất cả; tuy nhiên đối với thế gian khi hạt giống v.v... ở trước làm nhân sinh ra mầm mộng về sau là quả thì trong sự sinh nhau cực thành nhân quả này chưa hề thấy có loại nhân quả đồng thời như đã nói trên đây. Nên nay xin hỏi trong sự nhóm hợp câu khởi của các pháp trên thế gian làm sao có thể có được ý nghĩa nhân quả cùng thời.

"Chẳng lẽ không hiện thấy" cho đến "cũng là nhân quả" là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Chẳng lẽ không thấy được ánh sáng sinh từ ngọn lửa, bóng sinh từ hình là nhân quả đồng thời hay sao.

"Ở đây nên nói rõ" cho đến "bóng dùng. Hình làm nhân", là Kinh bộ gạn hỏi: Vấn đề này phải nói rõ. Đối với tông phái các ông, ngọn lửa của cây đèn làm nhân cho sự sáng là nhân quả đồng thời; nhưng đối với Kinh bộ chúng tôi thì do nhân công, đèn đuốc, dầu đốt, tìm đèn ở niệm trước làm nhân duyên hòa hợp cho nên ngọn lửa, ánh sáng ở niệm sau mới có thể câu khởi. Lý do Kinh bộ gạn lại như trên là vì nếu lửa sinh ánh sáng thì Hữu bộ chấp nhận nhưng Kinh bộ không chấp nhận vì Kinh bộ không thừa nhận nhân quả đồng thời. Nếu nhân duyên ở trước hòa hợp, sau sinh lửa và ánh sáng thì Kinh bộ thừa nhận, cho nên Kinh bộ mới dẫn chứng sự cực thành của nhân trước quả sau bằng hình bóng mặt trời mới mọc chiếu sáng ở phía đông. Phía đông này có các vật ngăn ngại sự chiếu sáng về phía Tây nên mới có các hình bóng hiện; cực vi thuộc phía đông của hình tuy ngăn ngại ánh sáng nhưng không

hiện bóng; cực vi thuộc phía Tây tuy hiện hình bóng nhưng không ngăn ngại ánh sáng. Nếu nói ảnh này do phía Đông sinh thì ở khoảng giữa vốn bị ngăn cách bởi vô số cực vi làm sao có thể sinh được; nếu nói do phía Tây sinh thì mặt trời không chiếu đến làm sao có thể hiện bóng; hơn nữa lúc không có mặt trời lẽ ra cũng phải hiện hình bóng. Cho nên biết rằng ảnh này không do hình ở cùng thời gian làm nhân sinh mà chỉ do hình của niệm trước sinh nên hình bóng ở niệm sau tự cùng thời khởi. Làm sao có thể nói bóng này có hình làm nhân?

"Lý không đúng như thế" cho đến "lý thành nhân quả" là nghĩa mà Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ chống chế: Nay các ông không thừa nhận nhân quả đồng thời, lý cũng không đúng vì vốn đã nói thể của quả có hay không là tùy vào nhân có hay không. Người giỏi về luận nhân minh thì tâm không có bằng đẳng. Khi nói về tướng nhân quả tức là nói nhân có hay không thì tùy theo đó mà quả có hay không; nếu pháp này quyết định là nhân thì pháp kia chắc chắn là quả. Nay chủ trương của chúng tôi cũng thế. Đối với pháp câu hữu phải đều có, hoặc đều không mới thành lý nhân quả.

"Nhân quả câu khởi" cho đến "làm nhân quả lẫn nhau" là Kinh bộ hỏi: Đồng thời nhân quả, về lý như vậy cũng có thể chấp nhận nhưng còn làm nhân quả lẫn nhau thì sao?

"Tức do trước nói, ở đây cũng không trái" là Hữu bộ đáp: Vì trước đây có nói "một có tất cả có một vô tất cả vô" nên chủ trương làm nhân quả lẫn nhau cũng không có gì sai.

Nếu thế như trước" cho đến "giữ gìn cho trụ" là Kinh bộ hỏi: Nếu vậy tức các sắc sở tạo, thanh, hương, vị, xúc sẽ tùy theo các sự thích ứng mà không thể lìa nhau giống như đã nói ở trên. Và nếu sắc sở tạo và bốn đại chủng không lìa nhau thí các tâm tùy tướng v.v... cùng với các pháp như tâm v.v... cũng không lìa nhau vì cùng có hoặc cùng không phải làm nhân cho nhau. Nếu nói cũng như ba cây nương trụ lẫn nhau trụ xoay vần mới có năng lực cho nên các pháp đồng thời câu hữu, cũng xoay vần đối nhau như thế, nhờ đó ý nghĩa nhân quả mới được lập thành để có nhân câu hữu thì sắc sở tạo v.v... tuy cũng đồng thời đối nhau nhưng vô lực nên không phải nhân câu hữu. Là Kinh bộ nhắc lại, chống chế rồi bác bỏ rằng: Hãy nên suy nghĩ thế này. Ba cây nói trên là do năng lực câu khởi nương nhau mới trụ được như các ông từng chủ trương, hay phải nhờ các nhân duyên như nhân công từ trước nhóm lại mới trụ được như chúng tôi đã trình bày? Kinh bộ ý nói ba cây trụ được là nhờ nhân duyên năng lực ở niệm trước chứ chẳng phải do đồng thời tức ám

chỉ trước nhân sau quả. Lại trong đó đâu phải chỉ có ba cây nương nhau đứng vững được mà còn phải nhờ dây buộc nối kết, đất đai giữ gìn mới có thể đứng yên được. Vì sao chỉ nói ba cây nương nhau. Ngoại đạo ở Ấn-độ thường đóng ba cây cọc thành hàng, dùng dây buộc chặc để làm chỗ để các vật tùy thân nên nay lấy hình bóng ba cây để làm thí dụ.

"Đây cũng có dư" cho đến "nhân nghĩa đắc thành" Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ chống chế rằng: Khi pháp câu hữu sinh không phải chỉ có năng lực đồng thời lẫn nhau để thành nhân câu hữu mà còn có các nhân đồng loại v.v... khác; nhờ thế ý nghĩa của nhân câu hữu mới được lập thành. Giống như ba cây nói trên không phải chỉ có năng lực nương tựa mà còn có dây, đất mới đứng vững được.

13. Nói về nhân đồng loại:

"Đã nói như thế" cho đến "văn tư sở thành v.v... dưới đây là thứ ba, nói về nhân đồng loại.

"Luận chép" cho đến "đều không phải nhân" là giải thích câu tụng đầu: Về nhân duyên năm uẩn thiện nhiễm xoay vần làm nhân không có thuyết khác năm uẩn vô ký lại có bốn thuyết khác nhau:

1) Xoay vần làm nhân vì có tánh loại bình đẳng;

2) Năm uẩn là quả của sắc, tức sắc làm nhân của năm uẩn; bốn uẩn chẳng phải nhân của sắc, nói lên bốn uẩn chẳng sinh sắc. Chủ trương này ý nói bốn uẩn mạnh mẽ nên không phải nhân của sắc, sắc uẩn yếu kém nên phải làm nhân cho bốn uẩn.

3) Năm uẩn là quả của bốn uẩn, nói lên bốn uẩn là nhân của năm uẩn; sắc không phải là nhân của bốn uẩn, tức sắc không sinh tứ. Chủ trương này ý nói bốn uẩn thế lực mạnh mẽ nên có thể làm nhân cho sắc; sắc uẩn thế lực yếu kém nên không thể làm nhân cho bốn uẩn.

4) Sắc và bốn uẩn không làm nhân cho nhau, vì đều là vô ký thuộc loại yếu kém. Các luận đều nói về bốn thuyết này nhưng không có lời bình.

Nay giải thích dựa trên thuyết sau làm nghĩa đúng vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt chép:

Hỏi: Đại chủng và ý xứ có bao nhiêu duyên?

Đáp: duyên Sở duyên và duyên tăng thượng.

Hỏi: Ý xứ đối với đại chủng có bao nhiêu duyên?

Đáp: Nhân và tăng thượng. Nhân là một nhân gọi là nhân dị thục; Tăng thượng giống như đã nói ở trên".

Giải thích: Bốn đại vô ký đã đối với ý xứ tức xoay vần đối nhau, nên không nói là có nhân đồng loại; do đó y theo mà biết rằng sắc uẩn

vô ký đối với bốn uẩn vô ký xoay vần đối nhau chẳng thể làm nhân đồng loại là hợp với Chánh Lý.

Hỏi: Nếu nói sắc uẩn vô ký đối với hành uẩn vô ký không phải là nhân đồng loại, vì sao luận Bà-sa quyển môt trăm ba mươi mốt chép: Đại chủng và pháp xứ có mấy duyên?

Đáp: Nhân duyên, duyên sở duyên và duyên tăng thượng. Nhân là bảy nhân, gồm sinh v.v... đồng loại, câu hữu và sở duyên, tức là duyên sở duyên và duyên tăng thượng cho các pháp tương ưng với thân thức và các pháp tương ưng với ý thức, như đã nói ở trên. Y theo luận này, đại chủng đối với bốn tướng của pháp xứ làm nhân câu hữu. Nói nhân đồng loại tức chỉ cho sự đối nhau cùng thời làm nhân câu hữu; khác thời đối nhau cũng làm nhân đồng loại. Vì thế bốn đại đối bốn tướng trong pháp xứ có thể làm nhân đồng loại. Bốn đại là sắc uẩn, bốn tướng là hành uẩn; như vậy sắc uẩn vô ký đối vọng với hành uẩn vô ký có thể làm nhân đồng loại, vì sao lại nói sắc uẩn vô ký đối vọng bốn uẩn vô ký, chẳng thể làm nhân đồng loại là Chánh Lý?

Giải thích: Luận này nói sắc uẩn vô ký đối với bốn uẩn vô ký xoay vần đối nhau chẳng phải nhân đồng loại là nói theo tâm tâm sở chứ chẳng phải dựa vào bốn tướng vì sắc uẩn đối với bốn tướng trong hành uẩn xoay vần đối nhau chắc chắn làm nhân đồng loại là điều không còn nghi ngờ gì nữa. Lại giải thích: nói theo phần nhiều. Tuy sắc uẩn vô ký đối vọng bốn tướng trong hành uẩn vô ký có thể làm nhân đồng loại nhưng nếu đối vọng ba uẩn vô ký thọ, tưởng, thức và trong hành uẩn ngoại trừ bốn tướng thì chẳng phải nhân đồng loại vì nói theo phần nhiều. Nói sắc uẩn vô ký đối với bốn uẩn vô ký chẳng phải nhân đồng loại trong đây đều đối với tác pháp bốn uẩn.

14. Nói về mười vị:

"Lại, trong một thân" cho đến "nhân tăng thượng v.v... Mười vị tức là trong thai có năm:

1) Là yết-thích-lam.

2) A-bộ-đàm.

3) Bế-thi.

4) Yết-nam.

5) Bát-la-xà-khư ngoài thai có năm pháp là: anh hài, đồng tử, thiếu niên, thạnh niên, già niên.

Đối với mười vị ở thân hiện tại khi đã đắc vị sau thì trừ đi vị trước; nếu đối với các thân vị lai thì mỗi thân đều là nhân cho mười vị. Trong luận Bà-sa quyển mười tám có rất nhiều luận sư giải thích mười vị nhân

đồng loại tuy nhiên không thể nói rộng. Luận này cho rằng một sư nói không đúng nghĩa, vì thế các nhà phê bình của Bà-sa phê bình rằng: Nên nói: “Mười vị của thân khác mỗi đều cùng mười vị của các thân khác và mười vị của thân này làm nhân đồng loại; mười vị của thân này đều làm nhân đồng loại với mười vị của thân này và mười vị của các thân khác. Pháp đã sinh thuộc hậu vị cũng cùng làm nhân câu hữu cho pháp bất sinh thuộc vị trước. Lại giải thích: Luận này cũng đồng với lời bình của Bà-sa. Luận này y theo hiện khởi để nói mười vị của thân hiện tại vì thế hậu vị không phải là nhân của vị trước. Đối với mười đồng loại vị của các thân vị lai thì mỗi vị cũng làm nhân cho mười vị. Theo các nhà phê bình của luận Bà-sa quyển thì mười vị của thân hiện tại y theo hiện khởi và bất hiện khởi để trình bày vì thế mười vị của thân này đối với mười vị của thân này cũng làm nhân đồng loại v.v... Nên biết mười vị chỉ đối với đồng địa, đồng thú mà nói, vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt chép:

Hỏi: Đồng địa và đồng thú có nơi chốn khác nhau, khi xoay vần đối nhau có làm nhân cho nhau hay không?

Đáp: Có thuyết cho là không làm nhân cho nhau thì không đúng lý, vì lẽ ra đại chủng cũng thuộc về sát-na, tức tất cả đại chủng thuộc năm tịnh cư qua sự luân hồi sinh tử từ vô thỉ đến nay vẫn chưa hề khởi”.

Hỏi: Theo luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt thì ở đồng địa và đồng thú, mắt trái và mắt phái làm nhân đồng loại; mắt phải và nuôi lớn, dị thục v.v... mỗi tự loại đối nhau làm nhân đồng loại. Luận Câu-xá cũng như các luận khác nói rằng yết-thích-lam v.v... mỗi vị đều có công năng làm nhân đồng loại cho mười vị. Tức là cũng làm nhân cho các pháp phi tương tợ. Lại như yết-thích-lam chỉ có thân căn và đại chủng thì làm sao có thể cùng với bốn căn như nhãn căn v.v... thuộc sáu xứ làm nhân đồng loại?

Giải thích: Nói mỗi vị đều cùng mười vị làm nhân đồng loại là y theo tướng chung, chứ không có ý cho rằng mỗi vị đều làm nhân cho tất cả. Cũng như bốn căn như nhãn v.v... thuộc sáu xứ có thể lấy nhãn v.v... trước, làm nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu nhãn v.v... cùng đồng đường tự loại làm nhân thì lẽ ra năm đường thiện, ác v.v... cũng trở lại làm nhân cho đường này? Giải thích: Thiện, ác có năng lực mạnh có thể làm nhân cho đồng địa khác đường. Y theo đây có thể loại suy trường hợp tự loại đối với tự loại của lúa mạch, lúa gạo v.v... Thí dụ sư không thừa nhận sắc pháp là nhân

đồng loại cho sắc pháp. Điều này trái với luận này. Vì thế luận này nói: Đại chủng thuộc quá khứ làm nhân, tăng thượng v.v... cho đại chủng vị lai. Nhân là nhân duyên, tức nhân đồng loại mà chẳng phải các nhân khác. Tăng thượng là duyên tăng thượng. Vì thế biết rằng sắc làm nhân đồng loại cho sắc pháp.

"Vì các tương tợ" cho đến "là nhân đồng loại" là hỏi.

Không đúng là đáp.

Vì sao là gạn hỏi.

15. Giải thích Tự bộ địa:

"Tự bộ tự địa" cho đến "đều vô nhân nghĩa" là giải thích về tự bộ địa: Bộ là năm bộ; địa là chín địa. Năm bộ làm nhân cho chín địa thì có bốn mươi lăm loại khác nhau làm nhân. Vì thế luận Bà-sa quyển mười bảy bình rằng: Phiền não do đồng địa khác xứ sinh khởi thì xoay vần trói buộc nhau, tùy theo chủng loại xoay vần làm nhân đồng loại; tuy nhiên lại dứt trừ trường hợp dị bộ năm bộ vì phạm vi tùy miên hệ phược có khác nhau.

Lại, ở đây chẳng phải tất cả nghĩa là không phải tất cả bộ tự địa đều làm nhân cho tất cả.

Vì sao là hỏi.

Là sinh trước cho đến "là nhân đồng loại" là đáp, chánh là giải thích sinh trước, tức chỉ có các pháp sinh trước mới làm nhân đồng loại cho pháp tương tợ sinh sau này.

Làm sao biết như thế? Là gạn hỏi.

Do luận này nói cho đến đều nên nói rộng là phần dẫn luận làm chứng của luận này nói về sinh trước làm nhân cho sinh sau. Hỏi: tướng Sinh thuộc vị lai vì sao không thuộc sinh trước? Giải thích: Tuy đến tướng sinh chưa vượt quá vị lai nhưng y theo "Thế" để định trước sau vì thế không thuộc trước.

"Nhưng tức luận kia" cho đến "chẳng phải nhân: dưới đây là nói vị lai: Nếu vị lai không có nhân đồng loại thì sẽ có sáu câu hỏi:

1) Vô thời phi nhân.

2) Nhiễm ô khổ đế.

3) Nhân quả quyết định.

4) Xưa không nay có.

5) Phi tâm nhân pháp

6) Nhiễm ô nhãn thức.

Phần giải đáp vấn nạn gồm có:

1) Y theo văn luận để giải đáp bốn trường hợp hỏi đầu và

2) Giải đáp hai câu hỏi sau không chung qua văn luận.

Trong giải thích, trước là đáp câu hỏi về Vô thời phi nhân. câu hỏi này dựa theo luận Phát Trí: Nhân và nhân duyên trong bốn duyên. Vì Phát trí lần lượt dựa vào bốn duyên để lập thành hỏi đáp nên nay mới dẫn luận này. Câu hỏi có ý cho rằng nếu nói vị lai không có nhân đồng loại và quá khứ hiện tại mới có thì pháp này pháp kia sẽ thuộc hữu thời phi nhân vì sao lại nói là vô thời phi nhân.

"Y cứ này câu hữu" cho đến "không có lỗi" là luận chủ đáp: Nói "vô thời phi nhân" (không đúng thời thì chẳng phải nhân) là nói theo ba nhân câu hữu, tương ưng và dị thục, vì nói về quả thì phải chung cả ba đời. Cho nên luận Bà-sa giải thích: Có thuyết cho rằng luận kia nói theo nhân câu hữu vì nhân câu hữu có ở khắp các pháp hữu vi và tự có công năng cho nói quả chung cả ba đời; có thuyết lại cho rằng luận kia dựa vào hai nhân tương ưng và câu hữu để nói vì hai nhân này khắp cả ba tánh, và tự có công năng nói về quả chung cả ba đời; có thuyết lại cho rằng luận ấy dựa vào ba nhân tương ưng, câu hữu và dị thục để nói vì ba quả này tự có công năng chung cả ba đời có thuyết lại cho rằng luận ấy nói theo bốn nhân tương ưng, câu hữu, dị thục và năng tác vì bốn nhân này chung cả ba đời; có thuyết lại cho rằng luận kia nói theo năm nhân để vì trừ nhân năng tác ra, bốn nhân còn lại đối với tất cả các pháp đều không ngăn ngại; ở đây còn có thuyết cho rằng trừ nhân biến hành ra vì có thể dụng hẹp, tất cả đều có thể dựa vào sáu nhân để nói. Nhân gọi là sở y nên bao gồm cả sáu nhân. Như vậy theo luận Bà-sa gồm có bảy thuyết; luận này cho rằng thuyết thứ ba không phải nghĩa đúng; chỉ có thuyết thứ bảy mới là đúng; điều này tùy theo ý riêng của người soạn luận. Theo các nhà chủ trương nghĩa đúng của luận Bà-sa quyển thì trong nhân năng tác có nhân duyên, tức năm nhân như sinh v.v... Hỏi: Vị lai không có nhân đồng loại làm sao các nhà chủ trương nghĩa đúng của luận Bà-sa quyển có thể dựa vào sáu nhân để soạn luận? Giải thích: Vị lai tuy không, nhưng ý đúng của luận Bà-sa ý nói sau khi đã có thể làm nhân thì không có thời thì không có nhân; hoặc y theo giai đoạn chánh sinh để xác định là có công năng làm nhân vì thế ý nói không có thời nào là chẳng có nhân.

"Hữu là vị lai" cho đến "vô thời phi nhân" là giải đáp câu hỏi thứ hai đồng thời phê bình ba luận thuyết sau luận Bà-sa; hoặc phê bình các nhà nghĩa đúng chủ trương sáu nhân. Sư Luận Bà-sa cho rằng: Các pháp trong giai đoạn chánh sinh ở vị lai chắc chắn sẽ đến hiện tại nên chắc chắn làm nhân đồng loại tướng sinh của pháp trước, vì thế luận

Phát Trí dựa vào giai đoạn sau rốt của tướng sinh ở vị lai để ngầm trả lời rằng không có thời nào chẳng là nhân, tức nương ba đời để nói là vô thời phi nhân. Ý nói không thể có thời thứ tứ nên giai đoạn chánh sinh ở vị lai gọi là vị sau rốt; sinh tử vô cùng ở vị lai gọi là trước; nếu có trôi đến tướng sinh thì gọi là giai đoạn tối hậu ở vị lai, tức y theo thời gian pháp vận hành để nói trước sau; nếu y theo nhân quả thì pháp trước gọi là nhân, pháp sau gọi là quả.

16. Luận chủ bác bỏ lý:

"Kia đối với lời hỏi" cho đến "vị chí đã sinh" là luận chủ bác bỏ lý đối với câu hỏi thứ hai. Thuyết này không giải thích được vấn đề đang được bàn đến vì giai đoạn chánh sinh của pháp vị lai trước đó chẳng phải nhân đồng loại, mãi về sau khi đến được tướng sinh mới thành nhân; như vậy lại thành hữu thời phi nhân tại sao giải thích là vô thời phi nhân. Lại dẫn chứng luận Phát trí để hỏi: như nhân đồng loại với duyên đẳng vô gián phải cùng đến hiện tại mới thành, vì sao giải thích chưa đến đã sanh. Nếu đã nói vô thời phi nhân thì lẽ ra phải có tánh nhất quán, vì sao lại trước sau khác nhau như vậy.

"Nhưng kia lại giải thích" cho đến "cũng nên như thế" là giải đáp thứ hai: Về vấn đề hiện bóng có hai trường hợp. Cũng giống như trường hợp đẳng lưu duyên vô gián đã trả lời là chưa đến đã sinh thì đối với nhân duyên này lẽ ra cũng đáp là chưa đến đã sanh, nhân duyên như thế đáp là vô thời phi nhân và đối với đẳng lưu, vô gián duyên cũng có thể nói là vô thời phi duyên.

"Lời văn như thế" cho đến "giải thích trước là tốt". Luận chủ thừa nhận giải thích đầu: lời văn như vậy được công đức gì? chỉ nói lên thêm sự thiếu khéo léo trong phần trình bày của luận Phát trí cho nên biết rằng ba giải thích trước về nhân là giải thích lý. Vì vậy khi giải thích nhân thì gọi là vô thời phi nhân, về duyên thì gọi là vô thời phi nhân. Nếu luận chủ giải thích như trên thì không cùng nghĩa đúng với các nhà phê bình của luận Bà-sa quyển.

"Nếu thế vì sao" cho đến "tức pháp sở trừ": dưới đây là giải thích câu hỏi hai về khổ đế Nhiễm ô. Ở đây dẫn mục bốn của Túc Luận Phẩm Loại nói về các pháp được dứt trừ để nêu ra câu hỏi: Hữu chấp thân ở vị lai nếu đã thuộc về các pháp được loại trứ thì thuộc về câu cú, và đồng thời cũng từ hữu chấp thân quá khứ, hiện tại mà sinh khởi. Pháp có công năng sinh khởi hữu chấp thân thuộc vị lai nếu đã sinh hữu chấp thân vị lai thì biết rằng vị lai có nhân đồng loại vì hữu chấp thân đối với hữu chấp thân không phải là nhân tương ưng, câu hữu hoặc dị thục; nếu đã

nói có nhân thì biết rằng nhân này chắc chắn là nhân đồng loại.

"Văn kia lẽ ra nói" cho đến "do nghĩa nên biết là phi" là luận chủ chính giải thích: Ở mục ba của Túc Luận Phẩm Loại lẽ ra phải nói về sự dứt trừ hữu chấp thân tương ưng khổ đế thuộc vị lai, nhưng luận này lại không làm thế mà chỉ dứt trừ các pháp tương ưng thuộc chấp thân nên không có hai chữ và kia. Ngoại nạn ý muốn trừ hữu chấp thân nên trong phần văn thuộc mục ba lại thêm vào hai chữ ấy. Túc Luận Phẩm Loại nếu cũng có thêm hai chữ như thế thì về nghĩa sẽ biết rằng sai vì vị lai không có trước sau, huống chi lại thêm hữu chấp thân. Đã không thuộc các pháp được dứt trừ nên biết rằng vị lai không có nhân đồng loại. Phải biết rằng trong trường hợp của nhân câu hữu thì ngoại nhân trích mục bốn nói về các pháp được dứt trừ của Túc Luận Phẩm Loại để vặn hỏi, tức không đưa vào năm chữ "và pháp tương ưng kia". Trong nhân đồng loại thì lại dẫn chứng đoạn nói về các pháp được dứt trừ thuộc mục ba để hỏi, tức đã thêm vào hai chữ và kia. Phần trích dẫn trước sau khác nhau, đa số người đọc không hiểu cho nên phải suy xét kỹ.

17. Giải thích câu hỏi:

"Lại vì sao giải thích" cho đến "sở y sở duyên": dưới đây là giải đáp câu hỏi ba về Nhân quả quyết định, đây là nêu câu hỏi: Nếu đời vị lai không có nhân đồng loại và phải đợi đến giai đoạn đã sinh mới gọi là nhân đồng loại thì làm sao quyết định được? Đã nói "quyết định" thì biết rằng vị lai có nhân đồng loại.

"Nên biết văn kia" cho đến "sáu cảnh như sắc v.v..." đây là đáp câu hỏi: Nói nhân quyết định là y theo bốn nhân như nhân năng tác, v.v... chứ chẳng phải đồng loại, biến hành; nếu nói quả quyết định là y theo ba quả tăng thượng v.v... chẳng phải quả đẳng lưu.

"Nếu thế thì nhân đồng loại lẽ ra vốn vô mà hữu": dưới đây là giải thích câu hỏi thứ tư về xưa không mà nay có. Đây là nêu câu hỏi: luận Bà-sa chép: "Lẽ ra không có nhân mà có nhân, lẽ ra không có quả nhưng lại có quả" tức đã tự bác bỏ tông mình.

Vì chấp nhận nên không có lỗi cho đến "chẳng phải thể quả" đây là giải đáp câu hỏi: Thừa nhận nhân đồng loại, xưa không nay có nên chẳng có lỗi. Nhân đồng loại được lập thành là y theo tác dụng ở quá khứ và hiện tại, chứ không y theo thể. Thể tuy chẳng phải không có nhưng vì không có trước sau nên không lập. Do đến quá khứ, hiện tại có tác dụng hòa hợp gọi là nhân đồng loại có khả năng sinh ra quả đẳng lưu về sau. Loại quả đẳng lưu này là quả của vị trước chứ không phải quả của thể. Trước nay y theo các văn luận để giải đáp bốn trường

hợp hỏi đầu; dưới đây là giải đáp hai câu hỏi sau ngoài văn. Tức là hỏi về Phi tâm nhân pháp thứ năm và vấn nạn Nhiễm ô nhãn thức thứ sáu. Để giải đáp câu hỏi thứ năm, Bà-sa chép: lại nữa nếu không có thì Túc Luận Phẩm Loại làm sao giải thích. Như nói: vì sao không có tâm làm nhân của pháp?

Đáp: “tâm vô lậu đầu tiêng thuộc Bổ-đặc-già-la và các loài dị sinh khác đã nhập chánh tánh ly sinh”.

Hỏi: “Quyết định sẽ nhập chánh tánh lý sinh chính là tâm sơ vô lậu. Nhưng dị sinh kia có được tâm vô lậu ở vị lai cũng đều là pháp không do tâm làm nhân, vì sao chỉ nói tâm sơ vô lậu”.

Đáp: “Luận kia chỉ nói về pháp rốt ráo không do tâm làm nhân. Tuy chưa nhập chánh tánh ly sinh nhưng các tâm vô lậu đều không do tâm làm nhân; thật ra nếu nhập chánh tánh ly sinh thì chỉ có tâm sơ vô lậu là pháp không có tâm làm nhân; các tâm khác không có tâm nào lại không do tâm làm nhân”. Có thuyết khác cho rằng đoạn văn trên không nói về ý nghĩa của nhân đồng loại mà chỉ nói về trường hợp của dị sinh, tức pháp hữu bát Niết-bàn và pháp vô bát Niết-bàn. Văn tuy không nói về pháp vô bát Niết-bàn nhưng y theo ý nghĩa mạch văn vẫn biết rằng có. Có nghĩa là luận ấy nếu đã nói có các dị sinh chắc chắn sẽ nhập chánh tánh ly sinh thì biết rằng cũng có dị sinh chắc chắn không nhập chánh tánh ly sinh và trường hợp này gọi là vô pháp bát Niết-bàn. Tức pháp vô bát Niết-bàn gọi là Phật pháp không do tâm làm nhân. Giải thích: pháp Hữu bát Niết-bàn, có tâm sơ vô lậu là nhân chứng đắc Niết-bàn nên gọi là pháp do tâm làm nhân. Nếu không có pháp bát Niết-bàn, không có tâm sơ vô lậu thì không có nhân chứng đắc đối với Niết-bàn nên gọi là pháp không có tâm làm nhân, văn đọc rất dễ hiểu. Trước đây đã giải thích tâm nhân nhân là nhân duyên, tức chỉ cho nhân đồng loại không phải là bốn nhân kia. Để giải đáp câu hỏi thứ sáu về nhiễm ô nhãn thức, luận Bà-sa chép: Hơn nữa nếu không có thì Túc Luận Thức Thân thì làm sao giải thích. Như nói làm nhiễm ô nhãn thức trong quá khứ có tùy miên. Tùy miên đối với tâm này có công năng làm nhân mà không phải pháp tùy tăng, hoặc là pháp tùy tăng mà chẳng phải nhân, hoặc vừa là nhân vừa là pháp tùy tăng, hoặc không thể là nhân cũng cj phải là pháp tùy tăng. Có công năng làm nhân nhưng không phải là pháp tùy tăng có nghĩa là các tùy miên ở tại tâm này trước đây là nhân đồng loại và nhân biến hành; tức nếu tùy miên không duyên tâm thì có thể là duyên đã dứt và các tùy miên tương ưng của tâm này đã dứt. Có thể là pháp tùy tăng nhưng không thể là nhân nghĩa là các tùy miên ở

tại tâm này sau đó là nhân đồng loại và nhân biến hành tức tùy miên này duyên tâm chưa dứt. Có công năng làm nhân và cũng là pháp tùy tăng nghĩa là các tùy miên ở tại tâm này trước đây là nhân đồng loại và nhân biến hành tức các tùy miên duyên tâm chưa dứt và các tùy miên tương ưng của tâm cũng chưa dứt. Không thể làm nhân cũng không phải tùy tăng nghĩa là các tùy miên ở tại tâm này, sau đó là nhân đồng loại và nhân biến hành; tức nếu các tùy miên không duyên tâm thì có thể là duyên đã đoạn, cũng như các pháp được duyên khác, hoặc các tùy miên khác, hoặc là biến hành tùy miên không đồng giới như nhiễm ô nhãn thức ở quá khứ kia. Nhiễm ô nhãn thức ở vị lai cũng như thế. Hỏi: Đối với quá khứ thì lý bốn trường hợp đã nói rõ ràng nhưng đối với vị lai làm thế nào để lập thành bốn trường hợp. Nếu có trước sau sao lại vô nhân? Đáp: Đối với vị lai nên lập ba câu, tức trừ "Có thể là pháp tùy tăng nhưng không thể là nhân" vì vị lai không có trước sau. Thật ra khi nói: "vị lai cũng giống như quá khứ" là có ý riêng tức lúc chánh thức sinh thì phải nhập hiện tại và chắc chắn là nhân đồng loại hoặc nhân biến hành. Đối các pháp chưa khởi nên có thể gọi là trước; đối với sự sinh khởi này có thể gọi các pháp khác là sau. Có thuyết cho rằng vị lai cũng có thể có bốn trường hợp, không nói vị lai có tâm trước sau đồng như quá khứ. Có công năng làm nhân nhưng không phải pháp tùy tăng, nghĩa là tương ưng tùy miên đã dứt. Có thể là pháp tùy tăng nhưng không thể làm nhân, nghĩa là có đồng loại và biến hành tùy miên ở đời vị lai, duyên nhiễm ô nhãn thức ở đời vị lai mà chưa dứt. Có thể làm nhân và cũng là pháp tùy tăng, nghĩa là tương ưng tùy miên chưa dứt. Không thể làm nhân cũng không phải là pháp tùy tăng, nghĩa là có đồng loại biến hành tùy miên ở đời vị lai; nếu không duyên thì có thể là duyên đã dứt, hoặc như các pháp sở duyên khác, hoặc như các tùy miên khác, hoặc biến hành tùy miên không đồng giới. Giải thích: Nhân là nhân duyên, tùy theo sự thích ứng mà nhân này có thể là nhân tương ưng, nhân câu hữu, nhân đồng loại, hoặc nhân biến hành nhưng không phải là nhân dị thục. Nhiễm ô nhãn thức thuộc tu thì dứt. Pháp được tùy tăng, nghĩa là tùy miên này là tâm mà nhãn thức thuận theo và lớn lên. Trước giai đoạn tu thì dứt là nhân đồng loại; tất cả biến hành tùy miên thuộc khổ và tập đều là nhân biến hành. Tâm và tùy miên là nhân tương ưng và nhân câu hữu. Cả hai đều có công năng làm nhân. Trong đó tâm trước không có duyên nhưng nếu duyên thì cũng đã dứt và tùy miên tương ưng của tâm này cũng đã đoạn cho nên không phải là pháp tùy tăng và thuộc về câu thứ nhất. Nếu tâm trước có duyên, và

tương ưng không dứt thì có tùy tăng và thuộc câu thứ ba. Ngoài ra các tùy miên khác đều không phải là nhân, trong đó tâm sau có duyên tùy miên đồng loại và biến hành và chưa dứt tức tùy tăng và thuộc câu thứ hai. Nếu tâm sau không có duyên miên đồng loại và biến hành và đã dứt thì ở đây đã bao gồm tất cả nhân đồng loại và nhân biến hành. "Như các pháp được duyên khác" là nhằm chỉ cho các tùy miên thuộc diệt đạo thì dứt mà không có ở khổ tập. "Như các tùy miên khác" là chỉ cho tất cả tùy miên thuộc các địa khác. "Như các tùy miên biến hành không đồng giới" là chỉ cho các duyên tùy miên thuộc tự địa. Các pháp trên đều thuộc câu bốn. Các phần khác đọc rất dễ hiểu.

18. Nói về nhân đồng loại:

"Nếu nhân đồng loại" cho đến "sẽ có lỗi gì" dưới đây nói về vị lai nếu có nhân đồng loại thì sẽ có hai câu hỏi:

1) Luận này không nói.

2) Làm nhân quả lẫn nhau.

Dưới đây là giải thích câu hỏi thứ nhất: luận này không nói trước nói về câu hỏi: Nếu nói đời vị lai có nhân đồng loại giống như nhân dị thục thì có lỗi gì không?

"Vị lai nếu có luận này nên nói" là đáp: Nếu vị lai có thì lẽ ra luận này đã nói. Luận này chỉ nói quá khứ làm nhân đồng loại cho hiện tại và vị lai; hiện tại làm nhân đồng loại cho vị lai nhưng không nói vị lai làm nhân đồng loại cho nên biết rằng vị lai không có nhân đồng loại. Đây làlỗi luận này không nói.

"Luận này chỉ nói" cho đến không có lỗi là giải thích luận này: luận này chỉ nói về công năng chấp quả và làm nhân đồng loại cho quả; nói ở quá khứ và hiện tại, chứ không nói vị lai không có công năng chấp quả và làm nhân đồng loại cho quả vì thế không có lỗi.

19. Luận chủ bác bỏ:

"Không có nghĩa như thế" cho đến "không nhân đồng loại" là luận chủ bác bỏ: luận này không có ý nói như vậy vì nhân đồng loại dẫn quả đẳng lưu; nếu vị lai có nhân đồng loại thì không đúng vì vị lai không có trước sau. Làm sao nhân đồng loại vị lai có thể dẫn quả đẳng lưu; vị lai vốn đã không có quả đẳng lưu thì không nên nói rằng các pháp đã sinh thuộc quá khứ và hiện tại là quả đẳng lưu sinh ở vị lai. Không nên cho rằng vì chánh sinh nên lược qua không nói, hoặc nói theo phần nhiều hoặc nêu sau để bày trước. Lại giải thích: Các pháp đã sinh ở quá khứ và hiện tại không thể là các sinh pháp đẳng lưu ở vị lai; chánh sinh và vị sinh đều thuộc về sinh. Như pháp quá khứ không có quả hiện tại; không

nên sai lầm cho rằng có quả trước và nhân sau. Vì thế vị lai không có nhân đồng loại.

"Nếu thế thì nhân dị thục" cho đến không có trước sau". Dưới đây là giải đáp câu hỏi thứ hai về làm nhân quả lẫn nhau, sẽ nói về câu hỏi: Nếu vậy lẽ ra vị lai cũng chẳng có nhân dị thục; không nên cho rằng nhân dị thục thuộc trước hoặc là câu sinh vì ở đời vị lai không có trước sau.

"Không có lỗi như thế" cho đến "vị lai chẳng phải không: làluận chủ, đáp, chính là chỉ ra lỗi về vấn đề làm nhân quả lẫn nhau. Không mắc phải sai lầm nói trên vì đời vị lai tuy không có trước sau nhưng nhân dị thục và quả dị thục không giống nhau nên vị lai vẫn có. Nghĩa là nhân đồng loại và quả đẳng lưu tương tợ nên vị lai không có. Ở vị lai nếu không có trước sau thì nên làm nhân lẫn nhau; nếu đã như vậy thì cũng có thể làm nhân quả lẫn nhau; nếu làm quả lẫn nhau thì trái lý, vì nhân đồng loại dẫn hậu quả chứ chẳng phải nhân dị thục và nhân dị thục không có đồng tánh tương tợ với quả dị thục. Vị lai tuy lìa trước sau nhưng không mắc lỗi làm nhân quả lẫn nhau. Cho nên đối với nhân đồng loại tức y theo tác dụng ở hiện tại để kiến lập trước sau; vị lai chẳng thật có, nếu y theo thể tướng để kiến lập nhân dị thục thì vị lai chẳng phải là không có. luận Bà-sa chép:

Hỏi: Nếu đời vị lai có nhân đồng loại thì phạm lỗi hai tâm làm nhân lẫn nhau?

Đáp: như bốn hành tướng, mỗi hành tướng đều có hệ thuộc riêng, các pháp khác cũng vậy nên không mắc lỗi này. Nghĩa là hành tướng vô thường thuộc vị lai lấy sự sinh khởi không gián đoạn của bốn hành tướng làm hệ thuộc; vô thường hành tướng là nhân của các pháp này; các pháp này không thể là nhân mà chỉ là hệ thuộc của hành tướng vô thường. Hành tướng Vô thường khi khởi thì trước tiên; các hành tướng khác như khổ, không, vô ngã cũng vậy, các pháp hữu vi còn lại so sánh với đây nên biết. Vì thế hai tâm không làm nhân quả lẫn nhau. Nếu nói như vậy thì có khi nương vào tĩnh lự thứ tư, chứng đắc quả A-la-hán, thường tu các pháp vô lậu thuộc chín địa ở vị lai, tức các pháp vô lậu đang được tu tập đều hệ thuộc tâm này; về sau khi nương Thánh đạo thuộc các địa khác lại không thể tu tập các pháp vô lậu thuộc vị lai, vì không có các hệ thuộc Thánh đạo ở địa khác đối với tâm này mà lẽ ra ngay ở quá khứ, hiện tại cũng không phải là nhân đồng loại; như vậy thật quá trái lý, ở đây muốn nói gốc lành sinh khởi trước đó làm nhân đồng loại cho gốc lành ở sau v.v... cho đến nói rộng, không có lỗi này.

Vì lẽ đó đời vị lai không có nhân đồng loại là khéo đúng với lý.

20. Nói về các đạo làm nhân:

a) Hỏi đáp:

“Nói nhân đồng loại” cho đến “chắc chắn nương thuyết nào”: dưới đây là nói các đạo xoay vần chín địa làm nhân. Để cho thấy sự khác biệt với phần trên nên dựa vào đó để nêu ra câu hỏi.

“Định nương hữu lậu” cho đến “do đồng loại” là đáp. Trước đã có nói định thuộc tự địa dựa nương vào hữu lậu; nếu là đạo vô lậu thì chín địa xoay vần đối nhau làm nhân. Cõi Dục không có định, Hữu đảnh lại yếu kém nên đều không thể phát khởi Thánh đạo vô lậu, vì thế chỉ có nương vào Cửu địa.

Hỏi: Nếu chín địa Thánh đạo xoay vần làm nhân, vì sao Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: Nương tự thượng thì có, nương địa dưới thì không. Luận đã nói trong Cửu địa mỗi địa đều có công năng tu tập chín địa Thánh đạo tùy theo sự thích ứng mà làm nhân đồng loại cho sự tu tập ở tự địa cũng như thượng địa; vì thế mới nói rằng nương tự và thượng địa có sự tu tập, không làm nhân đồng loại cho sự tu tập thuộc địa dưới nên nói là nương địa dưới thì không; cũng như trường hợp Cửu địa Thánh đạo được tu tập ở giai đoạn định vị chí làm nhân đồng loại cho tám mươi mốt thứ Thánh đạo được tu tập ở Cửu địa, như thế cho đến tu tập chín địa Thánh đạo thuộc Vô sở hữu xứ chỉ làm nhân đồng loại cho sự tu tập chín thứ Thánh đạo thuộc vô sở hữu xứ. Theo Luận Chánh Lý quyển thì tu tập thuộc thượng địa không làm nhân đồng loại cho tu tập thuộc địa dưới; như vậy làm sao có thể nói chín địa Thánh đạo xoay vần làm nhân.

b) Nói về làm nhân cho nhau:

Giải thích: Nói chín địa Thánh đạo xoay vần làm nhân cho nhau, dựa vào một địa có thể tu Thánh đạo thuộc chín địa, do tu tập ở cùng một địa và nhờ thế mới có thể xoay vần đối nhau để làm nhân đồng loại chứ không y theo sự xoay vần của Thánh đạo được tu tập ở chín địa để nói là đều được làm nhân. Nói chín địa là nói chưa tận lý; nếu nói tận lý thì chẳng lẽ được nương thượng địa lợi đạo có thể làm nhân cho độn đạo thuộc địa dưới hay sao? Theo ý của Sư Chánh lý, tuy đều đồng tánh và đồng phẩm nhưng nương thượng địa thì mạnh mẽ mà nương địa dưới thì suy kém, vì thế nương thượng địa không thể làm nhân cho địa dưới mà chỉ làm nhân cho tự địa và thượng địa. Nếu theo giải thích của luận sư Đức Quang thì mỗi địa trong chín địa đều có thể tu tập Thánh đạo chín địa, chín nhân chín thành tám mươi mốt loại Thánh đạo xoay vần đối

nhau để làm nhân cho nhau. Giải thích này cũng y theo tánh chất đồng tánh đồng phẩm tu tập chín địa nên nói là xoay vần làm nhân.

Hỏi: Như tha tâm trí nương địa dưới để khởi thì không biết được tâm tthượng địa, làm thế nào chín địa có thể xoay vần làm nhân?

Giải thích: Duyên cảnh và nhân có nghĩa khác nhau nên không thể dựa vào đó để lập câu hỏi. Hai cách giải thích trên đây tuy khác nhau nhưng đối với luận này thì không trái. Lại giải thích. Chánh lý lại y theo một tướng thứ lớp tiến tu thắng pháp ở các địa nên nói là thượng địa không làm nhân cho địa dưới, thật ra nói như thế thì cũng đồng với luận sư Đức Quang.

"Nhưng chỉ được cùng" cho đến "cánh vô thắng cố" là phân biệt khác nhau, mà giải thích hai tánh chất bằng và hơn để làm quả v.v... Làm nhân cho các pháp thuộc bằng và hơn chứ không phải cho các pháp yếu kém do gia hạnh sinh, là chỉ ra pháp nên biết.

"Lại các đã sinh" cho đến "là nhân đồng loại là dựa vào ba đạo để nói bằng và hơn làm nhân, thấy đạo làm ba nhân; tu đạo là hai nhân và đạo vô học là một nhân. Theo y luận Chánh lý thì ba đạo xoay vần là nhân, như độn tu đạo thuộc ở đời trước cũng làm nhân đồng loại cho lợi thấy đạo bất sinh thuộc vị lai; độn vô học đạo thuộc sinh trước cũng làm nhân đồng loại cho lợi thấy đạo và lợi tu đạo bất sinh thuộc vị lai; hoặc chuyển căn từ đạo vô học lui về giai đoạn hữu học cũng làm nhân cho lợi tu đạo đã khởi. Nói làm nhân đồng loại cho ba, hai, một là y theo thứ lớp hiện khởi.

Hỏi: Luận này có đồng với luận Chánh lý hay không?

Giải thích: Đồng. Lại giải thích: ý mỗi luận khác nhau. Luận nói thấy đạo làm nhân cho ba, tu đạo làm nhân cho hai, và đạo vô học làm nhân cho một cũng đủ thấy rằng đạo sau chẳng phải nhân của đạo trước. Vì nếu có thể làm nhân cho đạo trước, thì tại sao không nói.

"Lại trong đây" cho đến "là nhân đồng loại". Lại y theo độn, lợi, bằng, hơn để nói về nhân, lời văn rất dễ hiểu. Nếu theo Chánh lý thì tín giải làm nhân cho năm, thời giải thoát làm nhân cho bốn; điều này y cứ theo trên rất dễ hiểu. Luận này có khi giống nhưng cũng có khi khác, cũng phải y các giải thích trên đây để biết.

"Các địa đạo thượng" cho đến "hoặc bằng hoặc hơn" là hỏi: Nếu đạo ở thượng địa làm nhân cho đạo ở địa dưới thì hơn làm nhân cho kém, làm sao có thể nói hoặc bằng hoặc hơn?

"Do nhân lớn lên' đến "là nhân vị lai" là đáp; Do nhân từ từ lớn lên và do các căn lợi hoặc độn để nói là Đẳng, thắng làm nhân chứ

chẳng do địa có thượng hạ làm cho đạo trở nên hơn kém; tức chín phẩm của phẩm hạ v.v... thuộc ba đạo là thấy đạo v.v... làm nhân chuyển biến lớn lên đối với giai đoạn hậu hậu vị. Ở đây chỉ giải thích do nhân lớn lên; về độn, lợi làm nhân đã được giải thích đầy đủ ở trên nên không giải thích riêng. Về vấn đề do căn thì chỉ giải thích vặn hỏi. Tu đạo và đạo vô học có thời gian lâu dài và tánh chất hiển bày nên không cần giải thích; riêng, về thấy đạo vì thời gian nhanh và tánh chất lại ẩn nên cần giải thích riêng. Ở giai đoạn thấy đạo tuy trong một nối tiếp, không thể có hai đạo tùy tín tùy pháp câu khởi nhưng đã sinh tùy tín hành thì có thể làm nhân cho tùy pháp ở vị lai.

"Là chỉ có Thánh đạo" cho đến "là nhân đồng loại": dưới đây là giải thích hai câu tụng sau. Đây là nêu câu hỏi.

Không đúng là đáp.

Vì sao là gạn hỏi.

"Pháp thế gian còn lại" cho đến "là nhân chẳng yếu kém" là giải thích chung.

"Gia hạnh sinh pháp, thể ấy thế nào" là câu hỏi về thể.

"Là do nghe mà thành" cho đến "trừ yếu kém ở trước" chính là nêu tụng để giải thích; nói về công đức do gia hạnh thành tựu làm nhân cho bằng, hơn, tức công đức do văn thành tựu. Ở đây nói "thành tựu" tức chung cho cả tương ưng, câu hữu v.v... Nếu nói tuệ được thành tựu do văn thì chỉ kể đến tuệ; về tư và tu là y theo giải thích sẽ biết. Cõi Vô sắc không có văn và tư; nếu có thì cũng yếu kém nên không thể làm nhân; văn còn lại đọc rất dễ hiểu.

"Sinh đắc pháp thiện" cho đến "nhiễm ô cũng thế: dưới đây là nói về sanh đắc v.v... Sinh đắc thiện làm nhân đồng loại cho Gia hạnh thiện; gia hạnh thiện không thể làm nhân cho sinh đắc thiện vì yếu kém. Sinh đắc thiện có chín phẩm đối nhau xoay vần làm nhân nên Luận Chánh Lý giải thích rằng "sau mỗi pháp thì đều hiện tiền". Có luận sư khác cho rằng chắc chắn trong một tâm được tất cả vì có chín phẩm nhiễm ô xoay vần làm nhân. Nói như vậy là vì y theo sinh đắc.

"Vô phú vô ký" cho đến "mà không được gì" là nói về vô ký: Dị thục sinh khi khởi vận hành yếu kém; uy nghi lộ do tác ý khởi, lực dụng mạnh mẽ hơn dị thục ở trước; công xảo xứ do tưởng mạnh sinh nên lực dụng mạnh hơn cả uy nghi; "hóa tâm" là quả chung, năng lực rất mạnh mẽ; "câu phẩm" tức các pháp tương ưng, câu hữu v.v... Hóa tâm bốn định quả ở cõi dục làm nhân cho thắng pháp.

21. Hỏi đáp phân biệt:

"Nghĩa như thế" cho đến "nhân của pháp vô lậu": dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Đây là hỏi.

"Hữu là đã sinh" cho đến "đối với tất cả yếu kém" là đáp, có chỗ cho rằng Khổ pháp trí đã sinh thuộc quá khứ và hiện tại không làm nhân cho khổ pháp nhẫn chưa sinh ở vị lai; khi tất cả các thắng pháp đã sinh không làm nhân cho các pháp yếu kém chưa sinh.

"Lại có một thân" cho đến "chẳng phải nhân hậu sinh" là câu hỏi thứ hai: Có khi nào các pháp vô lậu đã được trước đó của một thân không làm nhân cho các pháp đã sinh sau đó hay không?

"Hữu là vị lai" cho đến "vị lai là vô" là đáp: Có; tức khổ pháp nhẫn phẩm chắc chắn sẽ đắc ở vị lai không làm nhân cho khổ pháp trí đã sinh thuộc quá khứ và hiện tại, vì quả không thể có trước nhân; hơn nữa vị lai không có nhân đồng loại.

"Lại có khi đời trước" cho đến "nhân của pháp vô lậu" là câu hỏi thứ ba: Có các pháp vô lậu đã sinh trước đó làm nhân cho các pháp vô lậu đã khởi sau đó hay không?

"Hữu là sinh trước" cho đến vì kia yếu kém là đáp: Có; tức các pháp vô lậu mạnh mẽ, ở đời trước không làm nhân cho các pháp vô lậu yếu kém khởi lên sau đó. Như các quả lui sụt thuộc vô học v.v... ở trên không làm nhân cho các quả hiện tiền thuộc bất hoàn v.v... ở dưới; sự chứng đắc khổ pháp trí đã sinh trước đó không làm nhân đồng loại cho sự chứng đắc khổ pháp nhẫn sẽ sinh về sau vì các pháp này yếu kém. Trước đã nói tất cả các pháp mạnh mẽ đã sinh đối với các pháp yếu kém đã sinh không thể làm nhân; vì thế có trước sau khác nhau.

22. Nói về nhân tương ưng:

"Đã nói như thế" cho đến "tâm, tâm sở đồng nương": dưới đây là thứ tư, nói về nhân Tương ưng.

"Luận chép" cho đến "nhân tương ưng" đây là nêu chung vể thể. "Nếu vậy sở duyên" cho đến "là nhân tương ưng" là hỏi: Nếu tâm, tâm sở là nhân tương ưng thì sở duyên và hành tướng vốn khác nhau, lẽ ra cũng có thể làm nhân tương ưng lẫn nhau?

"Không như thế thì sở duyên" cho đến "là nhân tương ưng" là đáp: Không thể được vì sở duyên và hành tướng phải giống nhau.

"Nếu thế thì khác thời" cho đến "là nhân tương ưng" là vặn hỏi: Nếu vậy tuy thời gian trước sau khác nhau nhưng có sở duyên và hành tướng giống nhau thì có thể gọi là nhân tương ưng?

"Không như thế thì cần phải cho đến "là tương ưng" là giải thích: phải có ba điều kiện mới gọi là tương ưng.

"Nếu thế thì thân khác" cho đến những việc đầu tháng: là hỏi: Tuy khác thân nhưng có ba thứ tâm v.v... giống nhau, lẽ ra cũng có thể gọi là tương ưng.

"Là dùng lời lực" cho đến "nên biết cũng thế" là giải thích: Tuy có sở duyên, hành tướng và thời gian giống nhau nhưng cần phải có chung chỗ tựa mới gọi là tương ưng. Phần giải thích về đồng sở y lời văn rất dễ hiểu. Nên biết rằng năm thức tuy cũng dựa vào ý nhưng lại y theo sở y khác nhau; ý thức thì không có sở y nào khác ngoài ý; ở đây tuy chỉ trình bày chung về năm thức nhưng điều này cũng chỉ cho các thọ v.v... tương ưng khác.

"Thể của nhân tương ưng" cho đến "nghĩa đâu có sai biệt" là hỏi về sự khác nhau giữa hai nhân. Nhân tương ưng hẹp, chỉ có tâm và tâm sở; nhân câu hữu lại rộng, chung cho tất cả các pháp hữu vi. Cho nên, nếu là nhân tương ưng thì chắc chắn cũng là nhân câu hữu nhưng nếu là nhân câu hữu thì chẳng phải nhân tương ưng, ngoại trừ đối với tâm tâm sở còn lại là pháp hữu vi. Ở đây dựa vào hẹp để hỏi về rộng; nếu thể của nhân tương ưng tức là nhân câu hữu thì nghĩa của hai nhân này khác nhau thế nào?

"Do nghĩa làm quả lẫn nhau" cho đến "làm nghĩa nhân lẫn nhau". Do ý nghĩa làm quả nhau nên lập thành nhân câu hữu; giống như sự nương nhau của những người đi buôn nơi xa, cùng đi chung đường hiểm nên phải dựa vào nhau; có đủ năm thứ bình đẳng là y, duyên, hành, thời và sự; nên dựa vào nghĩa tương ưng để lập nhân tương ưng; tức như những người đi buôn cùng nương vào nhau trong cùng một lúc, cùng chung thọ dụng đồ ăn uống, y phục v.v... cùng làm các việc đi đứng nghỉ ngơi; đối với việc cùng nhau đi trên con đường hiểm trước đây thì khá thân thiết nên lập làm thí dụ cho sự tương ưng. Trong đó nếu thiếu một loại, tức sở y, sở duyên, hành tướng, thời hoặc sự thì đều không tương ưng. Lại giải thích: Trong pháp Tâm và tâm sở tùy theo sự thích ứng nếu thiếu một trong năm loại trên đây đều không tương ưng. Vì thế dựa vào ý nghĩa cực thành của việc làm nhân lẫn nhau là nhân tương ưng.

23. Nói về nhân biến hành:

"Đã nói như thế" cho đến "là đồng địa nhiễm nhân": dưới đây là thứ năm, nói về nhân Biến hành.

"Luận chép" cho đến "nên phân biệt rộng". Nhân Biến hành là chỉ cho các pháp biến hành đã khởi ở quá khứ và hiện tại trong thời gian trước đây - tức là mười một pháp biến hành tùy miên tương ưng và câu hữu - làm nhân biến hành cho các pháp nhiễm ô đồng địa về sau. Đắc

chẳng phải là nhân biến hành vì dù là trước hay sau đều có tánh xa lìa, chẳng phải một quả. Về các pháp biến hành sẽ giải thích ở dưới.

"Ở đây cùng pháp nhiễm" cho đến "cũng sinh trưởng" đây là nói ngoài nhân đồng loại ra có lập riêng nhân biến hành. Nếu nhân đồng loại không làm nhân cho các pháp nhiễm ô thì nhân biến hành lại có thể làm nhân chung cho tất cả các pháp nhiễm ô thế nên ngoài nhân đồng loại ra lại lập riêng nhân biến hành. Ở đây y theo tự bộ và tha bộ. Nhờ có thế lực của nhân biến hành này mà phiền não thuộc các bộ khác và các pháp như tương ưng, câu hữu v.v... của chúng cũng sinh trưởng. Vì thế Luận Chánh Lý chép: Nếu chỉ có sinh khởi ở tự bộ thì hai nhân đâu có gì khác nhau; nhưng không có trường hợp nhân biến hành chỉ sinh tự bộ, tức ngay khi các pháp biến hành hiện tiền thì có năng lực để có thể đắc quả thuộc năm bộ.

"Trong thân bậc Thánh" cho đến "là nhân biến hành" là hỏi: Các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của học nhân có lấy biến hành làm nhân hay không?

"Ca-thấp-di-la" cho đến "kiến thì dứt làm nhân" là đáp, gồm hai phần: Nêu tông chỉ và dẫn chứng. Đây là nêu tông chỉ.

24. Dẫn chứng:

a) Dẫn chứng một:

"Cho nên Túc luận Phẩm Loại" cho đến "sở cảm dị thục". Dưới đây là dẫn chứng, gồm ba đoạn trích từ Túc Luận Phẩm Loại. Đây là đoạn thứ nhất: Luận ấy đã nói rằng vì sao kiến thì dứt là nhân pháp? Tức tất cả các pháp nhiễm ô. Các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của bậc Thánh vốn thuộc nhiễm ô nên biết rõ rằng các pháp thuộc kiến thì dứt làm nhân cho tất cả các pháp nhiễm ô. Và quả dị thục do các pháp thuộc kiến thì dứt chiêu cảm cũng có kiến đoạn pháp làm nhân. Điều này đồng với các giải thích trước nay.

b) Dẫn chứng hai:

"Thế nào là vô ký" cho đến "và pháp bất thiện" là dẫn chứng thứ hai: Tất cả các pháp hữu vi vô ký và bất thiện đều lấy vô ký làm nhân. Các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của bậc Thánh nếu ở cõi trên thuộc về hữu vi vô ký nhiếp và có cõi trên vô ký làm nhân, nếu ở cõi dục thì thuộc về bất thiện và lấy hai kiến thân và biên vô ký thuộc kiến thì dứt làm nhân; cho nên biết rằng các pháp thuộc kiến thì dứt làm nhân cho tất cả các pháp nhiễm.

c) Dẫn chứng ba:

"Hoặc có khổ đế" cho đến "nhiễm ô khổ đế" là dẫn văn làm

chứng thứ ba: Các pháp khổ đế nhiễm ô do hữu chấp thân làm nhân; các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn trong thân bậc Thánh thuộc khổ đế nhiễm ô, cho nên biết rõ rằng các pháp thuộc kiến thì dứt làm nhân cho tất cả các pháp nhiễm ô; biết rằng nhân biến hành sinh tất cả pháp nhiễm ô.

"Nếu thế thì làm sao hiểu" cho đến "nhiễm ô tư" là hỏi: Túc Luận Phẩm Loại có nói "tâm sở tư nhiễm ô đầu tiên của bậc Thánh thối thất lìa dục do pháp bất thiện làm nhân" nên biết rằng các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của bậc Thánh không do pháp kiến đoạn làm nhân. Nếu đúng như vậy thì không nên nói rằng chỉ có pháp bất thiện làm nhân vì chấp thân và biên kiến đều thuộc vô ký.

"Y theo nhân chưa dứt cho đến nên phế bỏ không nói là giải thích nhân có hai thứ: Nhân chưa dứt và nhân đã dứt. Luận ấy y theo loại nhân chưa dứt thuộc tu dứt nên mới ngầm nói như thế mà chưa phải tận lý. Về các pháp thuộc kiến đoạn tuy cũng làm nhân cho nhiễm ô này nhưng vì đã dứt nên bỏ qua không nói.

25. Nói về nhân dị thục:

"Đã nói như thế" cho đến "và khéo chỉ có hữu lậu": dưới đây là thứ sáu, nói về nhân Dị thục.

"Luận chép" cho đến "pháp dị thục". Văn xuôi chia làm hai phần: Giải thích bài tụng và quyết trạch. Đây là giải thích bài tụng. Pháp Dị thục; Nói pháp là nói trì tức gọi là nhân; nhân này có công năng giữ gìn quả dị thục nên gọi là pháp dị thục, ở đây thuộc về y chủ thích; nếu nói dị thục tức là pháp, thuộc về Trì nghiệp thích. Văn còn lại rất dễ hiểu.

"Sao duyên với vô ký mà không với lấy dị thục": dưới đây là quyết trạch; Là hỏi.

"Do lực yếu kém, như hạt giống thối" là đáp.

"Sao duyên với vô lậu mà không với lấy dị thục" là hỏi.

"Vô ái nhuận" cho đến "hệ địa dị thục" là đáp, rất dễ hiểu.

"Các pháp còn lại có hai" cho đến "dùng nước rưới nhuần". Các pháp hữu lậu thiện và bất thiện đều có hai tánh chất: thể chân thật và ái thấm nhuần.

26. Giải thích danh:

Nghĩa của "nhân Dị thục" cho đến "gọi là nhân dị thục": dưới đây là giải thích danh dị thục. Nếu là nhân dị thục, thì thuộc về y chủ thích; nếu dị thục tức là nhân thì y theo trì nghiệp thích.

"Nghĩa gồm hai giải thích, đây có lỗi gì" là đáp.

"Nếu nhân dị thục" cho đến "nghiệp dị thục" là hỏi: Nếu nhân dị thục là theo y chủ thích, Thánh giáo lẽ ra không nên nói là nhãn do dị

thục sinh vì trong trường hợp này nhân là dị thục; nếu dị thục là nhân thì y theo trì nghiệp thích, Thánh giáo cũng không nên nói là dị thục của nghiệp, vì trong trường hợp này quả là dị thục.

"Hai giải thích đều thông rồi, như trước giải thích" là giải thích cả hai giải thích đều đúng, giống như đã được nói trong phần mười tám giới ở phẩm Giới khi nói về năm loại sai biệt. Các ông không nên dùng trì nghiệp thích để vặn hỏi y chủ thích và dùng y chủ thích vặn hỏi Trì nghiệp thích; vì thế Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: Thật ra nhân dị thục có khi thuộc trì nghiệp thích, nên khế kinh nói nhãn do dị thục sinh, có khi lại thuộc y chủ thích nên khế kinh nói dị thục của nghiệp.

"Cái gọi là dị thục, nghĩa ấy thế nào là hỏi riêng về nghĩa dị thục.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "gọi là nhân dị thục" là đáp. Theo Sư Tỳ-bà-sa, nhân thuộc thiện ác, quả thuộc vô ký, dị loại mà thục nên là nghĩa dị thục; tức nhân dị thục chỉ có dị loại thục; nhân câu hữu và nhân tương ưng chỉ có đồng loại thục; nhân năng tác có cả đồng loại và dị loại dị thục cho nên chỉ có loại nhân này được gọi là nhân dị thục.

"Thục quả không nên" cho đến "phân biệt nhân khác" là luận chủ nêu tông nghĩa của Kinh bộ: Thục quả không phải pháp sở đắc của năm nhân kia; phải có đủ hai nghĩa mới được gọi là quả dị thục: (1) Vì tạo nghiệp không thể cảm quả tức thời, phải đợi nối tiếp khi sắp chiêu cảm quả gọi là chuyển biến, lúc chuyển hóa quả danh phải khác nhau, nhờ thế quả thể mới sinh được; (2) Vì quả dị thục phụ thuộc thế lực mạnh hay yếu của nhân nên thời gian có hạn định, phải trải qua mười năm hoặc cả trăm năm. Quả thể do câu hữu và tương ưng sinh ra tuy có được nghĩa sau nhưng lại thiếu nghĩa trước; quả thể do ba nhân đồng loại, năng tác, và biến hành sinh khởi, tuy có nghĩa trước nhưng lại thiếu nghĩa sau; vì lẽ đó chỉ nên giải thích như thế. Do nhân biến dị nên quả mới thuần thục là nghĩa dị thục. Tỳ-bà-sa các ông không nên chỉ y theo nghĩa của dị để phân biệt với các nhân khác vì dị chưa chứa đựng hết nghĩa. Nếu cho rằng biến dị đã chứa đựng trọn các nghĩa thì luận chủ sẽ không nói dị thục chẳng phải là pháp sở đắc của năm nhân kia, chỉ khác nghĩa nhiếp là không cùng khắp.

Ở trong cõi dục cho đến "và sinh kia v.v... dưới đây là y theo số lượng nhiều hoặc ít của năm uẩn thuộc ba cõi đối nhau làm nhân câu hữu để nói về nhân dị thục cùng chiêu cảm một quả. Ở cõi dục có khi chỉ có một uẩn làm nhân dị thục chiêu cảm một quả, tức hữu ký đắc thuộc hành uẩn cùng các tướng sinh v.v... của nó; có khi hai uẩn và

sinh kia v.v... của chúng, tức thân nghiệp ngữ nghiệp là sắc uẩn và bốn tướng là hành uẩn.

Hỏi: Thân nghiệp ngữ nghiệp thuộc cõi dục có công năng chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần hay không?

Đáp: Không thể; vì thế Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: "Nhìn chung nhân dị thục có hai thứ: có công năng dẫn dắt và làm viên mãn. Chúng đồng phần và mạng căn không phải chỉ do một mình pháp bất tương ưng dẫn dắt. Hỏi: Làm sao biết? Đáp: Khế kinh nói, như nghiệp là nhân của sinh v.v... Lại chép: Chẳng phải tâm tùy chuyển. Hai nghiệp thân ngữ không thuộc tâm tùy chuyển chắc chắn không thể dẫn dắt mạng căn và chúng đồng phần. Nếu không phải như vậy thì trái với Chánh Lý của khế kinh. Kinh nói là pháp do tư yếu kém thuộc cõi dục dẫn dắt. Ở đây ý nói mạng căn và chúng đồng phần thuộc cõi dục chỉ do ý nghiệp chiêu cảm, mà chẳng phải thân nghiệp ngữ nghiệp; thân ngữ biểu nghiệp có nhiều cực vi là pháp do một tâm sinh khởi; trong đó chỉ có một tâm dẫn khởi chúng đồng phần và mạng căn. Nếu đã thừa nhận đồng thời chiêu cảm một quả thì phải làm nhân câu hữu lẫn nhau nhưng nếu sắc sở tạo hữu đối làm nhân câu hữu là trái với chủ trương của tự tông vì không phải do năng lực xoay vần sinh khởi. Lại chẳng phải mỗi cực vi lần lượt dẫn khởi mạng căn và chúng đồng phần mà là do nhất tâm khởi. Chẳng phải nhất tâm khởi không có công năng khác, dẫn riêng sanh, hậu mà không có lỗi, chẳng phải mãn nghiệp cũng có lỗi này, trong một đời đều có công năng dẫn khởi các quả viên mãn như sắc, hương, vị v.v... Về vô biểu cũng được giải thích này; vì nhiều thể xa lìa nhau đều do một tâm khởi và cũng không thể làm nhân câu hữu lẫn nhau. Nếu sắc sở tạo vô đối không phải là nhân câu hữu thì nói có hữu đối cũng thành vô dụng; điều này cho thấy hữu đối sắc sở tạo không phải là nhân câu hữu. Vì thế mới nói hữu vô đối sắc sở tạo có thể làm nhân câu hữu thì không thể đồng với luận kia. Nếu thân nghiệp và ngữ nghiệp thuộc cõi dục không có công năng dẫn dắt thì lại trái với khế kinh, như nói: "Nếu sát sinh thì dù tu hoặc tập hoặc thường tu tập cũng đọa vào na-lạc-ca v.v... cho đến nói rộng, lại trái với luận này, như nói đối với: "Trong ba ác hạnh này thì tội nào là lớn nhất? Đó là thường thuận theo nói dối phá tăng. Nghiệp này có công năng tạo kiếp thọ dị thục ở địa ngục Vô gián". Luận đã nói thọ tức chắc chắn chỉ cho quả được dắt dẫn. Ở đây nói "sở khởi" là là nói lên tư năng khởi, thô nên dễ biết không mắc lỗi trái nhau. (Trên đây là văn luận). Từ đó biết rằng thân nghiệp ngữ nghiệp không thể chiêu cảm mạng căn và

chúng đồng phần.

Hỏi: Luận này có đồng với Chánh Lý hay không?

Giải thích: Luận này không nói khác, ý đồng với luận Chánh lý.

Hỏi: Nếu nói chỉ có ý nghiệp có công năng chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần, vì sao Phẩm Nghiệp nói: "Bốn thiện có câu tác nhưng dẫn đồng phần thì chỉ có ba". Theo văn luận đó thì công năng cùng thời chiêu cảm sinh, hậu, chúng đồng phần không thể chỉ do nhất sát-na ý nghiệp, lại không thể nói trong một sát-na khởi ba ý nghiệp chiêu cảm ba thứ đồng phần; lại không thể nói ba nhân quá khứ cùng khởi tư chiêu cảm ba chúng đồng phần vì nhân dị thục sẽ chấp quả hiện tại.

Giải thích: Đoạn văn trên chỉ nói trong bốn nghiệp thì sinh, hậu, bất định có thể chiêu cảm đồng văn nhưng vì không có công năng chiêu cảm ở hiện tại nên không nói trong một sát-na, trong một thời gian lại có thể chiêu cảm ba pháp đồng phần; vì thế ở dưới luận chép: Bao nhiêu nghiệp có thể dẫn khởi chúng đồng phần? Năng dẫn chỉ có ba; trừ thuận hiện thọ ra, hiện thân đồng phần là do nghiệp đời trước dẫn khởi.

Lại hỏi: Nếu nói thân nghiệp ngữ nghiệp cõi dục không thể chiêu cảm mạng, chúng đồng phần, vì sao phần sau của luận này nói rằng hai vô định tâm, đắc không thể dẫn khởi thần thông nhưng nói các thông còn lại cho nên biết hai nghiệp thân ngữ thuộc cõi dục cũng có công năng chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần.

Giải thích: Nói "thông" nghĩa là dung chứa chung sự chiêu cảm các pháp kia, chứ chẳng phải nói là tất cả đều có công năng chiêu cảm; như thân ngữ nghiệp thuộc tùy chuyển thì có thể chiêu cảm nhưng nếu thuộc cõi dục thì không có công năng chiêu cảm.

Lại giải thích: Luận này không đồng với Chánh Lý, vì thân nghiệp ngữ nghiệp thuộc cõi dục có thể chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần. Trong các nghiệp thì rất nhiều cực vi tùy theo sự thích ứng hoặc chỉ chiêu cảm dẫn quả, hoặc chỉ chiêu cảm mãn quả, hoặc chỉ một phần cảm dẫn quả và một phần cảm mãn quả. Nếu nói cùng một tâm khởi thì tâm nào chiêu cảm sắc, tâm nào chiêu cảm hương v.v... Tuy cùng một tâm khởi thì có sự chiêu cảm sắc v.v... khác nhau nhưng nếu cùng một tâm khởi nhưng lại chiêu cảm dẫn mãn trước sau khác nhau. Nếu giải thích như trên thì khác với luận Luận Chánh Lý quyển.

"Bấy giờ bốn uẩn" cho đến "và sinh kia v.v...". Phần này rất dễ hiểu.

"Ở trong cõi sắc" cho đến "và sinh kia v.v..." là nói theo cõi sắc

và cõi vô sắc; suy nghĩ có thể biết.

27. Nói về Đẳng chí, Đẳng dẫn Đẳng trì:

Hỏi: Trong đây nói Đẳng chí, Đẳng dẫn; những chỗ khác lại nói Đẳng trì. Như vậy ba pháp này có khác nhau không?

Giải thích: Tiếng Phạm là Tam-ma-địa, Hán dịch là Đẳng trì, gồm cả định và tán, chung cả ba tánh nhưng chỉ có hữu tâm; bình đẳng trì tâm khiến cho tâm hướng về cảnh gọi là Đẳng Trì. Tiếng Phạm là Tam ma-bát-để, Hán dịch là Đẳng chí, gồm cả định hữu tâm và vô tâm, chỉ có định mà không có tán; nếu là định hữu tâm thì gọi là Đẳng chí, tức do tâm trước khi nhập định đã xa lìa chìm nổi và giữ được bình đẳng cho tới khi nhập được định này. Đây là dựa vào gia hạnh mà đặt tên.

Lại giải thích: Tức định xa lìa sự đắm chìm xua động nên gọi là Đẳng; có công năng dẫn đến sự bình đẳng của thân tâm nên gọi là chí. Nếu đẳng chí được dùng để chỉ cho định vô tâm thì có hai giải thích. Y theo giải thích trên về định hữu tâm để biết; chỉ có điểm khác nhau là thuộc về vô tâm. Tiếng Phạm là Tam-ma-hý-đa, Hán dịch là Đẳng dẫn, bao gồm cả định hữu tâm và vô tâm; phần nhiều định hữu tâm không gồm tán. Nếu định hữu tâm được gọi là Đẳng dẫn thì tâm trước khi nhập định đã xa lìa sự chìm nổi nên gọi là Đẳng, có công năng dẫn khởi loại định này nên gọi là Dẫn. Ở đây cũng dựa vào gia hạnh để đặt tên.

Lại giải thích: Tức định xa lìa sự chìm nổi nên gọi là Đẳng, có công năng dẫn khởi sự bình Đẳng của thân tâm nên gọi là Dẫn. Nếu định vô tâm được gọi là Đẳng dẫn thì cũng có hai giải thích. Đọc phần giải thích định hữu tâm rất dễ hiểu; chỉ có vô tâm là khác.

"Hữu nghiệp chỉ cảm" cho đến "tức mạng căn v.v... dưới đây là dựa vào chỗ chiêu cảm nhiều ít để nói về nghiệp sai biệt. Trong mười hai xứ chỉ trừ thanh xứ, vì chẳng phải dị thục; trong mười một xứ còn lại nếu thuộc đồng tánh nghiệp cảm thì thể là nhân câu hữu. Có đủ hai nghĩa này thì tùy theo đó mà chiêu cảm, ít nhất là một xứ cho đến nhiều nhất là bốn xứ. Nếu thuộc quyết định đồng tánh nghiệp cảm thì thể không hẳn là câu. Tùy theo số lượng bị thiếu nên không chắc chắn, hoặc có công năng chiêu cảm từ năm đến mười một xứ. Nếu nghiệp chỉ chiêu cảm một xứ dị thục thì đó là chiêu cảm pháp xứ, tức mạng căn v.v... Ở đây chữ Đẳng chỉ cho chúng đồng phần. Vì thế luận Bà-sa chép: Lại nữa có nghiệp chỉ thọ một xứ dị thục, tức là đắc mạng căn chúng đồng phần nghiệp; nghiệp này chỉ thọ pháp xứ dị thục. Lại giải thích: Cũng đẳng thủ các tướng sinh v.v... vì chắc chắn đồng chiêu cảm. Mười xứ còn lại không chắc chắn. Nếu nhập định vô tâm thì không có ý

xứ; nếu sinh lên cõi trên thì không có hương, vị; nếu sinh vô cõi sắc thì không có sắc, xúc. Ý, sắc, hương, vị, xúc này tuy cũng có khi câu sinh với mạng căn nhưng do nghiệp riêng chiêu cảm. Như mạng căn v.v... của trời, người là do nghiệp thiện chiêu cảm thì năm pháp trên có thể do nghiệp bất thiện chiêu cảm. Năm căn như nhãn căn v.v... có xứ tùy thuộc mạng căn v.v... tuy thuộc đồng tánh nghiệp cảm, nhưng nếu bốn căn như nhãn căn v.v... ở tại cõi dục chưa được đã mất thì bất thành; nếu sinh cõi vô sắc thì toàn bộ năm căn như nhãn v.v... đều bất thành vì năm sắc căn, mạng và chúng đồng phần là gốc của chỗ sinh. Đồng tánh nghiệp cảm vì bất định nên mười xứ này không chắc chắn là đồng cảm.

28. Nói về ý xứ:

"Nếu cảm ý xứ" cho đến "nên biết cũng thế". Nếu chiêu cảm ý xứ thì có hai xứ là ý và pháp. Pháp là ý xứ câu hành tâm sở và các pháp như sinh v.v... chín xứ còn lại bất định. Bốn căn như nhãn căn v.v... nếu sinh cõi dục, chưa được đã mất thì bất thành; nếu sinh cõi sắc thì không có hương, vị; nếu sinh cõi vô sắc thì chín xứ kia cũng không có, chín xứ này tuy có lúc cũng câu sinh với ý nhưng có thể do nghiệp riêng chiêu cảm vì thế khi chiêu cảm ý xứ thì không chắc chắn phải chiêu cảm chúng. Nếu chiêu cảm xúc xứ thì chắc chắn chiêu cảm xúc xứ và pháp xứ là sinh v.v... chín xứ kia bất định. Bốn căn như nhãn v.v... nếu sinh cõi dục thì chưa được đã mất nên bất thành; nếu nhập định vô tâm thì không có ý xứ; hương, vị không có ở cõi trên. Chín xứ này tuy cũng có lúc câu sinh với xúc nhưng có thể do nghiệp riêng chiêu cảm; vì thế khi chiêu cảm xúc tuy chắc chắn có thân, sắc câu sinh nhưng vì nghiệp riêng nên xúc xứ khi được chiêu cảm không chắc chắn chiêu cảm chín xứ kia.

"Nếu chiêu cảm thân xứ" cho đến "nên biết cũng thế". Nếu chiêu cảm thân xứ thì có ba xứ là thân, xúc và pháp. Xúc xứ tức bốn đại năng tạo; pháp xứ là sinh v.v... tám xứ kia bất định. Bốn xứ như nhãn v.v... tuy đối với thân xứ có cùng một nghiệp cảm nhưng nếu sinh cõi dục, chưa đắc đã mất cho nên bất thành; nếu nhập định vô tâm thì không có ý xứ. Tuy có lúc ý câu sinh với thân nhưng vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm. Cõi trên không có hương, vị. Tại cõi dục thân được chiêu cảm tuy cùng hương, vị câu sinh nhưng vẫn do nghiệp riêng chiêu cảm. Chiêu cảm thân xứ tuy chắc chắn câu sinh với sắc nhưng vẫn có biết nghiệp chiêu cảm, vì thế chiêu cảm thân xứ không chắc chắn phải chiêu cảm tám xứ kia.

Hỏi: Luận Chánh Lý quyển 16 chép: "Nếu chiêu cảm thân xứ thì chắc chắn chiêu cảm bốn xứ là thân xứ, sắc xứ, xúc xứ và pháp xứ". Vì sao luận này nói chiêu cảm thân thì cũng chiêu cảm sắc?

Giải thích: Luận này y theo các pháp được tạo ra khi chiêu cảm thân, tức cũng chiêu cảm bốn đại năng tạo của xúc, vì gần gũi nên có đồng nghiệp cảm. Sắc đối với thân căn tuy cùng câu khởi nhưng không gần gũi, vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm nên không chắc chắn chiêu cảm. Luận Chánh Lý y cứ chiêu cảm, thân chắc chắn chiêu cảm sắc vì sắc chắc chắn câu khởi với thân ở cả cõi dục và cõi sắc nên khi chiêu cảm thân cũng chắc chắn chiêu cảm sắc.

Hỏi: Nếu vậy chiêu cảm sắc lẽ ra cũng chiêu cảm thân?

Đáp: Không phải. Thân xứ là gốc của sinh nên chiêu cảm thân thì có sắc vì đồng nghiệp cảm; sắc không phải là gốc của sinh nên chiêu cảm sắc không chắc chắn phải có thân vì có nghiệp riêng chiêu cảm. Ở đây mỗi luận y cứ theo một nghĩa.

Lại giải thích: Câu-xá nghĩa đúng; đồng với chủ trương đầu của luận Bà-sa. Các luận khác không có thuyết này. Nếu không lìa nhau mà có thể chiêu cảm thì khi chiêu cảm sắc phải có thân, nên biết là không đúng. Trong các trường hợp chiêu cảm sắc, hương, vị cũng như thế; mỗi trường hợp đều chiêu cảm ba pháp tức ngoài tự thân ra cộng thêm xúc và pháp. Nói "trình bày chi tiết" nghĩa là nếu chiêu cảm sắc xứ thì chắc chắn chiêu cảm sắc, xúc và pháp xứ nhưng tám xứ kia bất định. Vì bốn xứ như nhãn v.v... Nếu sinh cõi dục thì chưa đắc đã mất nên bất thành tựu; ý xứ lúc nhập định vô tâm thì cũng không có; ở cõi trên không có hương và vị; bảy xứ này có lúc tuy câu sinh với sắc nhưng vẫn có nghiệp riêng. Tuy chiêu cảm sắc xứ chắc chắn có thân nhưng vẫn có nghiệp riêng nên khi chiêu cảm sắc xứ chỉ chắc chắn có ba pháp, tám pháp còn lại bất định. Nếu chiêu cảm hương xứ thì chắc chắn có hương, xúc và pháp xứ, tám pháp còn lại bất định. Bốn xứ như nhãn v.v... và ý xứ giống như đã giải thích ở trên. Năm pháp này ở cõi dục tuy cũng có lúc câu sinh với hương xứ nhưng vẫn có nghiệp cảm riêng. Tuy lúc chiêu cảm hương chắc chắn có hương, sắc, vị nhưng vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm nên khi chiêu cảm hương xứ chắc chắn chỉ chiêu cảm ba xứ, tám xứ kia bất định; nếu chiêu cảm vị xứ, thì chắc chắn có vị, xúc và pháp xứ, tám xứ kia bất định. Có thể y theo hương để giải thích.

29. Nói về các xứ:

"Nếu chiêu cảm nhãn xứ" cho đến "nên biết cũng thế". Nếu chiêu cảm nhãn xứ thì chắc chắn có nhãn xứ, thân xứ, xúc xứ và pháp

xứ; giống như giải thích ở trên; bảy xứ còn lại bất định. Nhĩ, tỷ và thiệt tuy đồng nghiệp cảm nhưng nếu sinh cõi dục chưa đắc đã mất thì bất thành tựu. Hương xứ vị xứ không có ở cõi trên; nếu nhập định vô tâm thì không có ý xứ. Ba pháp hương, vị, ý, tuy có lúc cùng câu sinh với nhãn xứ nhưng vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm. Sắc tuy chắc chắn câu sinh với nhãn nhưng vì có nghiệp cảm riêng nên chiêu cảm nhãn xứ chỉ chắc chắn chiêu cảm bốn xứ, bảy xứ kia bất định. Ba pháp nhĩ, tỷ, thiệt có thể y theo nhãn để giải thích.

Hỏi: Theo Luận Chánh Lý, khi chiêu cảm bốn xứ như nhãn xứ, v.v... mỗi xứ chắc chắn có năm xứ, thì cộng thêm sắc xứ. Tại sao luận này nói không chắc chắn có chiêu cảm sắc?

Giải thích: Luận này không nói sắc, còn luận kia nói chiêu cảm sắc; mỗi bên y cứ một nghĩa, như đã được giải thích trong phần thân xứ.

Lại giải thích: Luận Câu-xá thuộc nghĩa đúng, đồng với chủ trương đầu của luận Bà-sa quyển. Sau khi nghiên cứu luận Bà-sa hoàn toàn không thấy có thuyết chiêu cảm sắc đã nói ở trên cho nên biết rằng do các luận sư Chánh Lý tự phân biệt. Nếu không lìa nhau mà chiêu cảm pháp khác thì khi họ nói chiêu cảm sắc lẽ ra phải có thân, nhưng nay không thấy có thân, cho nên biết rằng chủ trương của họ phi lý.

"Hữu nghiệp năng cảm" cho đến "nặc-cù-đà v.v..." là nói về sự chiêu cảm năm xứ cho đến mười một xứ. Tùy theo sự thích ứng, tùy theo thế lực của nghiệp mà quả được chiêu cảm có số lượng nhiều ít bất định. Vì sao? Vì nghiệp ít quả nhưng cũng có khi có nhiều quả, cũng như hạt giống được gieo có quả khi ít khi nhiều. Có hạt giống cho quả ít như lúa gạo v.v... mỗi hạt giống chỉ cho một lần quả trong một năm; rễ thân lại ít; mỗi quả lại chỉ có một hạt, gọi là hạt giống và quả ít. Có hạt giống sinh quả nhiều như sen, thạch lựu, nặc-cù-đà v.v... mỗi hạt giống cho nhiều quả trong nhiều năm; rễ cây lại nhiều; mỗi quả lại có nhiều hạt, gọi là giống quả nhiều. Lại giải thích: Mười một xứ này nếu xoay vần đối nhau thì gần và mạnh mẽ nên khi chiêu cảm xứ này thì chắc chắn cũng chiêu cảm các xứ khác vì thế chắc chắn chiêu cảm một xứ cho đến bốn xứ. Nếu xoay vần đối nhau nhưng không gần và mạnh mẽ thì mặc dù cùng thời nhưng chắc chắn không chiêu cảm.

30. Hỏi đáp về nhân:

Hỏi: Vì sao uẩn nói theo nhân để nói nhưng xứ lại dựa vào quả để hiển bày?

Giải thích: Cả năm uẩn đều có công năng làm nhân nên nói theo

nhân; mười hai xứ phần nhiều không thể làm nhân nên phải dựa vào quả để phân tích, hơn nữa mười một xứ đều có thể làm quả.

Hỏi: luận Bà-sa quyển mười chín chép "Có nghiệp chỉ thọ một xứ dị thục, là nghiệp đắc mạng căn và nghiệp chúng đồng phần, nghiệp ấy chỉ thọ pháp xứ dị thục; có nghiệp chỉ thọ hai xứ dị thục, tức nghiệp đắc ý xứ chỉ thọ ý xứ và pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc xúc xứ cũng chỉ thọ hai xứ dị thục là xúc xứ và pháp xứ; loại nghiệp đắc thân xứ thọ ba xứ dị thục là thân xứ, xúc xứ và pháp xứ; loại nghiệp đắc sắc hương vị xứ cũng như vậy, đều thọ tự xứ, xúc xứ, pháp xứ dị thục; đắc nhãn xứ, nghiệp thọ bốn xứ dị thục là nhãn xứ đắc, thân xứ, xúc xứ và pháp xứ; loại nghiệp như nhĩ, tỷ, thiệt cũng như vậy, nghĩa là đều thọ tự xứ, thân xứ, xúc xứ và pháp xứ dị thục". Có sự khác nói rằng tất cả đại chủng đều sinh sắc, thanh; các sắc ở cõi dục không lìa hương, vị. Ấy nói rằng: "Loại nghiệp đắc nhãn xứ thọ bảy xứ dị thục là nhãn xứ, thân xứ và sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc nhĩ tỷ thiệt cũng như vậy, tức mỗi nghiệp thọ tự xứ, thân xứ và sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc thân xứ nghiệp thọ sáu xứ dị thục là thân xứ và sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc sắc xứ thọ năm xứ dị thục là sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc hương, vị, xúc xứ dị thục cũng vậy, tức mỗi nghiệp thọ sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ nghiệp. Số lượng các nghiệp chắc chắn đắc và bất định đắc số ấy không chắc chắn vì có nghiệp có thể thọ tám xứ dị thục, có nghiệp chín xứ dị thục, có nghiệp mười xứ dị thục, có nghiệp lại đến mười một xứ dị thục; các trường hợp trên đây đều trừ thanh xứ. Theo luận Bà-sa lại có sư khác cho rằng nếu chắc chắn chiêu cảm năm, sáu, bảy xứ không đồng thì cái gì là đúng? Làm sao giải thích?

Giải thích: Luận này và giải thích đầu của luận Bà-sa quyển có ý cho rằng loại chắc chắn chiêu cảm có một, hai, ba, bốn xứ; loại bất định chiêu cảm có năm, sáu, bảy, tám, chín, mười và mười một xứ. Các luận sư khác của luận Bà-sa lại cho rằng nếu nói năm, sáu, bảy xứ thuộc loại chắc chắn chiêu cảm thì là khác; họ có ý cho rằng sắc, hương, vị, xúc, pháp chắc chắn không lìa nhau cho nên khi chiêu cảm bốn xứ như nhãn, v.v... đều chắc chắn chiêu cảm bảy xứ; chiêu cảm thân chắc chắn chiêu cảm sáu xứ; chiêu cảm sắc, hương, vị, xúc thì mỗi nghiệp đều chiêu cảm năm xứ. Trong hai thuyết trên, luận này và thuyết đầu của Bà-sa nghĩa đúng; các giải thích còn lại chẳng phải nghĩa đúng:

1) Về sự chắc chắn chiêu cảm một, hai, ba, bốn xứ thì luận Bà-sa, luận Câu-xá đồng nhau. Lại phẩm hành của Tạp Tâm cũng giống với

luận này, đều không có thuyết khác.

2) Luận Bà-sa quyển nói chiêu cảm năm, sáu, bảy xứ thì thuộc chủ trương không nghĩa đúng của các luận sư khác; đã nói tất cả đại chủng đều sinh sắc, thanh thì biết rằng chẳng phải nghĩa đúng.

3) Ngay nơi lý mà phá nếu cho rằng không lìa nhau chắc chắn chiêu cảm thì lẽ ra không nên chiêu cảm năm xứ thì khi chiêu cảm sắc, hương, vị, xúc đã có thân; nếu chắc chắn là không lìa nhau tức lẽ ra phải chiêu cảm thân; nếu nói thân đối với sắc v.v... không đồng nghiệp cảm thì khi chiêu cảm thân lẽ ra phải chiêu cảm sắc v.v... Vì thế biết rằng luận này và chủ thuyết đầu của luận Bà-sa là chánh.

Hỏi: Nếu năm, sáu, bảy xứ là bất định, vì sao thuyết đầu của luận Bà-sa không nói riêng?

Giải thích: Đúng lý là phải nói về bất định, nhưng không nêu riêng vì có Sư khác cho là thuộc về định; hai bên khác nhau nên đã lược qua không nêu riêng; nếu theo Câu-xá thì thuộc loại bất định. Pháp sư thái khi giải thích Câu-xá cho rằng nghiệp chiêu cảm xúc xứ, cảm hai xứ, ba xứ hoặc bốn xứ đều không phải nghĩa đúng; chiêu cảm một xứ, chiêu cảm hai xứ và chiêu cảm năm xứ trở lên mới là nghĩa đúng. Ý của pháp sư đồng với các thuyết khác của luận Bà-sa qtức là giải thích theo không lìa nhau. Lại giải thích: Hai chủ thuyết trước và sau của Bà-sa đều y theo một nghĩa; chủ thuyết trước y theo định đồng tánh nghiệp cảm có thể thuộc câu hữu; thuyết sau lại nói theo không lìa nhau nhưng khi nói chiêu cảm sắc v.v... thì không bao gồm chiêu cảm thân v.v... vì năm sắc căn chính là gốc của sinh, chiêu cảm thân thì phải chiêu cảm sắc v.v... vì sắc v.v... chẳng phải là gốc của sinh cho nên chiêu cảm sắc, v.v... không hẳn phải chiêu cảm thân v.v... Nếu giải thích như trên thì ý Câu-xá ý cho rằng hoặc chiêu cảm năm, sáu, bảy xứ cũng có phần đồng với các Sư khác của luận Bà-sa quyển nhưng dị thuyết năm, sáu, bảy khác nhau nên văn luận không nói riêng.

31. Nói về quả nhiều nhân ít:

"Có nghiệp một đời" cho đến "như trên nên biết" là dựa vào thế, niệm để nói về quả nhiều nhân ít. Nói có nghiệp một đời nhưng dị thục lại đến ba đời, tức y theo tiểu ba đời; như hiện tại một niệm tạo hiện thọ nghiệp thì gọi là nhất thế nghiệp. Quả do nghiệp chiêu cảm nếu đã qua thì gọi là quá khứ dị thục; nếu nối tiếp đến hiện tiền thì gọi là hiện tại dị thục; nếu chưa khởi thì gọi là vị lai dị thục. Không có nghiệp ba đời cùng chiêu cảm nhất thế dị thục. Đừng nhọc cho rằng quả ít hơn nhân. Có khi một niệm tạo nghiệp chiêu cảm nhiều niệm quả dị thục nhưng

không có trường hợp nhiều niệm tạo nghiệp chiêu cảm một niệm quả dị thục chớ nhọc cho rằng quả ít hơn nhiều. Trước là nói theo thế gian, sau là nói theo niệm. Đại ý tuy giống nhau nhưng vẫn nêu được điểm sai biệt. Lại giải thích: Thế y theo ba đời, niệm y theo sát-na.

Hỏi: Nhiều sát-na tạo nghiệp cùng chiêu cảm các quả khác nhau thuộc một sát-na, vì sao lại nói không có nhiều niệm nghiệp một niệm thọ?

Giải thích: Ở đây muốn nói không có nhiều niệm tạo nghiệp cùng thọ một quả trong một niệm là nói rằng quả không ít hơn nhân chứ không phải bác bỏ nhiều niệm tạo nghiệp thọ quả khác nhau trong một sát-na.

Hỏi: Như Bồ-tát trong trăm kiếp tu nghiệp dị thục tướng tốt, cùng thọ ở một thân; như vậy không phải là nhân nhiều mà quả ít hay sao?

Giải thích: Muốn chiêu cảm các tướng của thân Phật phải dùng nghiệp tối thắng. Tu tập nhiều đời dẫn khởi thắng nghiệp sau rốt, nghiệp này có công năng chiêu cảm dị thục thù thắng của thân Phật; trước đó vì còn yếu kém chưa thể cảm quả thì có gì trái với nghĩa? Nếu không phải vậy mới có thể nói là nhân nhiều quả ít.

Lại giải thích: Tuy trăm kiếp tạo nghiệp nhưng cùng một thân thọ: Cực vi dị thục được chiêu cảm ở mỗi sát-na trước sau không giống nhau cho nên không phải nghiệp trăm kiếp cùng chiêu cảm một quả vì không phải nhân câu hữu.

"Nhưng quả dị thục" cho đến mới có thể nói, là để trình bày quả và nhân chẳng phải câu hữu, vô gián, phải có nhân nối tiếp. Thật ra quả dị thục không câu khởi với nghiệp, không phải ở niệm này tạo là thọ quả ngay ở niệm này, vì thế không chỉ câu hữu với nhân; mà cũng chẳng phải vô gián sinh. Do sát-na kế tiếp ở tại pháp tướng sinh được dẫn khởi bởi năng lực của duyên đẳng vô gián hiện tại chứ không phải năng lực của nhân dị thục.

Lại giải thích: Cũng chẳng phải vô gián, sát-na thứ nhất tạo nghiệp đã xong, do năng lực của duyên đẳng vô gián thuộc sát-na thứ hai dẫn khởi nên sát-na thứ ba quả ấy mới khởi. Ở đây lại dựa vào tâm tâm sở, thật ra sắc v.v... cũng chẳng phải Vô gián.

Lại giải thích: Quả dị thục có lợi, độn khác nhau. Lanh lợi là chỉ cho pháp tâm, tâm sở; chậm lụt là sắc, bất tương ưng hành. Nếu lanh lợi thì do năng lực của duyên đẳng vô gián thuộc sát-na thứ hai kế tiếp dẫn khởi nên quả ở sát-na thứ ba liền khởi; nếu chậm lụt thì vẫn cực nhanh vì vẫn còn cần đến lực của sát-na thứ ba dẫn khởi thì sát-na thứ

tư mới được hiện tiền. Ở đây lại nói theo sự cực nhanh nên không nói về sắc v.v...

Lại giải thích: Ở đây cũng nói sắc v.v... Do năng lực của sát-na kế tiếp dẫn khởi nên thấy rõ sắc v.v... chẳng phải vô gián; do năng lực của duyên đẳng vô gián thuộc sát-na kế tiếp dẫn khởi chứng tỏ tâm v.v... chẳng phải là Vô gián. Hơn nữa nhân dị thục chiêu cảm quả dị thục thì phải đợi sự nối tiếp mới có thể nói quả. Không phải Câu hữu mà cũng không phải Vô gián. Nếu theo các dị thuyết của luận tông luân, Đại chúng bộ v.v... thì nghiệp và dị thục có câu thời chuyển.

32. Phân biệt theo thế gian:

a) Văn tụng:

"Sáu nhân như thế" cho đến "ba đời phi thế" là thứ ba, y theo thế gian để phân biệt. Tụng vốn không nói chỗ của nhân năng tác nhưng y cứ theo nghĩa rất dễ hiểu rằng loại nhân này có cả hai trường hợp ba đời và phi thế. Luận Chánh Lý chép: Không thể nói về thời phân chắc chắn của loại nhân này cho nên bài tụng không nói.

"Đã nói sáu nhân" cho đến "đối kia thành nhân": dưới đây là phần hai của toàn văn: nói nhân đắc quả, gồm: 1) Nêu chung về thể của quả; 2) đối với nhân để phối hợp quả, 3) trình bày riêng về tướng quả; 4) nhân và thời. Dưới đây là thứ nhất nêu chung về quả thể. Đã y theo ba đời để ước định sự sai biệt về thể tướng của sáu nhân nhưng còn các quả đối với sáu nhân này thì thế nào? Kết thúc phần trước và đặt câu hỏi cho phần sau.

"Tụng chép" cho đến "vì không có nhân quả". Câu tụng đầu nói về thể, câu tụng sau giải thích nghi ngờ. Quả có hai thứ:

1) Hữu vi quả tức dị thục, đẳng lưu, sĩ dụng và tăng thượng.

2) Quả Vô vi tức ly hệ.

Quả có hai nghĩa:

1) Được dẫn khởi, tức quả hữu vi, do sáu nhân ấy dẫn sinh.

2) Được chứng đắc, tức quả ly hệ do chứng đắc; đạo chỉ là nhân của chứng đắc chữ không phải nhân của sinh khởi, vì thế không thuộc sáu nhân. Hai quả vô vi còn lại không vận hành theo thế gian nên chẳng phải quả được dẫn khởi, lại thuộc tánh vô ký nên không phải quả được chứng đắc. Sợ có nghi vấn cho rằng quả vô vi do nhân sinh khởi hoặc vô vi là nhân có công năng sinh quả cho nên ở đây mới giải thích rằng vô vi mặc dù là quả chứng và được gọi là quả nhưng không phải do sáu nhân sinh vì không vận hành theo thế gian; vô vi dù là nhân nhưng vì không chướng ngại nên mới có tên là nhân chứ không đắc được năm

quả, cũng chẳng phải là năng chứng nên không quả vô vi, cũng không có lấy cho, cho nên không được quả hữu vi. Vì lẽ đó mới nói là vô vi không có nhân, không có quả. Cựu dịch là "vô vi chẳng phải nhân quả", rất là sai lầm.

b) Văn xuôi:

"Luận chép" cho đến "và trạch diệt". Văn xuôi có hai phần: Giải thích bài tụng và quyết trạch. Dưới đây là giải thích bài tụng, dẫn luận này để giải thích câu tụng đầu. Ly hệ và trạch diệt chỉ có một thể nhưng hai tên gọi. Cởi mở trói buộc nên có tên là ly hệ; do đạo đắc nên gọi là Trạch diệt; vì thế dùng trạch diệt để giải thích ly hệ.

"Nếu thế thì vô vi" cho đến "đây là nhân dưới đây là giải thích câu tụng sau, được trình bày bằng hỏi và giải đáp. Các pháp vô vi chỉ có trạch diệt được gọi là quả; ba vô vi đều gọi là nhân năng tác, vì thế luận Hiển Tông quyển chín chép: Cho nên trạch diệt là nhân không có quả, là quả không có nhân; hai pháp vô vi kia là nhân chẳng phải quả. Lý vô nhân vô quả nhờ thế mới được lập thành. Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: Có pháp có chỉ tánh chất làm nhân, tức pháp vô vi; không có trường hợp pháp chẳng phải nhân, nhưng lại có trường hợp pháp không phải quả ví dụ như hư không và phi trạch diệt.

"Chỉ có pháp hữu vi" cho đến "không có năm quả" là đáp: Chỉ có pháp hữu vi mới có sáu nhân và năm quả; các pháp vô vi không có. Vì sao? Vì thế của vô vi vốn là thường, không do sáu nhân sinh, không đắc năm quả.

33. Hỏi đáp các việc:

"Vì sao không thừa nhận" cho đến "là nhân năng tác" là hỏi: đạo Vô gián lẽ ra cũng nên được gọi là nhân năng tác?

"Đối với sinh không chướng ngại" cho đến "đạo làm sao thực hành" là đáp: Vô vi vốn thường nên đạo chẳng phải năng tác.

Nếu thế thì cái gì là quả, nghĩa quả như thế nào? Là hỏi, có hai ý: Hỏi cái gì là quả? Và nghĩa của quả là gì?

"Vì thì đạo quả đạo lực đắc" là đáp. "Chính là đạo quả" là trả lời câu hỏi đầu; "do đạo lực đắc" là trả lời câu hỏi sau.

"Nếu thế thì đạo quả" cho đến "chẳng phải trạch diệt" là hỏi: Nếu vậy đạo quả này lẽ ra chỉ được nhờ trạch diệt. Đạo đắc ở trạch diệt chỉ có công năng dẫn sinh chứ không phải trạch diệt vì thể của trạch diệt vốn thường hằng.

"Không như thế thì đối với đắc" cho đến "có sai biệt" là đáp: Đạo có công năng phân biệt với đắc và trạch diệt.

“Thế nào là đắc đạo có công năng” là hỏi.

Vì là năng sinh” là đáp: Vì là nhân sinh khởi.

“Thế nào là diệt đạo có công năng” là hỏi.

“Vị năng chứng” cho đến “trạch diệt là đạo quả” là đáp: Nhờ có đạo lực nên sẽ chứng đắc trạch diệt; vì lẽ đó đạo tuy chẳng phải diệt sáu thứ sinh nhân nhưng vẫn có thể nói trạch diệt là quả của đạo chứng đắc.

“Đã là các vô vi” cho đến “làm nhân năng tác” là hỏi.

“Dùng các vô vi” cho đến “và quả dụng” là đáp: Không chướng ngại đối với sinh nên có thể gọi là năng tác, không có tác dụng lấy cho nên không có quả. Nên biết rằng nhân năng tác có hai thứ: 1/ có tác dụng sinh khởi, tức các pháp quá khứ và hiện tại; 2/ không có tác dụng sinh khởi, tức pháp vị lai và các pháp vô vi, vì không chướng ngại nên gọi là nhân năng tác.

34. Nêu tông chỉ vô vi chẳng phải nhân:

“Sư nói Kinh bộ” cho đến “chỉ là hữu vi” dưới đây là quyết trạch. Kinh bộ nêu tông chỉ: Vô vi chẳng phải nhân, trích dẫn chung giáo pháp để chứng minh.

“Chỗ nào trong kinh nói” là Hữu bộ hỏi.

“Như có kinh nói” cho đến “thức cũng như thế” là Kinh bộ đáp: đã nói nhân duyên có công năng sinh sắc v.v... đều thuộc vô thường nên biết rõ rằng vô vi không thuộc về nhân. Từ “vô thường nhân duyên” trở xuống v.v... như đã nói trong văn.

“Nếu thế vô vi” cho đến “làm duyên sở duyên” là Hữu bộ hỏi: Kinh nói các duyên đều vô thường, vô vi vốn thường lẽ ra không thể làm duyên sở duyên cho thức v.v...

“Chỉ nói năng sinh” cho đến “nên không thành nạn” là Kinh bộ đáp: Kinh nói các nhân, các duyên có công năng sinh thức nghĩa là các nhân duyên này đều vô thường; kinh không nói tất cả đều là cảnh sở duyên của thức vì đều vô thường nên không có gì để vặn hỏi. Và cũng vì lẽ đó, vô vi có thể làm duyên sở duyên cho thức. Lại giải thích: Không nói tất cả đều là bốn duyên của thức vì đều là vô thường.

“Há cũng chẳng nói” cho đến “là nhân năng tác” là Hữu bộ hỏi, so sánh nhân với duyên: Chẳng lẽ kinh không có nói chỉ có quả năng thủ và quả sinh nhân đều là vô thường sao? Ở đây không bác bỏ vô vi tuy không phải sinh nhân mà chỉ vì không chướng ngại nên làm nhân năng tác.

“Có khi trong khế kinh” cho đến “chỉ không chướng nhân tánh” là

Kinh bộ đáp, dẫn kinh chứng minh: Vô vi là duyên, chẳng phải nhân.

“Tuy không có kinh nói” cho đến “không có kinh nói hay sao: Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ nói: Mặc dù hiện tại không thấy kinh nào nói vô vi là nhân năng tác nhưng cũng không có kinh nào bác bỏ điều này; hơn nữa lại thấy có nhiều chỗ hàm ý như vậy, tại sao cứ chắc chắn cho rằng không có kinh nào nói?

“Nếu thế thì pháp nào gọi là ly hệ” là Kinh bộ trả lời: Vô vi đã gọi là nhân năng tác nhưng chẳng hay pháp nào được gọi là ly hệ.

“Tức trong luận này nói trạch diệt” là Hữu bộ trả lời.

“Há không trước hỏi” cho đến “mở bày tự tánh” là Kinh bộ lại trách; hai tên gọi này đáp lẫn nhau nên rất khó biết được tự tánh vì thế phải phân tích để hiển bày tự tánh.

“Tự tánh pháp này” cho đến “cũng gọi là ly hệ” là Hữu bộ trả lời: Pháp thường trụ không lệ thuộc ba đời, lại không phải là chỗ nương của ngôn ngữ, nêu mới nói rằng “thật có lìa lời” thì chỉ có bậc Thánh mới nội chứng. Nhiều lắm là chỉ có thể nói một cách chung chung là thiện, là thường hoặc có thật thể riêng.

35. Nói về tông chỉ của kinh bộ:

“Sư nói Kinh bộ” cho đến “ở đây không có” là nói lại tông chỉ của Kinh bộ: Ba thứ vô vi không phải thật có như năm pháp sắc, v.v... và có thật thể riêng, pháp vô vi này là không.

“Nếu thế vì sao gọi là hư không v.v...” là Hữu bộ hỏi: Nếu đã không có thật thể vì sao gọi là không v.v...?

“Nhưng không có sở xúc” cho đến “chết yểu giữa chừng, là uẩn khác”: là Kinh bộ đáp: chỉ vì không, chỗ đối xúc nên giả gọi là hư không, có nghĩa là trong chỗ tối tăm không có xúc đối nên mới nói rằng đây là hư không. Thật ra ở chỗ sáng mà không có xúc đối cũng gọi là hư không; chỉ vì ở chỗ tối tăm mắt không thể thấy cho nên dễ nói về tướng không. Về trạch diệt, chỉ cần y cứ hoặc khổ bất sinh làm thể tánh, tức phiền não đã khởi trong quá khứ huân tập hạt giống ở tại thân nên gọi là “đã khởi tùy miên”; hạt giống ở hiện tại gọi là sinh chủng, tức hạt giống ở hiện tại đã khởi tùy miên quá khứ sinh khởi. Ở đây văn lược qua, chỉ nói là sinh chủng.

Lại giải thích: Hạt giống phiền não ở hiện tại gọi là đã khởi tùy miên; hạt giống này có công năng sinh khởi các pháp về sau nên gọi là sinh chủng. Nói “Diệt vị” là chỉ cho hạt giống lậu hoặc này không có công năng sinh các phiền não về sau và hậu hữu với nên gọi là “giai đoạn hoại diệt”.

a) Lại giải thích: Kinh bộ cho rằng ba tướng đầu ở hiện tại và diệt tướng ở quá khứ, lúc sinh chủng ở hiện tại tức đối với diệt tướng giống như hai đầu cân cao thấp đứng yên nên gọi là Diệt vị.

b) Lại giải thích: Vào đúng lúc này thì chứng đắc trạch diệt nên gọi là Diệt vị. Hạt giống nếu chưa có tác động của năng lực phân biệt thì có thể sinh phiền não về sau, đồng thời cũng hiện hữu về sau; nhưng nếu đã có trạch lực thì không còn sinh; nghĩa là đạo vô gián vì còn hiện hữu với hạt giống nên cũng diệt với hạt giống. Thật ra cũng chính nhờ năng lực phân biệt của vô gián đạo khiến cho các hạt giống phiền não thuộc hậu vị, phiền não đang hiện hành và công năng hiện hữu sau đó không bao giờ sinh trở lại; sinh đã hết hẳn không còn nên gọi là Diệt, này do năng lực trạch nên gọi là Trạch diệt. Nếu không phải do trạch lực mà chỉ vì thiếu duyên nên tất cả các pháp về sau không sinh khởi thì gọi là phi trạch diệt. Cũng như con người lẽ ra sống đến trăm tuổi nhưng nếu đến năm mươi tuổi chết thì gọi là chúng đồng phần tàn diệt; chết yểu ở tuổi trung niên là vì các uẩn khác thiếu duyên nên bất sinh.

36. Giải thích của Thượng Tọa bộ:

“Sư các bộ khác nói” cho đến “gọi phi trạch diệt” là nói các giải thích của Thượng tọa bộ v.v... về hai pháp vô vi: Tùy miên bất sinh là trạch diệt và quả khổ bất sinh là phi trạch diệt.

“Lìa năng lực phân biệt” cho đến “tức thuộc về trạch diệt” là bác bỏ lý của Kinh bộ: Trường hợp trên không phải trạch diệt; nếu thường có trạch lực, thì quả khổ không thể diệt, nhờ có trạch lực nên tùy miên bất sinh, tùy miên chẳng sinh thì khổ sau không khởi; nhân mất quả tiêu đều, nhờ tuệ lực, cho nên quả khổ bất sinh là thuộc về trạch diệt.

“Có chỗ nói các pháp” cho đến “gọi là phi trạch diệt” là thuyết của Đại chúng bộ: Các pháp đã sinh ở hiện tại về sau chắc chắn là không, tự nhiên diệt nhập quá khứ, diệt này gọi là phi trạch diệt.

“Sở chấp như thế” cho đến “chưa diệt là vô” là Kinh bộ bác bỏ: Sở chấp như thế, thể của phi trạch diệt lẽ ra phải là vô thường vì khi pháp chưa diệt thì chưa có tự thể của phi trạch diệt; phải đợi đến khi pháp diệt, thể của phi trạch diệt mới có.

“Há không trạch diệt” cho đến “lẽ ra cũng vô thường” là Đại chúng bộ hỏi: chẳng phải trạch diệt lấy trạch làm đầu hay sao? Như vậy diệt này trước không sau có chẳng lẽ cũng vô thường sao?

“Phi trạch là trước” cho đến “mới có bất sinh” là Kinh bộ trả lời: Không phải lấy trạch làm đầu mới có trạch diệt; vì sao chỉ trách thể tánh trạch diệt của tôi cũng là vô thường. Vì sao? Vì chẳng phải trước

đó đã có trạch, mà vì các pháp vị lai chưa sinh sẽ không sinh về sau; về sau sẽ không sinh nên gọi là Trạch diệt.

"Vì sao" là hỏi.

"Bất sinh" cho đến "chẳng tạo bất sinh" là Kinh bộ trả lời: Về lý bất sinh xưa nay đã có; nếu không có sự phân biệt tuệ của Thánh đạo thì các pháp lẽ ra sinh; lúc năng lực phân biệt của Thánh tuệ sinh thì nhân mất quả tan nên pháp không bao giờ khởi. Phân biệt có công năng đối với lý bất khởi này, tức trước đó các pháp chưa gặp chướng ngại cho sự sinh khởi, đến khi Thánh tuệ khởi thì trở thành chướng ngại cho sự sinh khởi của các pháp. Điều này cho ta thấy rõ lý bất sinh chứ không phải tạo ra một pháp mới gọi là bất sinh.

37. Dẫn kinh để hỏi:

"Nếu chỉ có bất sinh" cho đến "chẳng lẽ không trái nhau" là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ dẫn kinh để hỏi: Nếu chỉ có pháp bất sinh ở vị lai gọi là Niết-bàn, vì sao kinh nói "năm căn như tín v.v... nếu tu ở thấy đạo, hoặc tập ở tu đạo, hoặc tu tập nhiều ở đạo vô học, hoặc tu ở giai đoạn đầu, tập ở gián đoạn giữa, thực hành nhiều ở giai đoạn sau, hoặc tu là đắc tu, tập là tập tu, thực hành nhiều là pháp được đối trị càng xa". Vì thế luận Hiển tông chép: Hoặc tập, hoặc tu, hoặc thực hành nhiều, tất cả các trường hợp này đều có nghĩa khác nhau vì muốn hiển bày thứ lớp của tập tu, đắc tu, pháp được đối trị càng nhiều. (Trên đây là văn luận). Các sự tu tập trên đây có năng lực dứt trừ hẳn khổ đau ở quá khứ, hiện tại và vị lai; thể của sự dứt trừ hẳn này chính là Niết-bàn. Đoạn kinh trên đây đã nói về cả quá khứ và hiện tại; nay lại chủ trương bất sinh chỉ có ở vị lai, như vậy có trái nhau không?

"Tuy có văn này" cho đến "vì khiến cho diệt" là Kinh bộ giải thích kinh: Kinh nói "thường khiến cho các khổ ở quá khứ và hiện tại dứt hết, nghĩa là khiến cho các duyên thuộc vị lai đối với các khổ não của quá khứ và hiện tại đều dứt hết; pháp năng duyên vị lai đã dứt hết nên nói các khổ não sở duyên thuộc quá khứ và hiện tại cũng được dứt hết. Lẽ ra như dứt tham nhưng nói là dứt sắc; tham biết khắp gọi là sắc biết khắp, tức đều dựa vào sở duyên. Dứt sắc là đạo vô gián, sắc biết khắp là giải thoát đạo, cho đến thức uẩn hoặc dứt trừ khổ não thuộc quá khứ, hiện tại cũng y theo đây.

Hỏi: Nói dứt trừ khổ não quá khứ và hiện tại là để nói lên hoặc năng duyên bị dứt, còn dứt khổ ở vị lai thì dựa vào pháp nào để nói?

Giải thích: Dứt khổ ở vị lai cũng nói lên hoặc năng bị dứt, như kinh đã nói.

Lại giải thích: Làm cho thể của khổ vị lai bất sinh gọi là dứt; lại giải thích: khiến cho hoặc khổ vị lai chẳng sanh, đều gọi là khổ dứt nếu có kinh nói về sự dứt hoặc trong ba đời thì y theo lý trước mà giải thích nghĩa cũng không trái, vì lậu hoặc thuộc vị lai vẫn có thể duyên phiền não thuộc ba đời; nếu khi nói dứt trừ hoặc năng duyên ở vị lai mà nói dứt ba đời thì thật dứt vị lai hoặc trong kinh này có ý thú riêng. Phiền não quá khứ chỉ cho các lậu hoặc đã từng khởi trong quá khứ; phiền não hiện tại là các lậu hoặc đã khởi trong hiện tại. Như mười tám pháp thuộc ái hành đều y theo sáu cảnh được duyên ở quá khứ, vị lai và hiện tại. Như vậy các phiền não sinh ra ở quá khứ và hiện tại làm nhân cho sự huân tập làm sinh khởi các phiền não thuộc vị lai. Trong thân nối tiếp ở hiện tại có dẫn khởi hạt giống cho quả được huân tập; loại hạt giống này nếu dứt thì nhân năng huân các lậu hoặc thuộc quá khứ và hiện tại cũng gọi là Đoạn; Như khi quả dị thục đã hết thì cũng gọi là nghiệp nhân hết, do đoạn quả nên nói đã dứt nhân. Trường hợp này gọi là quả tan nhân mất. Nếu khổ não và lậu hoặc vị lai do hạt giống vô nhân mà rốt ráo bất sinh nên nói là đoạn tức là do nhân dứt mà gọi là dứt quả. Đây là nhân mất quả dứt. Nếu khác với phần dứt thể thuộc vị lai, vì quá khứ đã diệt, hiện tại đang diệt, đâu nhọc phải đoạn, nên hiểu rằng quá khứ và hiện tại gọi là đoạn là ví quả không còn nối tiếp, vị lai gọi là đoạn là vì quả không sinh.

38. Hữu bộ dẫn kinh để hỏi:

“Nếu pháp vô vi” cho đến “lập làm bậc nhất” là Hữu bộ dẫn kinh để hỏi: Kinh nói lìa nhiễm đệ nhất tức biết Niết-bàn có thật thể riêng.

“Ta cũng không nói” cho đến “đây là bậc nhất” là Kinh bộ giải đáp: Chúng tôi không hề cho rằng các pháp vô vi đều không có thật thể như sừng thỏ, v.v... trái lại chúng tôi còn khẳng định là có. Ý Kinh bộ muốn nói lý về vô thể Niết-bàn chắc chắn là có. Có vô thể nên nói là có Niết-bàn. Như khi nói thanh đang có ở hiện tại này nghĩa là trước khi có thanh thì vị lai không có và sau khi có thanh thì quá khứ cũng không có; không lý nào quá khứ và vị lai không có mà lại nói là có cho nên ý nghĩa của thể mới được lập thành. Vì nói “có” thì không chỉ có nghĩa là có “cái thật” mà còn có nghĩa là có “cái vô”; chỉ nói “có” vô vi cũng nên được hiểu như thế. Khi nói “có” v.v... không chứa đựng ý phái có thật thể. Niết-bàn pháp thể tuy không phải thật “có” nhưng vẫn có thể khen ngợi. “Vô” có nhiều loại. Nếu pháp thiện mà vô thì đáng phỉ báng; nếu tai họa mà vô tức đáng vui mừng. Vì thế phiền não cũng giống như tai họa, rốt ráo chẳng thật có gọi là lìa nhiễm. Đối với tất cả

pháp hữu thể, phi hữu thể, thể tánh Niết-bàn vốn rất cao quý. Thế tôn vì muốn chúng sinh được giáo hóa sinh tâm vui mừng nên mới khen ngợi Niết-bàn bậc nhất.

"Nếu pháp vô vi" cho đến "gọi là diệt Thánh đế" là Hữu bộ hỏi.

"Hãy nói Thánh đế có ý nghĩa thế nào" là Kinh bộ chất vấn.

"Há không phải lời này thuộc nghĩa vô đảo" là Hữu bộ trả lời.

"Bậc Thánh thấy hữu vô" cho đến "nghĩa có gì trái" là kinh bộ giải thích: Cái thấy hữu và vô của bậc Thánh hoàn toàn không có tánh điên đảo, tức thấy được khổ gọi là Hữu, thấy khổ chẳng có gọi là vô; như vậy chẳng có gì trái với Thánh đế. Lại giải thích: Bậc Thánh thấy được khổ, tập, đạo là hữu, và thấy diệt là vô cho nên không điên đảo. Đây là nêu chung. Từ chữ nghĩa là trở xuống là giải thích riêng, nghĩa là đối với khổ thì bậc Thánh thấy chỉ là khổ; khi khổ "phi hữu" thì bậc Thánh thấy chỉ là phi hữu cho nên không trái với Thánh đế. Trong phần giải thích riêng này chỉ nói về khổ, diệt mà không có tập, đạo.

"Thế nào là phi hữu" cho đến "thứ ba Thánh đế" là Hữu bộ hỏi.

"Thế nào là vô gián" cho đến "nêu thành thứ ba" là giải Kinh bộ đáp. Thứ hai là tập đế, Thánh kiến diệt đế và kinh Phật nói lập thành thứ ba.

"Nếu pháp vô vi" cho đến "nên duyên vô cảnh": là Hữu bộ hỏi: Nếu thể của pháp vô vi chỉ là "vô" thì thức năng thuyên hư không và Niết-bàn khi duyên theo "vô cảnh" cũng được sanh tâm.

"Ở đây duyên vô cảnh" cho đến "nên suy nghĩ rộng" là giải thích của Kinh bộ: Nếu nói thức duyên vô cảnh cũng không sai. Nên nghiên cứu kỹ phần nói về ba đời thuộc phẩm hoặc ở dưới.

"Nếu chấp nhận vô vi" cho đến "đâu có lỗi gì" là Hữu bộ hỏi.

"Lại có đức gì" là hỏi ngược lại Kinh bộ.

"Hứa tiện ủng hộ" cho đến "đó gọi là đức" là Hữu bộ trả lời: Nếu thừa nhận vô vi có thật thể riêng đã tán thành tông chỉ của Tỳ-bà-sa; đó gọi là Đức.

"Nếu có người ủng hộ" cho đến đó gọi là lỗi là minh xác của Kinh bộ: Thể của pháp vô vi này nếu đáng được ủng hộ thì tự thân các vị trời cũng đã sẵn sàng ủng hộ; tuy nhiên nếu cho rằng thể này thật có thì quan niệm sai lầm này cũng đồng với ngoại đạo; đó gọi là lỗi.

Vì sao là Hữu bộ gạn hỏi.

39. Nói về pháp vô vi:

"Đông chẳng phải hữu thể" cho đến "gọi là diệt" là Kinh bộ trả lời: pháp vô vi này không có thật thể để được, như năm cảnh như sắc,

v.v... mà hiện lượng của năm thức chứng biết, cũng không như các tâm, tâm sở như thọ v.v... mà tha tâm trí có thể chứng biết bằng hiện lượng; cũng không có tác dụng như mắt, tai v.v... có kiến, văn v.v... nhờ tỷ lượng nên biết có hiện hữu. Hơn nữa pháp vô vi này nếu lìa tham v.v... mà có tự thể riêng thì làm sao có thể lập thành pháp diệt của tham v.v... kia? Là chuyển thuộc chủ thanh thứ sáu phải chẳng? Chuyển thanh thứ sáu trong thanh minh biểu thị cho thuộc về chủ. Pháp đã phụ thuộc lẫn nhau thì có tương quan. Tham, sân v.v... là pháp hữu vi; trạch diệt là pháp vô vi, không liên quan nhau. Pháp này và pháp kia đối nhau không phải nhân quả; Tham, sân v.v... đối với trạch diệt chẳng phải nhân cũng không phải quả; trạch diệt đối với tham, sân v.v... tuy là nhân năng tác nhưng không phải là nhân chấp quả nên gọi là phi nhân; tham, sân, v.v... không phải là đạo năng chứng nên diệt không phải là quả chứng đắc; hơn nữa diệt vốn thường nên cũng không phải là quả do nhân sinh, vì thế mới gọi là phi quả. Phi nhân nói lên nghĩa không phải là sở thuộc; phi quả nói lên nghĩa không phải là năng thuộc. Pháp này pháp kia đối nhau đã không phải là nhân hay là quả thì không quan hệ nhau, làm sao có thể nói rằng diệt tham, sân v.v... chứa đựng ý diệt phụ thuộc tham? Vì lẽ đó biết rằng diệt không có tự thể, riêng chỉ vì ngăn ngại tham, sân, v.v... sinh khởi nên mới nói là tham diệt, sân diệt v.v... diệt không có tự thể riêng chỉ vì tham, sân v.v... không còn nên gọi là Diệt. Cũng có thể nói rằng diệt này thuộc về tham, sân, v.v... nên sở thuộc cách được lập thành vì vẫn phù hợp với các quy luật ngữ pháp. Y theo trường hợp trên, sở thuộc cách có hai: (1) Khác thể đối nhau, như Hữu bộ nói diệt tham v.v... cũng như tôi tớ của chủ; (2) Không khác thể, như Kinh bộ nói diệt thuộc tham cũng như thể của đứa con bằng đá.

"Diệt tuy có riêng" cho đến "thuộc về việc kia" là Hữu bộ giải thích: Diệt tuy có tự thể riêng nhưng khi các duyên phiền não dứt hết, tham, sân v.v... được giải thoát mới đạt được diệt này nên có thể nói diệt thuộc về tham, sân v.v... Ở đây dựa vào đắc mà nói là Thuộc.

Vì sao diệt định này thuộc đắc này là Kinh bộ hỏi: Nếu có diệt thể thì riêng tham, sân v.v... chẳng thể là vô; thể của diệt rất nhiều, đắc cũng chẳng phải một. Vì sao diệt định này thuộc về đắc này. Mà nói y theo đắc nên nói thuộc tham, sân v.v...

40. Hữu bộ dẫn kinh giải thích

"Như khế kinh nói" cho đến "hãy nói đạt được" là hữu bộ dẫn kinh giải thích: Khi Tỳ-kheo đắc được hiện pháp Niết-bàn, là hiện thân đắc được nên gọi là hiện pháp Niết-bàn; đã có thể đạt được Niết-bàn

nên có thể nói thuộc đắc. Lại chỉ trích Kinh bộ: vì sao phi hữu, mà có thể gọi là đạt được.

"Do được đối trị" cho đến "gọi là Niết-bàn" là Kinh bộ trả lời: Do đắc được đạo năng đối trị nên mới đi ngược lại hẳn thân sở y phiền não, mới làm tổn hoại hẳn thân sở y của đời sau. Từ đó y theo ý nghĩa bất sinh của phiền não đời sau để gọi là đắc Niết-bàn thật ra Niết-bàn không có thật thể; đây là lý chứng. Từ lại có trở xuống là phần giáo chứng vô thể. Khế kinh nói rằng khi đến được quả Niết-bàn này thì mọi quả khổ đều được dứt hết; khổ không còn nên nói là đoạn; đoạn không có tự thể riêng; hoặc nói quả để chỉ cho nhân: quả khổ không còn nên nhân mê cũng dứt; đã xả bỏ nhân mê của tham v.v... hoặc đã xả bỏ quả khổ vốn có, hoặc xả cả nhân và quả, lìa hệ phược nên gọi là lìa nhiễm. Diệt hết nhân mê, hoặc diệt hết quả khổ, hoặc diệt cả nhân lẫn quả; hoặc nhân đã dứt hẳn, hoặc quả đã dứt hẳn, hoặc cả nhân lẫn quả đã dứt hẳn. Các quả khổ còn lại của vị lai không còn nối tiếp, không còn nắm bắt, không còn sinh lại; hoặc các quả khổ khác không còn nối tiếp, hoặc không chấp quả, hoặc không còn sinh. Đây chính là Niết-bàn vắng lặng, Niết-bàn mầu nhiệm. Nói "xả các y" là chỉ cho Niết-bàn không còn quả khổ; nói "xả tất cả ái" là chỉ cho Niết-bàn không có nhân mê. Chỉ nói về ái vì ái mạnh mẽ nên nêu riêng. Tất cả các chữ "xả chư y", "xả nhất thiết ái", "tận", "lìa nhiễm", "diệt" chính là Niết-bàn, cho nên Niết-bàn không có tự thể. Lại giải thích: Trong mười tên gọi trên đây, chỉ lược nêu năm tên gọi đầu tiên để giải thích Niết-bàn, "xả chư y" là giải thích mọi khổ não trước đó đã được dứt hết "xả nhất thiết ái" là giải thích nhân mê và quả khổ đó đã lìa bỏ hẳn; "Tận", "lìa nhiễm" và "diệt" được hiểu như ý nghĩa có sẵn của mỗi từ. Nói "thứ lớp" là chỉ cho ba tên gọi tiếp theo này; năm tên gọi sau lược qua không nói, hoặc nêu ra năm tánh chất đầu cũng đủ để hiểu được năm tánh chất còn lại.

"Vì sao không chấp nhận" cho đến "nên nói là bất sinh" là Hữu bộ hỏi: Tại sao Kinh bộ không thừa nhận khế kinh có nói về bất sinh? Tức dựa vào trạch diệt không có năng lực sinh khởi để thấy rằng khổ bất sinh, hoặc nói bất sinh là nhờ có năng lực của trạch diệt nên khổ chẳng sinh, hoặc vì trạch diệt chẳng sinh khổ nên nói là trạch diệt bất sinh. Đã nói "dựa vào trạch diệt" thì biết là có thật thể.

41. Niết bàn vô thể tánh:

Chúng ta thấy đây cho đến "là vô thể tánh" là Kinh bộ trả lời: Chúng ta thấy rằng đây là sở y cách thứ bảy để chứng minh trạch diệt thuộc hữu là hoàn toàn không có lực dụng. Các ông nói "dựa vào vô

sinh" là có ý gì? Nếu nói dựa vào tức chỉ cho Niết-bàn đã sinh thì khổ lẽ ra vốn bất sinh và Niết-bàn là thường nên vốn sẵn có. Nếu nói dựa vào tức chỉ Niết-bàn đã đắc thì lẽ ra phải nhờ có Niết-bàn do đạo dẫn khởi nên mới đắc. Lại khuyến cáo rằng: Khổ này bất sinh là chỉ dựa vào đạo, nhờ đạo khởi nên khổ bất sinh; hoặc có thể dựa vào sự chứng đắc Niết-bàn do đạo dẫn khởi, nhờ đắc được đạo này nên khổ bất sinh; các ông nên tin nhận điều này. Lại giải thích: Nếu dựa vào lời này thuộc về nghĩa đã đắc thì phải hiểu rằng đó là đắc được, do đắc được đạo nên khổ bất sinh. Lại khuyến cáo rằng chỉ vì dựa vào đạo hoặc dựa vào đắc nên khổ bất sinh; các ông nên tin nhận. Từ "do đây khéo giải thích" trở xuống là dẫn kinh chứng minh Niết-bàn vô thể: Niết-bàn gọi là diệt, nhưng không có tự thể giống như đèn. Đèn Niết-bàn tắt rồi thì không có tự thể. Tâm được giải thoát, uẩn diệt vô thể, đâu phải chỉ có kinh nói vô thể, ngay cả Đối pháp cũng nói, "pháp Vô sự là gì?" Tức chỉ cho các pháp vô vi. Kinh bộ giải thích: Nói sự là chỉ cho thể; như vậy vô sự là vô thể tánh.

"Sư Tỳ-bà-sa không chấp nhận giải thích này": Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận giải thích của Kinh bộ.

42. Hỏi đáp giữa kinh bộ và Hữu bộ

"Nếu thế thì giải thích sự nghĩa thế nào" là Kinh bộ hỏi.

"Kia ngôn sự " cho đến "vô nhân vô quả" là Hữu bộ trả lời. Theo Tỳ-bà-sa, sự có năm thứ:

1) Tự tánh sự, tức tự thể của các pháp tức tự thể gọi là Sự;

2) Sở duyên sự, tức sở duyên của tâm Tức sở duyên gọi là Sự;

3) Hệ phược sự tức bị ái v.v... ràng buộc, tức bị trói buộc gọi là sự v.v...

4) Sở nhân sự tức chỉ cho sở nhân: quả là năng nhân, nhân là sở nhân; quả dựa vào sở nhân để sinh khởi giống như con dựa vào cha, cha là sở nhân, con là năng nhân; nghĩa là pháp hữu vi đều dựa vào nhân để sinh nên gọi là pháp hữu sự, sự tức là nhân.

5) Sở nhiếp sự, tức là chỉ cho ruộng vườn, nhà cửa v.v... là thuộc về người; vật thuộc về gọi là sự. Trong năm loại trên đây, loại được nói trong A-tỳ-đạt-ma là loại thứ tư, tức sự là nhân chỉ cho pháp vô vi không có nhân; không dựa vào loại thứ nhất tức tự tánh sự để nói vô vi không có tự tánh, vì thế vô vi tuy thật có nhưng không thường có tác dụng, không từ nhân sinh nên gọi là vô nhân, không có công năng sinh quả nên gọi là vô quả.

43. Nhân phối hợp với quả:

"Nói chung đã xong" cho đến "đều tương ưng với sĩ dụng": dưới đây thứ hai là đối với nhân để phối hợp với quả. Ở đây nói quả sinh ra từ nhân nên chỉ nói bốn trường hợp; quả ly hệ là thường, chẳng do sáu nhân sinh nên không nói.

"Luận chép" cho đến "sở đắc của nhân này: là giải thích câu tụng đầu.

"Nói nhân trước" cho đến "gọi là quả tăng thượng": là giải thích câu tụng thứ hai: Nhân Năng tác có năng lực tăng thượng, quả của năng lực tăng thượng gọi là quả tăng thượng, tức theo quả để đặt tên.

"Nhưng vô chướng trụ có gì tăng thượng" là hỏi.

"Tức do vô chướng" cho đến "như nên suy nghĩ" là đáp: Nếu nhân chướng ngại thì quả không sinh, do nhân không chướng ngại nên quả mới sinh, gọi là Tăng thượng, điều này cũng bao gồm nhân năng tác. Từ "hoặc nhân năng tác" trở xuống là nêu riêng thắng dụng.

"Đồng loại biến hành" cho đến "đều là tợ nhân" là giải thích câu tụng thứ ba: Nếu là nhân đồng loại tức chỉ cho chấp quả đẳng lưu của tự giới, tự địa, tự bộ và tự tánh v.v... Nếu là nhân biến hành thì chỉ thù quả đẳng lưu của tự giới, tự bộ, tự địa, tự tánh, nhiễm ô v.v... quả đắc của hai nhân này đều tương tợ với nhân, nên có hai nhân nhưng chỉ một quả.

Hỏi: Như tà kiến sinh ra chấp có thân, tuy tánh khác nhau nhưng đều là nhiễm ô nên làm quả đẳng lưu. Thiện sinh ra vô phú, tuy tánh khác nhau nhưng đều là tịnh, lẽ ra cũng là quả đẳng lưu phải không?

Giải thích: Pháp Nhiễm dễ giống nhau nên được làm quả, pháp tịnh khó giống nhau nên không thể làm quả.

"Câu hữu tương ưng" cho đến "gọi là quả sĩ dụng" là giải thích câu tụng thứ tư, hai nhân này đều đắc quả sĩ dụng, câu sinh mạnh mẽ; tuy cả sáu nhân đều chấp lấy quả sĩ dụng nhưng hai nhân câu hữu và tương ưng thường chấp lấy loại quả sĩ dụng cùng thời có năng lực mạnh mẽ nên đặt tên riêng. Nhằm ngăn dứt Thắng luận ngoài pháp thể ra lại lập nghiệp dụng riêng, cho nên nói rằng không vượt ngoài sĩ thể mà có sĩ dụng riêng, tức đối với hai nhân này thì quả đắc được nhờ sĩ dụng nên gọi là quả sĩ dụng, tức dựa vào dụ để đặt tên; cũng giống như lực dụng của sĩ phu gọi là sĩ dụng thì quả sĩ dụng gọi là quả sĩ dụng.

"Sĩ dụng này gọi là pháp gì" là hỏi.

44. Xếp loại:

"Tức gọi các pháp" cho đến "túy tượng tướng quân" là đáp: Xếp vào loại tương ưng và nhân câu hữu vì dụng từ dụ mà đặt tên như lực dụng của sĩ phu thì gọi là sĩ dụng; như nói cây thuốc "chân quạ" là vì

loại cây thuộc này trông giống như chân con quạ, cũng giống như vị tướng sắp ra trận giống như voi say nên gọi là "túy tượng tướng quân" vì voi khi đã hăng máu lên thì có thể xông ra trận. Lại giải thích: Voi say trông giống như vị tướng khi sắp ra trận nên gọi là túy tượng tướng quân.

"Vi chỉ có hai thứ này cho đến các thứ khác cũng thế": là hỏi: Chỉ có hai nhân câu hữu, tương ưng có quả sĩ dụng hay cả bốn nhân kia cũng có?

Có chỗ nói các nhân khác cho đến "dị thục thì không như thế" gồm hai câu trả lời. Đây là câu đầu: Ba nhân đồng loại, biến hành và năng tác cũng có loại quả sĩ dụng này, chỉ trừ nhân dị thục vì quả sĩ dụng gồm có hai thứ:

1) Sinh chung với nhân.

2) Cùng nhân không gián đoạn (vô gián); nhân tương ưng và câu hữu thường chấp quả câu sinh; đồng loại và biến hành nếu quả gần nhau thì thường nhận lấy loại vô gián; nhân năng tác thường nhận lấy loại câu sinh và vô gián. Vì lẽ đó năm nhân này đều đắc quả sĩ dụng nhưng nhân dị thục thì không có công năng này, vì tánh khác với quả nên hơi khó chiêu cảm quả; hơn nữa nhân phải nối tiếp thì quả mới hiện tiền, không phải câu sinh cũng không phải vô gián nên không có quả sĩ dụng.

"Có sư khác nói" cho đến "quả thuộc về là thật" là sư thứ hai giải thích: Nhân dị thục này cũng có gián đoạn với quả sĩ dụng, như nông phu cày cấy trồng trọt vào mùa xuân nhưng đến mùa thu mới thâu hoạch. Nếu y theo tên chung thì, cả sáu nhân đều đắc loại quả này. Giải thích thứ hai là y theo điểm này để nói. Bài tụng nói sĩ dụng chỉ chấp quả câu sinh, phân biệt với bốn nhân còn lại nên nói hai đắc; vì thế luận Hiển tông quyển chín chép: Quả sĩ dụng câu sinh chắc chắn có và mạnh mẽ cho nên nói hai nhân tương ưng và câu hữu đều đắc. Các quả thuộc vô gián hoặc bị ngăn cách dù hiện hữu hay không hiện hữu đều chẳng phải loại mạnh mẽ, lại dễ bị nhầm qua loại quả khác nên không nói là quả đắc của bốn nhân kia.

Hỏi: Tên gọi Sĩ dụng gồm có bốn là câu sinh, vô gián, cách việt và bất sinh, tức bao gồm cả năm loại quả. Nay nói sĩ dụng chẳng lẽ không sợ bị hiểu nhầm các loại khác hay sao?

Giải thích: Bốn loại kia dựa vào tánh chất riêng để đặt tên; chỉ có một mình loại này dựa vào tánh chất chung; tuy nêu tên gọi chung nhưng lại nhận tên riêng như sắc xứ v.v...

45. Nói riêng về quả tướng:

"Quả Dị thục v.v..." cho đến "quả hữu vi tăng thượng" dưới đây là thứ ba, trình bày riêng về quả tướng. Hai câu tụng đầu nói về quả dị thục; câu thứ ba nói về quả đẳng lưu; câu thứ tư là quả ly hệ; hai câu kế nói về quả sĩ dụng; và hai câu cuối nói về quả tăng thượng. Nói giải thích tên năm quả, luận Nhập A-tỳ-đạt-ma quyển mười một chép: Quả không giống nhân gọi là dị, thục là thành thục được thọ dụng; quả chính là dị thục nên gọi là quả dị thục. Lại chép: Quả giống nhân nên nói là đẳng; từ nhân sinh nên nói lưu; quả là Đẳng lưu nên gọi là quả đẳng lưu. Lại chép: Trạch diệt vô vi gọi là quả ly hệ, quả này do đạo đắc được chẳng do đạo sinh; quả là sự ly hệ nên gọi là quả ly hệ. Lại chép: Nhờ có thế lực này nên pháp kia mới sinh, thế lực này gọi là sĩ dụng và pháp kia gọi là quả. Lại chép: Do tăng thượng ở trước nên pháp ở sau mới sinh ra, quả của tăng thượng gọi là quả tăng thượng. (Trên đây là văn luận) Theo giải thích của luận này, ba loại trước thuộc về trì nghiệp thích, hai thứ sau theo y chủ thích.

Lại giải thích: "Quả của dị thục gọi là quả dị thục, tức nhân gọi là dị thục và quả gọi là quả; hoặc quả của đẳng lưu gọi là quả đẳng lưu, nhân và quả có lựu loại tương tợ nên gọi là đẳng lưu; hoặc quả của ly hệ nên gọi là quả ly hệ, tức Thánh đạo vô lậu xa lìa trói buộc nên gọi là ly hệ; hoặc quả chính là sĩ dụng nên gọi là quả sĩ dụng vì quả giống như lực dụng của sĩ phu; hoặc quả tức là tăng thượng nên gọi là quả tăng thượng vì quả có nhiều nên thể tăng thượng". Toàn bộ giải thích trên đây không thấy có văn luận nào nói, nhưng nghĩa giải thích không trái. Thật ra các luận đều dựa vào luận Nhập A-tỳ-đạt-ma và đều không phải hữu tài thích, vì nếu giải theo cách này thì không phải quả pháp.

46. Hỏi đáp về dị thục:

"Luận chép" cho đến "có quả dị thục". Trong ba tánh, chỉ có quả dị thục thuộc về vô phú vô ký, không có thiện, nhiễm.

"Vi thế cũng chẳng phải hữu tình số" là hỏi.

"Chỉ hạn cuộc hữu tình" là trả lời.

"Vì có cả đẳng lưu và sở nuôi lớn" là hỏi: Trong năm loại, quả dị thục có chung với đẳng lưu và sở nuôi lớn hay không?

"Nên biết chỉ là" cho đến "tướng của quả dị thục" là đáp: Quả dị thục, không giống với nhân, chỉ là hữu ký sinh, không có đẳng lưu và nuôi lớn. Vì đẳng lưu không chỉ thuộc hữu ký sinh mà có cả ba tánh; sở nuôi lớn cũng không chỉ thuộc hữu ký sinh mà có cả ba tánh. Trước đây văn luận đã nói ẩm thực, tư trợ, thùy miên, đẳng trì, thắng duyên

gọi là sở nuôi lớn. Lại giải thích: Trong năm loại, nếu dị thục không thâu nhiếp tất cả mới lập nuôi lớn và đẳng lưu; nếu nhiếp thâu tất cả thì không lập nuôi lớn, đẳng lưu. Vì dị thục nhiếp hết các thể nên không gọi là nuôi lớn, đẳng lưu.

"Chẳng phải số hữu tình" cho đến "Vì sao chẳng phải thục" là câu hỏi, chẳng phải số hữu tình cũng từ các nghiệp thiện, ác sinh; vì sao không phải dị thục?

"Vì cùng có" cho đến "thọ quả dị thục" là đáp: Quả dị thục không được thọ dụng chung, phi tình thì cùng thọ chung nên chẳng phải dị thục.

47. Hỏi đáp về quả:

"Quả tăng thượng ấy" cho đến "đâu được thọ chung" là hỏi: Loại quả tăng thượng ở ngoài cũng do nghiệp sinh, vì sao không được thọ chung?

"Vì Cộng nghiệp sinh" là đáp: Do cộng nghiệp sinh nên cùng thọ chung. Luận Chánh Lý quyển mười tám lại chép: Há không phải chỗ ở của Đại Phạm phi tình là quả nghiệp riêng riêng hay sao? Lẽ ra cũng nên gọi là nghiệp dị thục nhưng vì sao không gọi? Có thuyết cho rằng trú xứ của Đại phạm là do nghiệp tăng thượng của tất cả Đại Phạm. Có chỗ nói rằng trú xứ của Đại phạm nối tiếp bất hoại, các vị trời đều có thọ dụng ở đó cho nên chẳng phải không có thọ chung.

"Dường như nhân pháp của mình cho đến hai nhân biến hành là giải thích câu thứ ba: Nếu tương tợ với nhân của mình thì gọi là quả đẳng lưu; tuy câu sinh và sĩ dụng cũng tương tợ tự nhân nhưng có loại sĩ dụng vô gián v.v... không tương tợ với nhân nên đẳng lưu này không xen lẫn sĩ dụng. Tuy nhân biến hành cũng chấp quả thuộc bộ loại khác làm quả đẳng lưu vì có tánh nhiễm giống nhau nhưng nếu là quả sĩ dụng thì có tánh khác nhau.

"Nếu nhân biến hành" cho đến "tức gọi là nhân đồng loại" là hỏi.

Quả này chỉ do cho đến trừ các tướng trước là đáp: Nhân quả biến hành phải thuộc đồng địa chứng tỏ chung cho cả năm bộ, đều thuộc về nhiễm, chứng tỏ không có tịnh, tương tợ với nhân không phải do thuộc năm bộ chủng loại của ba tánh; nếu do năm bộ và các chủng loại thuộc ba tánh mà quả tương tợ nhân thì nhân của quả này mới được gọi là đồng loại. Về sự so sánh khác nhau, nên có bốn trường hợp:

1) Không có pháp biến hành làm nhân đồng loại; sinh tự đồng bộ nên gọi là nhân đồng loại; không sinh nhiễm nên không phải là nhân

biến hành.

2) Biến hành pháp thuộc tha bộ làm nhân biến hành; có sinh nhiễm nên gọi là nhân biến hành; không sinh quả thuộc tự bộ nên không phải nhân đồng loại.

3) Biến hành của tự bộ làm nhân biến hành; sanh tự bộ nên gọi là nhân đồng loại; có sinh nhiễm quả nên gọi là nhân biến hành.

4) Nên biết.

48. Nói về quả ly hệ:

"Do tuệ tận pháp" cho đến "gọi là quả ly hệ" là giải thích câu bốn: Do tuệ dứt hết lậu hoặc nên quả vô vi được chứng đắc gọi là quả ly hệ. Lại giải thích dùng tuệ phân biệt dứt hết pháp hoặc. Lại giải thích: do tuệ phân biệt làm nhân, lìa các trói buộc, chứng pháp diệt tận, gọi là quả ly hệ; do tuệ chứng được diệt pháp nên gọi là trạch diệt, tức trạch diệt này cũng gọi là ly hệ, nhờ lìa trói buộc cho nên chứng đắc.

"Nếu pháp do kia" cho đến "do đạo lực đắc" là giải thích câu năm và câu sáu về sĩ dụng: Nếu một pháp nhờ có thế lực của pháp khác mới sinh khởi thì gọi là quả sĩ dụng. Trạch diệt được gọi là "bất sinh sĩ dụng" vì do đạo lực chứng được. Luận Chánh Lý quyển mười tám phần Giải thích quả sĩ dụng rằng: "Sĩ dụng có bốn thứ: câu sinh, vô gián, cách biệt, và bất sinh như đã nói ở trên. Nói Câu sinh vì đồng thời và do lực của nhân sinh khởi; Vô gián vì ở vào lúc kế tiếp hoặc về sau cũng do năng lực của nhân ở niệm trước sinh khởi như trường hợp pháp thế đệ nhất sinh khổ pháp trí nhẫn; cách việt vì lúc cách xa nhau và phải xoay vần do năng lực của nhân sinh khởi như trường hợp của nông phu đối với lúa gạo v.v... nói bất sinh là cái gọi là Niết-bàn, đắc được nhờ năng lực của đạo vô gián.

Hỏi: Niết-bàn vốn bất sinh làm sao có thể nói do lực của pháp khác sinh khởi nên gọi là quả sĩ dụng?

Đáp: Nay thấy có nói đắc nên gọi là sinh, như nói tiền của tôi sinh có nghĩa là tôi được tiền. Nếu đạo vô gián dứt các tùy miên chứng đắc trạch diệt thì trạch diệt này gọi là quả ly hệ và quả sĩ dụng; nếu đạo vô gián không dứt tùy miên mà chứng đắc lại trạch diệt vốn đã từng chứng đắc thì trạch diệt này không gọi là quả ly hệ mà chỉ là quả sĩ dụng". (Trên đây là văn luận). Phần văn trước của luận này đã y theo câu sinh mà được thắng quả sĩ dụng nên chỉ nói tương ưng và nhân câu hữu; phần sau y theo cả quả sĩ dụng nên nói cả sáu nhân.

"Các pháp hữu vi" cho đến "quả tăng thượng" là giải thích hai câu tụng sau: Thông thường quả đối với nhân hoặc câu thời hoặc hậu

thời; nhân pháp đối với quả hoặc câu thời hoặc tiền thời vì tiền pháp chắc chắn không thể là quả của pháp sau. Đối với pháp hữu vi, trừ các pháp đã sinh ở trước, vì pháp trước không làm quả sau, các pháp hữu vi còn lại dù câu thời hay hậu thời đều là quả tăng thượng.

49. Nói về quả tăng thượng:

Hỏi: Do nhân tăng thượng, khi quả đắc sinh gọi là quả tăng thượng; các quả khác cũng do nhân tăng thượng, nên quả được sanh có gọi là quả tăng thượng hay không?

Giải thích: Các loại quả khác dựa vào tánh chất riêng để đặt tên, chẳng phải từ các tánh chất chung mà lập nên không gọi là quả tăng thượng. Tăng Thượng lại không có tên gọi khác, từ chung mà đặt tên. Tuy nêu tên chung nhưng đây là tên riêng của loại quả này như sắc xứ, v.v...

"Nhị quả Sĩ dụng, tăng thượng có gì khác nhau?" Là hỏi: Hai thứ quả này vốn rất nhiều, về thể tướng có gì khác nhau?

"Tên quả Sĩ dụng" cho đến "chỉ có quả tăng thượng" là đáp: Có quả sĩ dụng là nhờ năng lực tạo tác; quả tăng thượng chỉ y cứ không chướng ngại; dẫn sự việc rất dễ hiểu.

"Những điều nói ở trên" cho đến "một chỉ cùng với quá khứ": dưới đây là thứ tư, nói nhân nhận lấy quả và thời gian cho quả, đặt câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến nêu ở đây không nói: Trong sáu nhân, ngoài nhân năng tác thì năm nhân còn lại chấp quả chỉ ở hiện tại, quá khứ đã nhận lấy, vị lai vô dụng. Lẽ ra cũng nói nhân năng tác nhận lấy quả hiện tại mà không nói, vì nhân năng tác nhất định có quả tăng thượng nên văn tụng không nói, như pháp vô vi và vị lai pháp tuy là nhân năng tác nhưng không có khen ngợi nhận lấy quả tăng thượng. Vì thế Luận Chánh Lý quyển mười tám chép: Thật ra nhân năng tác chỉ nhận lấy chắc chắn quả chỉ ở hiện tại, nếu cho quả thì có cả quá khứ và hiện tại. Luận Bà-sa quyển hai mươi mốt lại chép: "Có thuyết cho rằng nhân năng tác hiện tại nhận lấy quả, quá khứ và hiện tại cho quả; các thuyết khác lại cho rằng nhân năng tác chấp quả ở hiện tại và quá khứ, cho quả cũng ở quá khứ và hiện tại; nhưng luận không phê bình". Luận Câu-xá và Luận Chánh Lý quyển đồng với giải thích trước của luận Bà-sa quyển. Lại giải thích: Câu-xá đồng với giải thích sau của luận Bà-sa quyển khi cho rằng nhân năng tác nhận lấy quả hiện tại cũng giống như năm nhân kia, tức dựa vào phần nhiều để giải thích.

"Câu hữu tương ưng" cho đến "hẳn là câu thời" là giải thích câu

tụng thứ hai: Tương ưng và câu hữu đều cho quả ở hiện tại; hai thứ này đều thủ và cho quả cùng thời.

"Đồng loại, biến hành" cho đến "có cả ở quá khứ hiện tại" giải thích câu thứ ba: Đồng loại và biến hành đều cho quả ở cả quá khứ hiện tại.

50. Nói về quả đẳng lưu:

"Quá khứ như thế" cho đến "cho quả đẳng lưu" là hỏi.

"Có quả đẳng lưu" cho đến không nên lại cho là đáp: Nhân đến hiện tại có quả đẳng lưu vô gián nối tiếp, lúc đến tướng sinh thì cho quả ở hiện tại; nếu quả đến hiện tại thì nhân đã là quá khứ tức đã cho quả vì thế không thể cho quả nữa.

"Khéo nhân đồng loại" cho đến "là trừ tướng trước là" giải thích riêng về vấn đề thủ và cho quả của nhân đồng loại thuộc thiện qua bốn trường hợp:

1) Nhận lấy nhưng không cho, tức lúc dứt gốc lành, đắc pháp được xả ở sát-na sau rốt gọi là thủ, sau không nối tiếp trước nên không có cho.

2) Cho nhưng không thủ, tức lúc tiếp nối gốc lành, pháp đắc được ở sát-na tối sơ, đắc pháp được xả vào sát-na sau rốt của quá khứ; các pháp đắc này nay quả đến được tướng sinh, đúng lúc cùng với năng lực của pháp kia được gọi là cho, vì đã thủ trước đó rồi thì không còn gọi là nhận lấy nữa. Luận chủ sợ hiểu nhầm là nhận lấy pháp đắc được ở sát-na tối sơ thuộc quá khứ trong giai đoạn nối tiếp nên nói rằng lẽ ra phải nói là lúc đó pháp tiếp nối chính là "đắc trước". Pháp đắc trước là đắc pháp được xả trước đó ở sát-na sau rốt trong quá khứ. Luận Chánh Lý quyển 18 bác bỏ: bởi làm sao pháp đắc được trong nhiều sát-na ở giai đoạn trước (tiền vị) làm nhân đồng loại lại đều có thể nhận lấy quả đắc được vào lúc này; Ở lúc này chỉ có thể nói là pháp đắc được ở sát-na sau rốt cho quả đắc được vào lúc này. Vì lẽ đó giải thích theo văn này là hay nhất. Nếu theo Sư Câu-xá chống chế thì luận chủ Thế Thân cho rằng: Nếu pháp trước nay chưa cho quả thì mới được nói ở đây; các pháp đắc được ở quá khứ tuy lúc tiếp nối đều cho quả nhưng ở các niệm trước đã từng cho quả thì thuộc về câu cú nên không nói; pháp đắc được ở sát-na xả bỏ sau rốt nay đến lúc tiếp nối gốc lành cho quả ở sát-na đầu tiên vì thế mới được nói riêng. Hơn nữa vào lúc tiếp nối gốc lành các pháp thiện trong quá khứ cũng có công năng cho quả chứ không phải chỉ có riêng pháp đắc. Nhưng ở đây lại chỉ nói về đắc, tức biết rằng chỉ nhận lấy quả sát-na sau rốt. Lại giải thích: Luận chủ nói "lẽ ra nên nói là

lúc đó pháp tiếp nối chính là “đắc trước” có nghĩa là pháp thiện đắc có được ở quá khứ về trước đều gọi là pháp đắc có được ở sát-na tối sơ, vì sao có người lại nói là chỉ thủ đắc pháp được ở sát-na sau rốt; pháp đắc này chung cả ba đời, không phải tất cả các pháp đắc về sau đều có thể cho quả, cho nên nói “trước” là để phân biệt nhận lấy quả ở quá khứ. Cho nên luận Bà-sa quyển mười tám chép: Có khi cho quả mà không chấp quả tức chỉ cho thời gian tiếp nối gốc lành về sau, trụ ở thiện đắc đã xả ở quá khứ. (Trên đây là văn luận). Sở dĩ chỉ dựa vào đắc để lập thành hai câu đơn mà không dựa vào gốc lành là vì lúc sắp dứt gốc lành, gốc lành vốn đã không hiện hành mà chỉ có thiện đắc hiện hành nên chỉ nói riêng về đắc.

3) Vừa nhận lấy vừa cho quả, tức gốc lành không dứt ở các giai đoạn khác, tùy theo sự thích ứng mà pháp thiện có được ở trong một thân có công năng nhận lấy và cho quả nên gọi là “các giai đoạn khác”.

4) Không nhận lấy cũng không cho, tức trừ các trường hợp trên, cũng tùy theo sự thích ứng mà pháp thiện có được không thủ cũng không cho quả.

51. Lập ra bốn trường hợp:

“Lại đối với bất thiện” cho đến “vì trừ tướng trước” là y theo bất thiện đồng loại để lập bốn trường hợp, phần này suy nghĩ sẽ hiểu. Ở câu hai, Luận Chánh Lý quyển dựa vào nội dung ở trước để chỉ trích và luận sư Câu-xá cũng dựa vào giải thích ở trước để trả lời.

“Hữu phú vô ký” cho đến “như lý nên nói”: Lúc đắc quả A-la-hán, đắc pháp được xả thuộc sát-na sau rốt chỉ nhận lấy mà không cho quả; từ lúc lui sụt của A-la-hán, pháp đắc có được ở sát-na đầu tiên chỉ cho mà không chấp quả; chưa đắc giai đoạn vô học vừa nhận lấy vửa cho, các giai đoạn vô học khác không nhận lấy cũng không cho, cho nên nói rằng “nên nói cho đúng lý”.

“Vô phú vô ký” cho đến “các uẩn sau rốt”. “Các uẩn sau rốt” là chỉ cho lúc sắp nhập Niết-bàn vô dư; các phần khác suy nghĩ sẽ hiểu.

“Y theo hữu sở duyên” cho đến nên nói y theo ví dụ: Trước đây đã nói về không có sở duyên, nay nói có sở duyên. Nói có sở duyên là chỉ cho tâm và tâm sở; sát-na sai biệt là chỉ cho niệm trước sau; về ba tánh và bốn trường hợp suy nghĩ sẽ hiểu.

Nhận lấy quả cho quả nghĩa ấy thế nào là hỏi.

52. Nói về quả:

“Năng vì chủng kia” cho đến “nên gọi là cho quả” là đáp. Chủng là năng sinh; vì có công năng sinh quả nên gọi là nhận lấy quả; quả do

nhân sinh, chính vào lúc nhân này tạo năng lực cho quả của nó thì gọi là cho quả.

"Dị thục cho quả" cho đến "và vô gián": là giải thích câu bốn: nhân Dị thục cho quả chỉ ở quá khứ do quả và nhân không phải câu sinh và vô gián.

"Lại có Sư khác" cho đến "là các quả tĩnh lự": là nói về các thuyết khác. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi mốt chép: Các luận sư ở Ấn-độ cho rằng quả có chín loại, tức ngoài năm loại trên lại thêm vào bốn loại nữa. (Trên đây là văn luận). Phong luân v.v... có công năng an lập thủy luân v.v... quả của sự an lập này gọi là quả an lập. Quán bất tịnh v.v... gia hạnh sinh trí vô sinh v.v... quả của sự gia hạnh gọi là quả gia hạnh. Do căn, cảnh v.v... nhóm họp hòa hợp nên nêu nhãn thức, v.v... sinh; quả của sự hòa hợp này gọi là quả hòa hợp. Tu tập tĩnh lự đắc được hóa tâm v.v... quả của sự tu tập gọi là quả tu tập.

"Bốn quả như thế" cho đến "thuộc về quả tăng thượng" là giải thích của các luận sư nước Ca-thấp-di-la: Bốn quả trên đều thuộc quả sĩ dụng và quả tăng thượng; nếu đắc được do thế lực của nhân thì thuộc quả sĩ dụng; nếu đắc được do lực năng tác của nhân thì thuộc quả tăng thượng. Chẳng phải nghiệp thiện, ác chiêu cảm thì chẳng phải quả dị thục; không tương tợ thì chẳng phải đẳng lưu; không do chứng đắc nên không phải ly hệ. Lại giải thích: Loại thứ nhất và thứ ba thuộc quả tăng thượng; loại thứ hai và thứ tư có cả sĩ dụng lẫn tăng thượng. Thông thường quả sĩ dụng là do dụng công đắc được. Ở đây luận nói đều thuộc sĩ dụng và tăng thượng tức dựa vào tướng chung.

"Nói nhân quả xong" cho đến do "mấy nhân sinh ra": dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về pháp từ nhân sinh, kết thúc phần trước và đặt câu hỏi.

53. Bốn loại pháp hữu vi:

"Pháp lược có bốn" cho đến ba pháp còn lại là đáp: Trong tất cả pháp hữu vi lược có bốn loại: Pháp nhiễm ô, pháp dị thục sinh, pháp sơ vô lậu, ba pháp sở dư ở trước.

Các pháp còn lại là gì? là hỏi.

"Là trừ dị thục" cho đến các pháp thiện còn lại là đáp: Trong số các pháp thuộc vô ký chỉ trừ dị thục; trong các pháp thiện chỉ trừ sơ vô lậu.

"Bốn pháp như thế" cho đến "còn lại và trừ tương ưng" là giải thích pháp từ nhân sinh: Năm câu đầu nói về pháp tương ưng; câu sáu nói về sắc, bất tương ưng.

"Luận chép" cho đến ba nhân sinh là giải thích câu tụng đầu: Tất cả pháp hữu vi có bốn loại, mỗi loại lại chia thành pháp tương ưng và pháp bất tương ưng.

1) Trong pháp tương ưng, các pháp nhiễm ô do năm nhân sinh tức trừ nhân dị thục vì các pháp do nhân dị thục sinh đều không thuộc nhiễm ô.

2) Pháp dị thục sinh đều do năm nhân sinh, tức trừ nhân biến hành vì các pháp do nhân biến hành đều thuộc về nhiễm ô.

3) Các pháp còn lại): do bốn nhân sinh, tức trừ nhân dị thục và biến hành vì các pháp còn lại không thuộc tánh dị thục và tánh nhiễm ô.

4) Pháp Sơ vô lậu do ba nhân sinh, tức trừ nhân dị thục, biến hành và đồng loại, vì pháp sơ vô lậu không thuộc tánh dị thục, không thuộc nhiễm ô, không có pháp đồng loại sinh trước.

"Bốn pháp như thế nói về cái gì?" là hỏi.

"Là tâm, tâm sở" là đáp, giải thích câu tụng thứ năm.

"Bất tương ưng hành" cho đến "lại có mấy nhân sinh" là giải thích câu tụng thứ sáu, đây là hỏi.

"Như tâm, tâm sở" cho đến quyết định vô hữu" là trả lời: Cũng như tâm, tâm sở, tức trừ nhân ngoài và nhân tương ưng, sắc và bất tương ưng hành pháp được sinh từ bốn, ba, hoặc hai nhân khác. Trong đó các pháp sắc và bất tương ưng hành thuộc nhiễm ô do bốn nhân sinh, tức trừ nhân dị thục như trường hợp của tâm tâm sở và nhân tương ưng; nếu sắc pháp và pháp bất tương ưng hành thuộc dị thục sinh thì cũng do bốn nhân sinh, tức trừ nhân biến hành như tâm, tâm sở và nhân tương ưng; sắc pháp và pháp bất tương ưng hành thuộc các pháp còn lại do ba nhân sinh, tức trừ dị thục, biến hành như tâm, tâm sở và nhân tương ưng; sắc và bất tương ưng hành thuộc sơ vô lậu do hai nhân sinh, tức trừ dị thục và biến hành, đồng loại như tâm, tâm sở và nhân tương ưng. Không có trường hợp chỉ do một nhân sinh.

■

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 7

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN
(PHẦN 5)

1. Nói về duyên:

Từ nói rộng về nhân đã duyên lại nói vì sao: Dưới đây là thứ hai của toàn văn: Nói về Duyên, gồm hai phần: nói chung về nghĩa bốn duyên và giải thích riêng duyên đẳng vô gián. Phần đầu lại chia làm ba: Nói về thể của bốn duyên, nói về tác dụng của duyên và nói về pháp từ duyên sinh. Dưới đây nói về thể của bốn duyên, kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "tăng thượng tức năng tác": là đáp. Câu tụng đầu nêu số lượng, nêu tên gọi, câu hai nói về thể của nhân, câu ba và thứ tư nói về duyên đẳng vô gián, câu năm nói về sở duyên và câu sáu nói về duyên tăng thượng. Luận Bà-sa quyển một trăm lẻ bảy lại chép: như pháp hạt giống, đẳng vô gián như pháp khai mở, sở duyên như pháp bám trụ, tăng thượng như pháp không chướng ngại.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười sáu chép "Hỏi: vì thuộc về nhân, hay thuộc về duyên?

Đáp: Tùy trường hợp mà nhiếp thuộc lẫn nhau, tức năm nhân đầu là nhân duyên, nhân năng tác là ba duyên còn lại. Có thuyết cho rằng duyên nhiếp nhân chẳng phải nhân nhiếp duyên tức năm nhân đầu là nhân duyên, nhân năng tác là duyên tăng thượng; duyên đẳng vô gián và duyên sở duyên, chẳng thuộc về nhân." Nhưng không có lời bình. Câu-xá đồng với thuyết sau của Bà-sa. Trong hai thuyết, khi nói về sự nhiếp nhau giữa nhân và duyên là dựa vào thể hay dựa vào dụng? Nếu dựa vào thể thì nhân năng tác phải nhiếp bốn duyên kia và duyên tăng thượng nhiếp sáu nhân kia vì tất cả có thể tánh rất rộng; nếu dựa vào dụng thì sáu nhân và bốn duyên đều có tác dụng khác nhau làm sao nhiếp nhau được?

2. Nói về sáu nhân và bốn duyên:

Giải thích: Sáu nhân và bốn duyên xoay vần nhiếp nhau có hai nghĩa:

1) Nói theo thể.

2) Y theo sự tương tợ của dụng.

Thuyết đầu của Bà-sa dựa vào thể để nói: Nhân duyên nhiếp năm, năng tác nhiếp ba; nếu y theo thể tánh rộng lớn của năng tác thì nhiếp rộng bốn duyên; tăng thượng thể rộng nên nhiếp sáu nhân. Sở dĩ chỉ nói "năng tác nhiếp ba, tăng thượng nhiếp một" là vì các luận sư này cho rằng sáu nhân, bốn duyên đối nhau để nói về thâu nhiếp, lại y theo nhiếp nhau, nếu thể tận liền ngưng vì thế nói "nhân duyên nhiếp năm, năng tác nhiếp ba". Ngoài nhân năng tác còn có năm nhân khác; ngoài duyên tăng thượng còn có ba duyên khác. Là nói về sự nhiếp nhau của chúng nên không nói riêng năng tác nhiếp bốn, tăng thượng nhiếp sáu.

Hỏi: Nếu y theo thể tánh để nói về nhiếp nhau thì thể tánh vốn hằng hữu, tức sáu nhân và bốn duyên không khác nhau, làm sao nhiếp nhau được? Vì thế Bà-sa chép: Chúng tôi cho rằng chính tác dụng làm nên nhân quả vì thật thể các pháp thường hằng không chuyển biến, chẳng thể làm nhân quả.

Giải thích: Nếu dựa vào tánh chất không chuyển biến của thể tánh thì nhân và duyên giống nhau nhưng vì thể vốn theo dụng nên nói khác nhau. Giải thích thứ hai của Bà-sa và luận này y theo dụng tương tợ để nói về nhiếp nhau. Nếu nói về sáu nhân và bốn duyên thì mỗi pháp có tác dụng khác nhau nên không nhiếp nhau. Thật ra khi nói nhân duyên nhiếp năm nhân, tăng thượng nhiếp nhân năng tác là y theo dụng tương tợ để nói về nhiếp nhau; duyên đẳng vô gián và duyên sở duyên không thuộc nhân tương tợ nên nhân không nhiếp thuộc.

Hỏi: Trong nhân năng tác, năm nhân như sinh v.v... thuộc về nhân duyên hay duyên tăng thượng trong bốn duyên?

Giải thích: Năm nhân như sinh v.v... thuộc về nhân duyên; vì thế Luận Bà-sa quyển mười bảy khi giải thích vấn đề vô thời phi nhân đã vấn nạn các nhà thuyết Chánh nghĩa: "Lẽ ra phải nói là họ đã dựa vào sáu nhân để lập luận vì chữ "Nhân" bao gồm cả sáu loại." Giải thích: Luận kia đã dựa vào nhân duyên để lập hỏi đáp; Chánh nghĩa giải thích nhân duyên đã nói đầy đủ sáu nhân nên biết rằng nhân duyên cũng thuộc năm nhân như sinh v.v... trong nhân năng tác. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt lại chép.

Hỏi: Đại chủng và sắc sở tạo có bao nhiêu duyên?

Đáp: Nhân và tăng thượng. Nhân là sinh nhân, y nhân, lập nhân, trì nhân và dưỡng nhân. Tăng thượng là không ngại sinh và duy vô chướng. Giải thích: Luận kia y theo bốn duyên để lập hỏi đáp; nhân là nhân duyên thuộc bốn duyên từ đó biết rằng năm nhân như sinh v.v... đều thuộc về nhân duyên.

Hỏi: Nếu y theo giải thích trên, nhân duyên cũng nhiếp một phần năng tác và năng tác cũng nhiếp một phần nhân duyên. Vì sao luận này và Bà-sa trong phần nói về nhiếp nhau không nói.

Giải thích: Thật ra cũng có nhiếp nhưng vì không nhiếp tất cả nên lược qua không nói. Lại giải thích: Năm nhân như sinh v.v... thuộc về duyên tăng thượng. Sở dĩ biết được vì Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy có chép "Hỏi: Tạo nghĩa là gì? Là nhân hay duyên? Nếu thế có lỗi gì? Nếu thuộc nhân thì bốn đại chủng đối với sắc sở tạo đều không có năm nhân, làm sao có thể nói năng tạo các sắc; nếu nghĩa là duyên, các sắc sở tạo trừ tự thể ra tất cả các pháp còn lại đều là duyên tăng thượng làm sao có thể nói chỉ do đại chủng tạo? Đáp: Lẽ ra nói tạo là nghĩa nhân. Hỏi: Đối với tạo sắc, năm nhân đều không làm sao có nghĩa nhân? Đáp: Tuy năm nhân như đồng loại v.v... đều không nhưng vẫn có năm loại nhân khác tức sinh nhân, y nhân, lập nhân, trì nhân và dưỡng nhân. Có luận sư khác cho rằng tạo nghĩa là duyên. Hỏi: Các sắc sở tạo, trừ tự thể ra các pháp còn lại đều thuộc duyên tăng thượng, vì sao chỉ nói do đại chủng tạo? Đáp: Nghĩa duyên tăng thượng có gần có xa, có thân, có sơ, có có hợp có bất hợp, có sanh ở đây, có loại sinh ở chỗ pháp khác. Các duyên thuộc loại thân, gần, hợp và sinh ở đây đều được gọi là Nhân; các duyên thuộc loại sơ, xa, bất hợp và sinh ở chỗ khác đều được gọi là Duyên, cho nên nói bốn đại chủng đối với sắc sở tạo là nhân và tăng thượng cũng không sai." Luận Ngũ Sự cũng có nói hai giải thích nhưng không có lời bình. Nay dẫn luận này có ý dùng giải thích sau để chứng minh: Vì thế biết rằng năm nhân như sinh v.v... thuộc về duyên tăng thượng nhưng nói về nhân vì trong duyên tăng thượng có thắng dụng gần nên lập thêm chữ "nhân", chứ không phải chữ nhân này chỉ cho nhân duyên của bốn nhân. Các luận sư thứ nhất của Bà-sa thuận với giải thích đầu.

Hỏi: Giải thích đầu cho rằng năm nhân như sinh v.v... thuộc nhân duyên, còn giải thích sau cho rằng thuộc duyên tăng thượng, như vậy giải thích nào đúng?

Giải thích: Luận Bà-sa và Ngũ Sự đều không có lời bình, hai giải thích lại không đồng nhau thì ai có thể xác định được đúng sai. Lại giải

thích: Giải thích đầu là đúng. Luận Bà-sa khi giải thích sự tạo sắc, ở giải thích đầu đã nói rằng “nên nói thế này”, ở giải thích sau chép “có thuyết cho rằng”; ngoài ra trong phần giải thích câu hỏi về vô thời phi nhân, các luận sư thuộc Chánh nghĩa nói: “nên nói là họ đã dựa vào sáu nhân để soạn luận”. Cho nên biết rằng giải thích đầu là đúng.

“Luận chép: ở chỗ nào nói: dưới đây là giải thích câu đầu: Bốn duyên đã được nói đến ở chỗ nào?

3. Nêu văn kinh để giải thích:

“Là trong khế kinh” cho đến “là thuộc loại duyên chủng” là đáp, nêu văn kinh để giải thích: Trong kinh này có nói về tánh, tức chỉ cho bốn duyên có chủng loại tánh khác nhau nên nói là Tánh. Nói “nhân duyên” tức nhân là duyên, thuộc về trì nghiệp thích; không thể nói theo y chủ thích vì nhân chính là duyên. Nói duyên đẳng vô gián là mỗi tâm, tâm sở trước đó đều được gọi là Đẳng, đây là thể của quả gọi là Đẳng. Lại giải thích: Mỗi tâm, tâm sở về sau đều gọi là Đẳng, đây chính là quả thể nên gọi là Đẳng. Lại giải thích: Mỗi tâm, tâm sở trước và sau đều gọi là Đẳng, đây là bao gồm cả duyên và quả nên gọi là đẳng; Lại giải thích: Tâm tâm sở ở trước đều duyên với tâm tâm sở ở sau, mà không phải chỉ có tự loại. Lại giải thích: Tâm tâm sở ở sau đều dùng tâm tâm sở ở trước làm duyên chẳng phải chỉ có tự loại. Lại giải thích: Chữ “đẳng” bao gồm cả trước và sau. Nói Vô gián là chỉ cho duyên, hoặc chỉ cho quả hoặc thuộc về cả hai. Nói chung khi tâm tâm sở ở trước sinh tâm tâm sở ở sau, giữa đó không có tâm nào gián cách nên gọi là vô gián. Lại giải thích: Không có pháp nào tương đương khởi ở giữa gọi là đẳng vô gián. Nếu tức đẳng vô gián là duyên, thuộc về trì nghiệp thích; nếu duyên của Đẳng vô gián thì thuộc về y chủ thích. Nói duyên sở duyên là chỉ cho sở duyên chính là duyên, tức giải thích theo Trì nghiệp thích; không thể nói y chủ thích. Nói duyên tăng thượng là tăng thượng chính là duyên, tức thuộc về trì nghiệp thích. Lại giải thích: Năng tác nhờ có thân, sơ nên được gọi là nhân năng tác; tăng thượng cũng có thân, sơ nên có thể gọi là duyên tăng thượng. Thật ra các văn luận đều giải thích theo trì nghiệp thích và cả bốn duyên này đều không thể giải theo hữu tài thích.

Hỏi: Ba duyên còn lại cũng không chướng quả, lẽ ra cũng gọi là duyên tăng thượng phải không?

Giải thích: Tuy ba duyên này có thể gọi là tăng thượng, nhưng ở đây dựa vào tánh chất riêng để đặt tên mà duyên tăng thượng lại không có tên gọi riêng. Tuy nêu tên gọi chung nhưng thật ra là tên gọi riêng,

như sắc xứ v.v...

4. Nêu thể của nhân duyên

"Trong sáu nhân cho" cho đến "là nhân duyên tánh" là giải thích câu tụng thứ hai, nêu ra thể của nhân duyên.

"Trừ A-la-hán" cho đến "tánh vô gián duyên" dưới đây là giải thích câu ba và bốn, đây là nêu ra thể. Ba thừa Vô học gọi chung là A-la-hán, tức trừ A-la-hán lúc sắp nhập Niết-bàn vô dư ra, ở sát-na sáu rốt tất cả các tâm tâm sở đã sinh ở quá khứ và hiện tại đều là duyên đẳng vô gián. Nói "đã sinh" nhằm là để phân biệt với vị lai và vô vi; nói "tâm tâm sở" để phân biệt sắc và bất tương ưng.

5. Giải thích danh:

"Pháp Duyên sinh này" cho đến "gọi là đẳng vô gián" là giải thích danh: Các pháp do loại duyên này sinh trước sau đều tương tợ, bình đẳng và không dứt, nên y theo ý nghĩa để gọi là Đẳng vô gián.

Hỏi: Sáu thức xoay vần đối nhau có được gọi là duyên đẳng vô gián hay không?

Đáp: Được; vì thế luận Ngũ Sự chép: Nhãn thức vô gián không chắc chắn sinh khởi ý thức; ở sáu thức thân có thể khởi bất cứ một loại nào. Nếu nhãn thức vô gián có thể sinh khởi ý thức, gốc khổ không thể làm duyên đẳng vô gián cho khổ vì gốc khổ chỉ có ở năm thức thân. Nếu gốc khổ không thể làm duyên đẳng vô gián thì trái với giải thích về căn uẩn, như nói rằng gốc khổ có thể làm nhân, đẳng vô gián, tăng thượng cho gốc khổ. Thật ra khi nhãn thức đã có biết sắc, liền dẫn khởi ý thức phân biệt không dứt, vì thế mới nói nhãn thức có trước; nhãn thức thọ nhận rồi, ý thức mới khởi theo.

6. Nói sắc chẳng phải đẳng vô gián:

"Do sắc này v.v..." cho đến "duyên đẳng vô gián": là nói sắc chẳng phải đẳng vô gián, niệm trước chỉ có sắc cõi Dục, sinh khởi không dứt vô biểu sắc thuộc dục và cõi Sắc. Điều này y theo nhập định hữu lậu được biệt giải thoát giới, vì sắc lẫn lộn nên không thể làm duyên đẳng vô gián. Bà-sa lại nói có sắc cõi Sắc, bất hệ sắc câu sinh; tức Bà-sa kể luôn các sắc khác để giải thích. Ở đây luận này chỉ y theo vô biểu. Thân sinh cõi Dục, sau khi đã hóa nhập cõi Sắc, nhập định vô lậu cũng có ba sắc hiện khởi cùng lúc. Điều này không thấy các luận khác nói mà chỉ dựa vào một tánh chất để nói về sắc lẫn lộn.

"Tôn giả Thế hữu" cho đến "duyên đẳng vô gián." Ở đây y theo Sắc được nuôi lớn cùng thời không như nhau nên không lập sắc làm duyên đẳng vô gián.

"Đại đức lại nói" cho đến "có nhiều ấm ánh." Ở đây y theo Sắc trước sau không như nhau nên không thể là duyên đẳng vô gián.

"Há không phải tâm sở" cho đến "Tam-ma-địa đẳng" là hỏi: Tâm sở có đến ba tánh sinh nhau và tầm, tứ v.v... sinh nhau; trước sau nhiều ít không giống nhau lẽ ra cũng không phải là duyên đẳng vô gián.

"Ở đây đối với khác loại" cho đến "không có lỗi phi đẳng" là đáp: Dị loại đối nhau đúng là có nhiều ít khác nhau nhưng đồng loại đối nhau thì chẳng phải không đồng đẳng.

"Đâu chỉ có tự loại" cho đến "duyên đẳng vô gián" là hỏi.

"Không đúng" là đáp,

Vì sao? Là gạn lại.

7. Nói về nghĩa Đẳng:

"Pháp tiền tâm phẩm" cho đến "để nói nghĩa đẳng" là giải thích: Các pháp thuộc tiền tâm làm duyên đẳng vô gián cho các pháp đồng loại và dị thục thuộc tâm sau, chứ không phải chỉ riêng cho tự loại. Văn trước giải thích chung về loại tự thể của thọ v.v... lại đối với trước sau để nói về ý nghĩa của "Đẳng", tức không có trường hợp ít sinh nhiều, hoặc nhiều mà sinh ít để nói về nghĩa Đẳng.

"Chỉ chấp đồng loại" cho đến "vi duyên nên khởi" ở đây nói về nghĩa "tương tợ sa môn": Chỉ có đồng loại sinh nhau làm duyên đẳng vô gián.

"Kia nói chẳng khéo" cho đến "mà được sinh" là bác bỏ lý của luận chủ: Thông thường tâm tâm sở đều có đủ bốn duyên khi sinh khởi; nếu chấp chỉ có đồng loại sinh đồng loại thì tâm sơ vô lậu trước đó không có loại tâm này tức thiếu duyên đẳng vô gián cùng loại mà vẫn sinh khởi; nếu thiếu một duyên mà vẫn sinh thì mắc lỗi "ba duyên sinh", tuy không có nhân đồng loại sanh mà có nhân tương ưng, nhân câu hữu sanh, nên có nhân duyên.

"Bất tương ưng hành" cho đến "khả câu hiện tiền." Các pháp bất tương ưng xoay vần đối nhau trong ba cõi, bất hệ đều có công năng hiện khởi cùng lúc và vì sinh khởi lẫn lộn nên chẳng phải duyên đẳng vô gián. Trong các pháp tâm tâm sở không có trường hợp hai giới cùng khởi huống chi ba cõi và vì không lẫn lộn nên có thể lập thành duyên đẳng vô gián. Lại giải thích: Đắc và bốn tướng có thể hiện khởi cùng thời ở cả ba cõi và bất hệ; đồng phần ở ba cõi cũng có thể hiện khởi cùng thời; phi đắc, Vô tưởng, hai định, mạng căn, danh, cú, văn thân tùy theo sự thích ứng mỗi pháp đều có thể hiện khởi ở một cõi. Mười bốn pháp trên đây tùy theo sự thích ứng có thể cùng khởi với các pháp bất

tương ưng hành khác thuộc ba cõi và bất hệ nhưng vì câu trước lẫn lộn nên không lập. Các pháp tâm tâm sở thì không giống như vậy. Lại giải thích: Nếu phân biệt riêng thì, đắc và bốn tướng vốn có nhiều thể nên có thể đều hiện tiền ở khắp ba cõi bất hệ; đồng phần cũng có nhiều thể nên có thể câu khởi ở trong ba cõi; thể phi đắc cũng có nhiều, tùy theo sự thích ứng có thể câu khởi trong một cõi; định diệt tận cũng có nhiều thể có thể câu khởi trong một cõi; mạng căn chỉ có một thể tùy theo sự thích ứng có thể câu khởi trong một cõi; danh cú văn thân cũng có nhiều thể tùy theo điều kiện có thể câu khởi trong một cõi; như trường hợp nhiều hóa nhân cùng phát ngữ. Mười hai pháp trên đây tùy theo sự thích ứng đều có thể cùng các pháp bất tương ưng hành câu khởi trong ba cõi bất hệ. Vô tưởng dị thục và vô tưởng định cũng có nhiều thể nên có thể đều hiện tiền trong một cõi. Hai pháp trên đây tùy theo sự thích ứng có thể cùng với các pháp bất tương ưng hành thuộc ba cõi câu khởi. Đối với mười bốn pháp bất tương ưng này, pháp nào thuộc đa thể thì khởi chung cả ba cõi, nếu chỉ ở trong một cõi thì cùng với nhiều pháp hoặc chỉ một pháp bất tương ưng hành; pháp nào thuộc một thể chỉ khởi trong một cõi mà không thể ở nhiều cõi, bất tương ưng hành câu khởi với một pháp hoặc nhiều pháp, vì thế lẫn loạn đối với nhau không đồng đẳng nên không thể lập thành duyên đẳng vô gián; các pháp tâm, tâm sở thì không phải như vậy. Luận Chánh Lý mười chín chép: Tỳ-bà-sa nói rằng sở y, sở duyên và hành tướng của tâm tâm sở có ngăn ngại vì thế lập thành duyên đẳng vô gián; sắc và pháp bất tương ưng hành không giống như thế nên không thể lập duyên Đẳng vô gián.

"Vì sao không chấp nhận" cho đến "duyên đẳng vô gián" là hỏi.

"Vì pháp vị lai" cho đến "không có trước sau" là đáp: duyên Đẳng vô gián dựa vào thời gian trước sau để lập thành thứ lớp trong lúc pháp thuộc đời vị lai không có trước sau nên không lập thành duyên Đẳng vô gián.

"Vì sao Thế tôn" cho đến "pháp này lẽ ra sinh" là gạn lại.

"So sánh với pháp quá khứ, hiện tại" cho đến "chẳng phải tỷ trí" là đáp, gồm có ba giải thích. Đây là giải thích của các luận sư khác thuộc Hữu bộ: Phật Thế Tôn so sánh các pháp ở quá khứ và hiện tại mà rõ biết được vị lai; sự kiện này thuộc nguyện trí ở định thứ tư, vì thuộc nguyện trí cho nên biết rằng chẳng phải tỷ trí.

8. Luận chủ bác bỏ:

"Nếu thế, đức Thế tôn" cho đến "lẽ ra không thể biết" là luận chủ bác bỏ: Nếu vậy khi Thế Tôn chưa thấy được mà trước của quá khứ và

hiện tại thì lẽ ra không thể biết. Lại, Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi chín chép:

Hỏi: Vì sao nguyện trí có công năng biết được vị lai?

Đáp: Có thuyết cho rằng dùng quá khứ hiện tại để so sánh mà biết được vị lai, như nông dân sau khi gieo giống rồi chỉ cần suy luận cũng rất dễ hiểu được quả sinh như thế nào; nguyện trí cũng như vậy. Có thuyết lại cho rằng nếu nói như vậy lẽ ra nguyện trí là tỷ lượng trí chứ không phải trí hiện lượng. Nên hiểu vấn đề như thế này: Nguyện trí không đợi quán nhân mà vẫn biết quả, không đợi quán quả mà vẫn biết nhân, vì thế loại trí này là hiện lượng chứ chẳng phải tỷ lượng.

"Có chỗ khác lại nói" cho đến "tĩnh lự thông tuệ" thứ hai, là nói các luận sư khác của Hữu bộ giải thích: Trong thân hữu tình có quả ở đời vị lai. Điềm báo trước của nhân là sự khác nhau của các bất tương ưng hành uẩn. Phật khởi tục trí thuộc cõi Dục quán sát các điềm báo trước này nên biết được vị lai chứ không cần phải khởi sinh tử thông minh mới biết được các điềm nhân quả này. Các luận sư ở Ấn-độ tương truyền nguyện trí thuộc về pháp đồng phần.

"Nếu thế thì chư Phật" cho đến "chẳng phải hiện chứng" là luận chủ bác bỏ về giải thích thứ hai.

"Cho nên như Kinh bộ" cho đến "không thể nghĩ bàn" là thứ ba, luận chủ bác bỏ hai thuyết trước, tức là nêu Kinh bộ. Nếu theo luận Chánh Lý quyển mười chín thì có ba thuyết:

1) Đức dụng và cảnh giới của Chư Phật vốn không thể nghĩ bàn.

2) Chư Phật Quá khứ hiện khởi trí kiến quán sát vị lai, nghĩa là Chư Phật muốn biết nhân quả của các hữu tình nên đã rút ngắn thời phân hiện tại để quán sát toàn bộ quá khứ và vị lai chứ không phải vì muốn biết thời gian kết thúc tột cùng mà phải quán sát mé trước của quá khứ rồi mới biết được, cho đến nói rộng. Giải thích: Luận này ý nói trí túc trụ có công năng hiện biết quá khứ, và trí sinh tử có công năng hiện biết vị lai. Luận Chánh Lý chống chế chứ không bác bỏ.

3) Trong thân hữu tình hiện đã có các tướng trạng của nhân quả vị lai giống như ảnh tượng thuộc sắc, hoặc tâm, hoặc bất tương ưng hành. Phật chỉ cần quán sát các tướng trạng này thì biết được vị lai, không cần phải hiện khởi thông tuệ thuộc du hý tĩnh lự. Thật ra đối với vị lai Phật đã chứng biết tất cả chứ không cần phải dựa vào các tướng trạng trên để suy đoán mới biết, vì ở vị lai, hiện tại chứng thấy, cho đến nói rộng. Giải thích: Giải thích này chứa đựng ý nhờ biết được các tướng trạng trước nên chứng biết vị lai, cũng như nhờ nghe tiếng nên mới nhìn lui.

Luận Chánh Lý chống chế chứ không bác bỏ. Luận Bà-sa quyển mười một cũng có ba thuyết: Giải thích thứ nhất và thứ hai giống như các giải thích mà luận này đã bác bỏ; giải thích thứ ba cho rằng Phật chứng biết vị lai là hiện lượng chứ không phải tỷ lượng.

Hỏi: Về hai thuyết đầu, Luận Bà-sa đều bác bỏ như luận này, Vì sao luận Chánh Lý lại chống chế?

Giải thích: Các luận sư Chánh Lý vì đối nghịch với luận này nên mới có chống chế như thế, chưa phải là nghĩa đúng.

Hỏi: Giải thích đầu của luận Chánh Lý và lời bình của Bà-sa so với Kinh bộ có gì khác nhau?

Giải thích: Cả ba đều giống nhau.

Lại giải thích: Giải thích đầu của luận Chánh Lý giống với lời bình của Luận Bà-sa nhưng không đồng với Kinh bộ. Đây là sự khác nhau về tông chỉ.

Hỏi: Hoặc giống hoặc khác thì làm sao giải thích?

Giải thích: Giải thích của luận này có ý nói về biến tri; một trong hai giải thích của Kinh bộ cho rằng Như lai không có tâm bất định tức cũng có ý nói về biến tri nhưng lại dựa vào định mà biết được; Nếu theo Hữu bộ, Phật cũng có tán tâm, tức tán tâm biến tri.

Hỏi: Tán tâm của Như lai thuộc về hiện lượng phải không?

Giải thích: Nếu thuộc tán tâm của hai thừa, tức là ý thức do năm thức vô gián dẫn sinh thì gọi là hiện lượng, nếu do tâm định hậu dẫn sinh cũng gọi là hiện lượng vì năm thức hoặc tâm định khi duyên cảnh rất rõ ràng. Ý thức do hai thứ trên dẫn khởi đối với cảnh sở duyên của chúng cũng rất rõ ràng nên mới nói là thuộc hiện lượng. Như nguyện trí tuy thể chung cả định tán, nhưng y theo nguyện trí do tán tâm dẫn khởi để rõ biết vị lai thì gọi là tán tâm hiện lượng. Trí Như lai không do tâm định dẫn khởi cũng chẳng phải năm thức vô gián dẫn sinh đều thuộc về hiện lượng. Về điểm này kinh bộ và Hữu bộ khác nhau.

Lại giải thích: Kinh bộ cũng thừa nhận Như lai có tán tâm. Nếu thừa nhận như vậy thì đồng với Hữu bộ, vì thế luận này không bác bỏ phần lời bình.

"Nếu đối với vị lai" cho đến "không sinh pháp khác" là hỏi: Nếu Pháp đã sinh khởi theo thứ lớp thì biết rằng vị lai vẫn có thứ lớp trước sau.

"Nếu pháp này sinh" cho đến "duyên đẳng vô gián" là đáp: Nếu quả pháp này sinh là do hệ thuộc nhân kia thì nhân này phải không bị dứt quả này mới sinh được, như mầm mộng v.v... mọc thì phải dựa vào

hạt giống... Các pháp tuy hệ thuộc lẫn nhau và từ đó có thể nói rằng cũng có trước sau nhưng thật ra các pháp này chẳng có duyên đẳng vô gián. Đệ nhất pháp v.v... thuộc vị lai, nói theo tướng chung tuy lệ thuộc ý nghĩa thuộc nhau để nói có trước sau, nhưng vẫn không đắc được duyên đẳng vô gián vì loại duyên này y theo tác dụng ở các thời gian trước sau để lập thành.

"Các vị A-la-hán" cho đến "chẳng phải duyên đẳng vô gián" là hỏi.

"Không có tâm khác v.v... vì nối tiếp tâm sau này" là đáp: Không có tâm nào khác tiếp nối tâm sau này, vì thế tâm sau rốt không phải là duyên đẳng vô gián.

"Chẳng lẽ không như thế" cho đến "lẽ ra cũng gọi là ý": là vấn nạn: Không phải loại tâm vô gián diệt này cũng gọi là là ý hay sao? Vô học tâm sau vô gián, thức đã không sinh lẽ ra cũng không thể gọi là ý.

"Ý là nương theo sở hiển" cho đến "duyên đẳng vô gián" là giải thích: Ý được hiển bày bởi sở y chứ không do tác dụng, vì thế tâm tối hậu vẫn gọi là ý. Các pháp do tác dụng của duyên đẳng vô gián hiển bày nếu đến sinh tướng thì chắc chắn là quả của duyên này; không có pháp nào hay hữu tình nào có thể là chướng ngại pháp đang ở sinh tướng này mà không nhập vào hiện tại; do không có tâm nào nối tiếp nên tâm sau rốt không thể là duyên đẳng vô gián.

9. Giải thích hai thứ bốn trường hợp:

a) Loại bốn trường hợp thứ nhất:

"Nếu pháp và tâm" cho đến "sinh trụ dị diệt"; dưới đây là giải thích hai thứ bốn trường hợp. Đây là loại đầu: Dùng tâm Đẳng vô gián đối với tâm vô gián để lập thành bốn trường hợp. Nói tâm Đẳng vô gián nghĩa là nếu pháp do tâm của duyên đẳng vô gián dẫn sinh thì gọi là Đẳng vô gián; hai định vô tâm, pháp tâm, tâm sở so với trước là bình đẳng nên gọi là Đẳng; không có các tâm khác gián cách nên gọi là Vô gián. Nói tâm vô gián nghĩa là nếu có pháp sau đó nối tiếp tâm để khởi, hoặc là quả của tâm, hoặc không phải quả của tâm mà chỉ nối tiếp tâm để khởi sau đó tức gọi là Tâm vô gián.

Câu một: Tâm tâm sở sau khi xuất định vô tâm và hai định sát-na thuộc niệm thứ hai v.v... Sát-na là nói lên thể của định, là quả của tâm nên gọi là Đẳng Vô gián, không nối tiếp tâm để khởi sau đó nên chẳng phải tâm Vô gián.

Câu hai: Sinh, trụ, dị, diệt của hai định sát-na vừa mới khởi và sinh, trụ, dị, diệt của các tâm tâm sở thuộc giai đoạn hữu tâm đều nối

tiếp tâm để sinh khởi, sau đó nên thuộc tâm vô gián; không phải là quả của tâm nên chẳng phải tâm Đẳng vô gián.

Câu ba: Hai định sát-na vừa khởi và pháp tâm, tâm sở thuộc giai đoạn hữu tâm đều là quả của tâm nên thuộc về tâm Đẳng vô gián, lại nối tiếp tâm để khởi sau đó nên cũng là tâm Vô gián.

Câu bốn: Sinh, trụ, dị, diệt của hai định sát-na thuộc niệm thứ hai, v.v... và sinh, trụ, dị, diệt của tâm, tâm sở sau khi xuất định vô tâm đều không phải quả của tâm nên không phải tâm Đẳng Vô Gián; không tiếp nối tâm để sinh khởi sau đó, nên cũng chẳng phải tâm vô gián.

"Nếu pháp và tâm" cho đến câu bốn: là nói về bốn trường hợp thứ hai. Về đẳng vô gián như trước có giải thích; định vô tâm vô gián là chỉ cho pháp nối tiếp vô tâm định để sinh khởi sau đó. Gọi là định Vô tâm vô gián. Ở đây lấy tâm đẳng vô gián đối với định vô tâm vô gián để lập thành bốn trường hợp.

Câu thứ nhất: là câu thứ ba của loại bốn trường hợp ở trên.

Câu thứ hai: là trường hợp bốn ở trên.

Câu thứ ba: là câu thứ nhất của loại bốn trường hợp ở trên.

Câu bốn: là câu thứ hai của loại bốn trường hợp ở trên.

Luận Bà-sa quyển mười một lại chép "Hỏi: Các bốn trường hợp ở trên vì sao không nói về vô tưởng dị thục? Đáp: Có thuyết cho rằng lẽ ra cũng nói nhưng không nói, nên biết nghĩa này chưa trọn vẹn. Có thuyết lại cho rằng hai định vô tâm đều do gia hạnh siêng năng mà được, vì thế kia nói không đồng với vô tưởng dị thục nên không nói. Có thuyết lại cho rằng vì hai định vô tâm thuộc thiện nên được nói, vô tưởng dị thục thuộc vô phú vô ký nên không nói. Có thuyết lại cho rằng nếu do tâm lực vô gián dẫn khởi không lẫn lộn thì gọi là tâm Đẳng vô gián; vô tưởng dị thục do lực của nhân dị thục dẫn khởi, nhậm vận mà chuyển chứ không do thế lực của tâm dẫn khởi nên không gọi là tâm Đẳng vô gián.

Hỏi: Nếu vậy tâm, tâm sở dị thục cũng do năng lực của nhân dị thục dẫn khởi nhậm vận mà chuyển lẽ ra cũng không thể gọi là pháp tâm Đẳng vô gián.

Đáp: Tự loại dẫn nhau có thế lực mạnh mẽ vì thế không giống như kia; đều là pháp tương ưng có sở y như nhau, gọi là tự loại.

Hỏi: Vì sao định hai tâm là pháp tâm Đẳng vô gián nhưng không thể làm tâm của duyên đẳng vô gián?

Đáp: Vì tác dụng siêng năng của tâm gia hạnh dẫn khởi mới đắc được nên gọi là tâm đẳng vô gián, nhưng lại trái nhau, làm ngăn trở tâm

nên không phải duyên Đẳng vô gián của tâm. Có thuyết cho rằng vì thế lực của tâm dẫn khởi nên gọi là tâm Đẳng vô gián, nhưng không tương ưng, không có sở y, không có hành tướng, không có giác biết, không có sở duyên nên không phải duyên Đẳng vô gián của tâm. Có thuyết cho rằng nhờ thế lực của tâm nên mới tăng trưởng và có tác dụng, nên gọi là tâm Đẳng vô gián nhưng lại làm tổn diệt tâm không cho sinh khởi tác dụng nên không phải duyên đẳng vô gián của tâm. Hỏi: Vì sao hai định vô tâm trước sau tương tợ, nối tiếp sinh khởi không lẫn lộn mà pháp trước lại không thể làm duyên đẳng vô gián cho pháp sau? Đáp: Do thế lực của tâm nhập định dẫn khởi chứ không phải thế lực thuộc niệm trước dẫn sinh nên pháp trước không thể làm duyên đẳng vô gián cho pháp sau.

Hỏi: Nếu vậy pháp dị thục tâm, tâm sở do thế lực của nhân dị thục dẫn khởi nhậm vận mà chuyển lẽ ra tâm trước cũng không thể làm duyên đẳng vô gián cho tâm sau?

Đáp: Pháp tâm, tâm sở vốn tương ưng, có sở y, có hành tướng, có giác biết, có sở duyên, niệm trước có thế lực cao siêu dẫn khởi mở đường cho niệm sau nên đều làm duyên đẳng vô gián cho tâm sau. Các pháp bất tương ưng hành trái với các tâm, tâm sở này nên không thể nêu làm thí dụ so sánh.” (Trên đây là văn luận.)

Hỏi: Nhập hai tâm định làm duyên đẳng vô gián nhận lấy quả, cho quả, là cùng lúc hay không cùng lúc?

Giải thích: Điều này không chắc chắn, vì thế luận Chánh Lý quyển mười chín chép: Nhập hai tâm định khi trụ ở hiện tại nhanh chóng nhận lấy quả thuộc các định và tâm xuất định đồng thời cũng cho định quả ở sát-na đầu tiên; khi diệt nhập quá khứ thì tùy theo sự sinh khởi của các định và tâm xuất định về sau mà lại cho quả, không nhận các quả đã nhận trước đó.

Vặn hỏi: Chẳng phải tất cả các pháp thuộc duyên đẳng vô gián đều không thể nhận lấy quả và cho quả khác thời hay sao?

Giải thích: Chỉ trích này phi lý. Nhận lấy quả tất phải nhanh chóng cho quả có dần dần nên không có lỗi.

10. Nhận hai tâm định:

Lại có thuyết cho rằng tất cả các luận đều nói nhập hai tâm định phải đến khi diệt nhập quá khứ mới có thể từ từ nhận lấy các quả thuộc định và xuất tâm ở niệm thứ hai... Chánh Lý bác bỏ rằng nhập tâm định lẽ ra chẳng thuộc quá khứ; nói nhận lấy quả là dẫn dắt quả, công năng dẫn dắt quả là tác dụng hiện hành, dựa vào tác dụng hiện hành này để

lập thành ba đời sai khác. Nếu cho rằng tác dụng không nằm ở hiện tại thì đã phá hủy sở y thuộc ba đời sai khác. Luận Chánh Lý lại có ý nói rằng tâm định và xuất định tuy đều là quả của tâm nhưng vì cầu định nên định khởi trước; đối với các định nhanh chóng sinh khởi "vô tác dụng", khởi một pháp cũng để ngăn ngại tâm.

Hỏi: Luận Chánh Lý nói nhanh chóng nhận lấy quả nhưng không biết là quả được nhận lấy này có được sinh khởi hay không? Nếu nói chắc chắn sinh thì pháp ở vị lai sẽ bị lẫn lộn vì quả được nhận lấy vốn nhiều, làm sao chắc chắn đều khởi; nếu nói chắc chắn chỉ nhận lấy một quả thì vì sao không thể nhận lấy các quả khác; nếu trước đó đã thuộc nhau thì vị lai có thứ lớp trước sau; nếu không chắc chắn sinh khởi thì trái với bổn tông. Quả của duyên đẳng vô gián nếu được thủ thì chắc chắn sẽ sinh vì không còn pháp nào trở ngại.

Giải thích: Quả sinh khởi không có tánh chắc chắn vì quả được nhận lấy rất nhiều mà số lượng sinh khởi lại ít. Có các thuyết nói nhất định sẽ sinh, đều hàm ý loại duyên này nếu đã nhận lấy quả thì trong đó chắc chắn có quả sinh, nhưng chẳng phải tất cả, vì thật ra cũng có khi bất sinh; hoặc có thể là dựa vào giai đoạn hữu tâm nên nói chắc chắn sinh khởi.

Hỏi: Ở vị hữu tâm vì sao không thể nhanh chóng nhận lấy quả và dần dần cho quả?

Giải thích: Đối với hữu tâm thì tâm trước khởi, tâm sau chánh sinh; hữu tâm chắc chắn bị ngăn cách nên không thể nhận lấy tất cả. Vô tâm thì lại khác nên mới có thể nhanh chóng nhận lấy quả.

Lại giải thích: Nhập tâm định làm duyên đẳng vô gián tức nhận lấy và cho quả cùng thời; nếu niệm thứ hai đã qua tức quá khứ lần hồi nhận lấy quả và cho quả. Vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi sáu trong giải thích duyên Đẳng vô gián chép: Ở đây có thuyết cho rằng nếu pháp trước chưa đến giai đoạn sinh khởi thì không thể làm duyên đẳng vô gián cho pháp sau; nếu đã đến thì có thể.

Hỏi: Nếu giải thích như vậy thì vị hữu tâm có thể làm duyên đẳng vô gián nhưng vị vô tâm làm sao có thể như vậy?

Đáp: Ở đây chỉ nói vị hữu tâm mà không nói các vị khác. Có thuyết cho rằng nếu bao gồm cả vị vô tâm cũng không có lỗi; tức tâm nhập định lúc đang hiện tiền nhanh chóng nhận lấy các quả của các định và xuất tâm, cũng cùng với quả thuộc sát-na đầu tiên; lúc các sát-na về sau và tâm xuất định sinh khởi thì chỉ cho quả mà không nhận lấy quả, vì trước đó đã nhận lấy quả rồi. Các nhà lời bình cho rằng không

nên nói như vậy vì không có trường hợp duyên đẳng vô gián có thể nhận lấy và cho quả khác thời; nếu lúc này đang nhận lấy quả thì đó cũng là lúc cho quả.

Hỏi: Vì sao luận Chánh Lý và các nhà lời bình Bà-sa trái nhau?

Giải thích: Đây là lỗi của Chánh Lý, không có liên quan gì đến việc của các luận sư Câu-xá. Hoặc có thể là mỗi luận đều khác nhau; không hẳn là Chánh Lý đều lấy các nhà lời bình của Luận Bà-sa làm lượng. Chánh Lý có ý dựa vào tác dụng nhận lấy quả để lập đời hiện tại; nếu cho quả chỉ là công năng mà không nói quá khứ nhận lấy quả. Luận Bà-sa lại cho rằng quá khứ đã có thể khởi tác dụng cho quả vì sao lại không thể có tác dụng nhận lấy quả. Thuyết đầu về nhận lấy quả lập thành đời hiện tại; thuyết sau là quá khứ cũng khởi dụng. Nay Câu-xá có ý đồng với các nhà lời bình của Bà-sa và khác nhau với Chánh Lý.

"Xuất hai định" cho đến "Đẳng vô gián phải chăng?" Là hỏi: Nếu đã cách xa nhau vì sao gọi là vô gián?

"Trung gian bất cách tâm, tâm sở" là đáp: Cách nhau tuy xa nhưng ở giữa không bị dứt với các tâm, tâm sở khác nên gọi là Vô gián.

11. Nói về duyên sở duyên:

"Đã giải thích như thế" cho đến "là duyên sở duyên" dưới đây là giải thích câu tụng thứ năm. Tâm tâm sở là năng duyên, tất cả các pháp là sở duyên, tất cả các pháp là nơi bám víu, là nơi nương tựa của tâm tâm sở nên gọi là sở duyên; sở duyên này có thể tánh riêng, là duyên cho tâm, tâm sở phát sinh nên gọi là duyên sở duyên. Sở dĩ tâm tâm sở gọi là năng duyên và cảnh gọi là sở duyên là do khi tâm v.v... đối cảnh thì khởi hiện cảnh tướng gọi là năng duyên, cảnh không khởi hiện các tướng trạng của tâm v.v... nên không gọi là năng duyên mà chỉ là sở duyên. Các phần còn lại như văn luận đã nói.

"Nếu pháp và pháp kia" cho đến "tướng không khác: nói lên định sở duyên. Là duyên hay không cũng đều gọi là sở duyên, cũng như củi, v.v... dù đốt hay không đều gọi là chất đốt vì thể không khác.

"Pháp tâm, tâm sở" cho đến quyết định như thế chăng? là hỏi: Pháp Tâm, tâm sở đối với cảnh sở duyên đều có ba thứ cố định nhưng đối với căn sở y thì cũng có? Ba định phải chăng? đối với sở duyên có ba định: xứ định, sự định và sát-na định. Xứ định: là nhãn thức và các pháp tương ưng thì chỉ duyên sắc xứ chắc chắn không duyên thanh xứ, v.v... Sự định: Như trong sắc xứ gồm có hai mươi loại thì hoặc chỉ duyên riêng một sự, hoặc hợp duyên hai sự, cho đến hợp duyên hai mươi sự . Tùy theo sự thích ứng khi đã duyên sự nào thì không duyên các sự khác,

nên nói là sự định. Sát na định: Lại trong sự thì duyên riêng từng sát-na một; nói sát-na là đúng thời, tức đối với sát-na này nếu đủ điều kiện để khởi thì khởi ngay, nếu duyên thiếu thì không khởi. Cũng như trường hợp của nhãn thức và các pháp tương ưng, đối với sở duyên có các thức như nhĩ, tỷ, thiệt, thân và pháp tương ưng, đều có ba trường hợp chắc chắn như trên. Ý thức và pháp tương ưng, đối với ba định sở duyên, sở duyên của ý thức chung cả mười hai xứ, duyên theo đây có Định, pháp xứ gọi là định, không duyên không có pháp xứ gọi là xứ định. Sự định là trong mười hai xứ này, đối với hữu pháp thì tùy theo sự thích ứng khi đã chắc chắn duyên sự này thì không duyên các sự khác. Sát-na định tức khi duyên sự thì duyên riêng từng sát-na một.

"Lẽ ra nói cũng có quyết định như thế" là đáp: Lẽ ra nói đối với sáu căn sở y cũng có ba thứ quyết định như thế. Xứ định là nhãn thức và các pháp tương ưng chắc chắn chỉ duyên nhãn xứ vì y nhãn căn mà không y nhĩ căn v.v... Tuy cũng có nương ý, nhưng nay chỉ y theo duyên riêng để nói về pháp sai khác. Sự định tức trong các xứ chắc chắn ở trên lại có nhãn khác nhau giữa nam, nữ, trời, người v.v... hoặc dị thục, nuôi lớn v.v... nhưng khi nhãn thức và các pháp tương ưng chắc chắn duyên sự này thì không duyên sự khác nên gọi là sự định. Sát na định là trong các sự trên lại có sát-na sát-na định, tức nhãn thức và pháp tương ưng khi đã y theo sát-na này thì chắc chắn không y theo các sát-na khác.

Hỏi: Trong một sát-na nhãn căn chỉ làm sở y cho một thức hay nhiều thức?

Giải thích: Cho nhiều thức. Vì thế ở phần ba luận này khi giải thích Căn tăng thượng có chép: Làm nhân chung cho sự rõ biết các sắc; tùy theo nhãn căn mà thức có sáng suốt, mê muội khác nhau; sắc thì không như thế vì hai pháp này trái nhau; nhĩ căn v.v... cho đến ý căn cũng vậy. Lại, luận này quyển một chép: Như lúc nhãn và ý chuyên chú vào một sắc, thì các sở duyên khác như thanh, hương, vị, xúc v.v... đều không hiện. Duyên các cảnh giới năm thức thân v.v... tức trụ đời vị lai rốt ráo không sinh, do nhãn và ý không thể duyên cảnh quá khứ; vì duyên không đủ nên đắc phi trạch diệt. Từ đó biết rằng trong một sát-na nhãn có thể làm sở y cho nhiều thức. Nếu nói ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp trong từng sát-na đều có thể hiện tiền thì khi nhãn thấy sắc lúc này lẽ ra không thể có nhãn thức đắc phi trạch diệt, tức sẽ trái vi với đoạn văn trên. Nếu nói nhãn căn có thể làm sở y cho nhiều thức thì niệm này tùy theo sự thích ứng có thể rõ biết sắc này hoặc ngay cả các sắc khác, như có một người ở niệm này thấy được các sắc pháp ở trong

phòng, nếu cùng trong niệm này mà ở ngoài phòng thì có thể thấy được các sắc ở ngoài phòng. Nếu nói nhãn căn chỉ phát khởi một thức thì làm sao có thể hợp lý; trong niệm này lẽ ra chỉ có một thức này hiện tiền rõ biết chỉ một sắc này mà không có cắc sắc khác hay sao?. Nếu nói rằng trong niệm này ở trong phòng thấy sắc thì căn và thức ở trong phòng hiện tiền và căn, thức ở ngoài phòng đắc phi trạch diệt; nếu trong niệm này ở ngoài phòng thấy sắc tức căn và thức ở ngoài phòng hiện tiền và căn, thức ở trong phòng đắc phi trạch diệt; chỉ một nhãn căn, chỉ phát khởi một thức chứ chẳng phải nhiều thức thì thật là phi lý. Như trong trường hợp nhân dị thục giảm đắc mười năm mạng căn và mười năm nhãn căn, tuy không có thứ lớp trước sau nhưng tánh tướng đã chắc chắn thì làm sao nhãn dị thục này khi thấy sắc này thì loại nhãn căn này hiện tiền, lúc đó lẽ ra loại nhãn thấy sắc kia phải được phi trạch diệt; hoặc khi thấy sắc kia thì loại nhãn căn kia hiện tiền lúc đó lẽ ra loại nhãn thấy sắc này phải được phi trạch diệt. Lại nếu xứ này duyên hội mười năm thì mười năm thấy sắc này, nếu ở chỗkhác duyên hội mười năm thì hai mười năm thấy sắc kia; nếu vậy thì có lỗi nhãn căn thì dài mà mạng căn lại ngắn. Vì thế biết rằng trong một niệm nhãn có thể thấy nhiều loại sắc ở nơi này và nơi khác, có thể phát khởi nhiều thức kia đây.

12. Nói về sinh thức:

Lại giải thích: Như trong một niệm sắc xanh có thể sinh riêng một thức, hoặc cùng với hai sắc cùng sinh một thức, cho đến cùng với hai mươi sắc cùng sinh một thức; vì thế nên biết nhãn căn trong một niệm cũng có thể như thế. Hoặc phát riêng duyên theo một sắc thức, cho đến có thể phát duyên hai mươi loại sắc vì căn phần đồng với cảnh, như nhãn thức và các pháp tương ưng đối với sở y có ba thứ cố định, các thức như nhĩ, tỷ, thiệt, thân và pháp tương ưng đều tự nương theo ba định cũng vậy. Ý thức và pháp tương ưng, đối với ý căn sở y có ba định. Định xứ là định nương ý xứ; chẳng phải nương theo mắt v.v... sự định nghĩa là trong xứ định cũng có rất nhiều loại khác nhau thuộc hữu lậu, vô lậu; hoặc thuộc ba cõi, ba tánh, ba học v.v... như phần nói về hai mươi tâm sinh nhau có nói sau tâm này, có công năng sinh tâm sở, v.v... khác; hoặc là ý khác của trời người. Nhưng khi y theo loại ý này thì chắc chắn không y theo loại ý khác nên gọi là sự định. Sát-na định nghĩa là trong các sự trên nếu ở sát-na này ý thức và các pháp tương ưng đã chắc chắn y theo căn này thì không y theo các căn khác, như thức và các pháp tương ưng đang ở sinh tướng và y theo ý căn hiện tại thì gọi là sát-na định; nếu đang trôi chảy đến hiện tại tức y theo ý căn quá khứ;

nếu đang đi vào quá khứ thì lại lấy ý căn quá khứ làm y căn; như vậy quá khứ xoay vần đối nhau đều gọi là sát-na định. Từ sinh tướng trở đi đều có thứ lớp trước sau nên có thể nói là ở sát-na này thức chắc chắn y theo ý căn này; từ sinh tướng về trước vì chưa định được trước sau, các tâm đối nhau chưa có sở y chắc chắn nên không nói. Trong nếu xuất hai định vô tâm, các tâm tâm, sở đều y theo quá khứ nên cũng gọi là sat na định. Nên biết rằng ở đây năm thức và các pháp tương ưng đối với ba loại cố định của sở y và sở duyên đều chung cả ba đời; nếu ý thức và pháp tương ưng đối với ba định thuộc sở duyên và đối với hai định của sự và xứ thuộc sở y đều có ở cả ba đời, nhưng đối với sát-na định phải từ Sinh tướng trở đi mới gọi là sát-na định.

13. Giải thích riêng về năm thức:

"Nhưng ở hiện tại" cho đến sở y gần gũi nương gá: là giải thích riêng năm thức và pháp tương ưng. Ở đây có hai thuyết: Thuyết đầu cho rằng năm thức và pháp tương ưng câu sinh với căn hiện tại gọi là sở y gần gũi gá, tán và trụ thuộc quá khứ và vị lai sở y lìa nhau. Thuyết sau cho rằng quá khứ đã từng câu khởi với căn nên cũng gọi là sở y gần gũi nương gá, hiện tại và vị lai giống như thuyết đầu. Luận Bà-sa lại có giải thích khác: Có thuyết cho rằng ba đời đều câu với sở y. Thuyết này y theo sự hệ thuộc về tánh tướng nên nói là câu hữu. Mỗi thuyết đều dựa vào một nghĩa khác nhau.

"Đã giải thích như thế" cho đến "là duyên tăng thượng" là giải thích câu tụng thứ sáu, đây là nêu ra thể. Nếu y theo pháp thể thì cũng thuộc ba duyên đầu vì thể tương ly và tác dụng khác nhau. Ở đây chỉ nói riêng về duyên tăng thượng.

"Duyên này thể rộng" cho đến "duyên tăng thượng" là dựa vào thể để giải thích tên gọi tăng thượng.

"Đã tất cả pháp" cho đến "đâu riêng thể rộng" là hỏi: thể của Hai duyên đồng nhau, vì sao chỉ nói là rộng.

"Các pháp Câu hữu" cho đến "nêu chỉ có thể rộng này" là đáp: Nếu nói về tướng chung thì thể của hai duyên bằng nhau; nếu y theo sát-na thì có nhiều ít khác nhau. Các pháp câu hữu chưa hề làm cảnh sở duyên nhưng là duyên tăng thượng nên nói duyên tăng thượng có tánh chất rộng.

"Hoặc việc làm rộng" cho đến "là duyên tăng thượng" là dựa vào tác dụng để giải thích tên gọi Tăng thượng.

"Lại, hữu pháp đối với pháp hoàn toàn chẳng phải bốn duyên phải không" là hỏi.

"Có chỗ cho là tự tánh" cho đến "vô vi đối với vô vi" là đáp: Vô vi là thường, không do duyên sinh.

14. Nói về tác dụng của duyên:

"Các duyên như thế" cho đến "mà khởi tác dụng": dưới đây thứ hai, là nói về tác dụng của duyên.

Hỏi: Các duyên này ở giai đoạn nào của quả pháp mới khởi tác dụng cho quả?

Giải thích: Tác dụng cho quả có rất nhiều ở quá khứ và hiện tại nên cần phải phân biệt các tác dụng nhận lấy quả. Nếu theo luận Chánh Lý thì chỉ có ở hiện tại; nếu theo Bà-sa, tuy cũng có ở quá khứ nhưng chỉ có duyên Đẳng vô gián không có nhiều sai khác nên luận này không nói.

"Tụng chép" cho đến "mà khởi tác dụng." Hai câu tụng đầu nói về nhân duyên, câu thứ ba nói về sở duyên của đẳng vô gián, câu bốn kết luận về dụng ý của luận. Chánh Lý cho rằng nhận lấy quả gọi là tác dụng và cho quả gọi là công năng. Nay nói tác dụng là dựa vào công năng để đặt tên tác dụng.

"Luận chép" cho đến "vì có tác dụng" là giải thích câu tụng đầu: Tương ưng và câu hữu khởi tác dụng cho quả ở giai đoạn diệt. Tuy trụ và dị đồng thời, nghĩa của tướng diệt phải ở sau, nên chỉ nói diệt, do hai nhân này khởi tác dụng cho quả ở giai đoạn diệt, khiến cho quả sĩ dụng câu sinh có tác dụng hoặc khiến cho quả câu sinh có tác dụng, đến được cảnh sở duyên và nhất quả v.v... lại, luận Chánh Lý chép: Hai nhân này tuy cùng lúc nhận lấy quả và cho quả nhưng nay chỉ y theo công năng cho quả.

"Cái gọi là ba nhân" cho đến tác dụng mới khởi: là giải thích câu tụng thứ hai: Khi quả pháp đến sinh tướng, ba nhân mới khởi tác dụng cho quả, nếu là nhân đồng loại và nhân biến hành thì khởi tác dụng cho quả Đẳng lưu; nếu là nhân dị thục thì cho quả dị thục, nhưng khi quả đến sinh tướng thì nhân quá khứ mới cho quả, tức không có trường hợp quả đến sinh tướng mà hiện tại có thể nhận lấy quả. Từ đó biết rằng bài tụng này chắc chắn nói theo tác dụng cho quả.

"Đã nói nhân duyên" cho đến "mới nhận lấy cảnh" là giải thích câu ba: Tác dụng của hai nhân đầu nằm ở giai đoạn quả diệt; duyên đẳng vô gián ở giai đoạn quả sinh mới khởi tác dụng cho quả nên nói là trái nhau, vì lúc quả sinh, tâm, tâm sở trước đó ở cùng xứ và quả là quả sĩ dụng. Tác dụng của ba nhân trước đều ở giai đoạn quả sinh; nay duyên sở duyên năng duyên quả pháp ở giai đoạn diệt mới khởi dụng

cho quả nên nói là trái nhau, vì tâm tâm sở phải ở hiện tại mới có thể thủ cảnh, quả là quả tăng thượng. Không pháp sư nói: Duyên sở duyên ở đời vị lai đối với hiện tại năng duyên cũng có nhận và cho quả vì nếu thành sở duyên thì có công năng thủ và cho. Nói có nhận và cho cùng thời được nêu lên ở đây qua hỏi đáp:

"Hỏi: Đã thừa nhận sở duyên có quả trước duyên sau mới đắc được; như vậy duyên sở duyên có nhận và cho thuộc vị lai, vì sao duyên tăng thượng lại không?

Giải thích: Đối với duyên sở duyên thì không y theo sự khởi dụng của tự thân để gọi là duyên dụng mà y theo sự khởi dụng khi có pháp sở duyên vì thế sở duyên ở vị lai đều có nhận và cho; trong khi duyên tăng thượng lại y theo tự thân khởi tác dụng để gọi là duyên dụng vì thế ở vị lai không có nhận và cho quả.

Nay xét thấy việc trên không đúng, hễ nói thủ và cho là y theo pháp khởi dụng; không khởi tác dụng nhưng nói có nhận và cho là nghịch lý và cũng không có văn bản nào chứng minh vị lai có nhận và cho. Hơn nữa duyên tăng thượng vốn rộng mà cũng không có nhận và cho ở vị lai thì sở duyên vốn hẹp làm sao có thể có nhận và cho ở vị lai; các luận đều nói rằng quả pháp đối với nhân, hoặc cùng thời hoặc ở sau, nay nói quả trước duyên sau há chẳng phải trái nhau, cho nên nói là phi lý.

"Chỉ có duyên tăng thượng" cho đến "tất cả không ngăn." Trong bốn duyên chỉ có duyên tăng thượng khởi tác dụng cho quả ở cả hai giai đoạn là sinh diệt và quả dụng, nói rằng ở tất cả các giai đoạn đều không có chướng trụ. Vì thế tác dụng của loại duyên tăng thượng không bị bất cứ pháp nào ngăn ngại.

15. Cho rằng pháp từ duyên sinh:

"Đã nói các duyên" cho đến "do mấy duyên sinh": dưới đây là thứ ba, nói pháp từ duyên sinh, gồm:

1) Nói chung về các pháp.

2) Giải thích riêng tùy theo câu hỏi.

Đây là phần đầu nói chung về các pháp, kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "kế là phi thiên." Ba câu tụng đầu nói về đủ duyên sinh khởi, câu tụng sau bác bỏ kiến chấp của ngoại đạo. Chữ "Đẳng" trong thiên đẳng là chỉ cho ngã v.v... chữ đẳng trong "thứ đẳng" là chỉ cho không có ý nghĩa lợi ích.

"Luận chép" cho đến tất cả pháp khác: là giải thích câu tụng đầu:

Nói năm nhân duyên là y theo tướng chung; nếu phân biệt thì có riêng sẽ không được đầy đủ như trên. Nếu không phải dị thục thì không có nhân dị thục; không phải nhiễm ô thì không có nhân biến hành; nếu là sơ sinh vô lậu thì không có nhân đồng loại; nhân tương ưng và nhân câu hữu có thể nói là thường có đủ, tức các pháp tâm, tâm sở đã sinh không dứt trước đó chính là duyên đẳng vô gián; các pháp tâm tâm sở sau giai đoạn Vô học không làm duyên đẳng vô gián; hai duyên còn lại rất dể hiểu. Nói chung nếu có đủ bốn duyên thì sinh nhưng nếu phân biệt riêng thì cũng không có đủ số lượng này. Vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi sáu chép: Tâm, tâm sở do bốn duyên sinh; nói sinh nghĩa là đã khởi nhưng chưa diệt đều gọi là Sinh. Tức một duyên thì chỉ có tác dụng khi pháp sinh, hoặc chỉ có tác dụng khi pháp diệt; nếu là hai duyên thì có tác dụng ở cả hai lúc nếu nói chung là bốn duyên. Nếu y theo thuyết này, theo tác dụng của duyên tức quả lúc sinh hoặc lúc diệt đều chẳng có đủ bốn duyên nói hợp chung mới đủ. Nếu theo Chánh Lý quyển hai mươi thì lúc quả pháp sinh, duyên sở duyên, nhân tương ưng và nhân câu hữu cũng có năng lực vì thế luận chép: Há không phải một duyên, tác dụng của hai nhân chẳng đối với một pháp khi sinh sao? Vì sao bốn duyên như tâm v.v... có đủ mới sinh? Làm sao nhân duyên có đủ các tánh chất của năm nhân? Tuy ở giai đoạn pháp diệt thì tác dụng mới thành nhưng lúc pháp sinh chẳng phải không có năng lực. Lìa các nhân duyên này thì pháp kia cũng không thể nào sinh được vì tâm tâm sở chắc chắn phải dựa vào sở duyên và nương vào hai nhân mới sinh được. Luận này có nói nếu pháp này đã làm sở duyên hoặc làm nhân cho pháp kia thì không có lúc nào tạm ngưng. Nếu theo sự bác bỏ của Câu-xá thì làm sở duyên hay làm nhân không khởi năng lực vào thời gian pháp sinh, nếu có khởi công năng đi nữa nhưng vì ở đây đang bàn về tác dụng nên cũng không nói.

16. Hai định do ba duyên sinh:

"Diệt tận vô tưởng" cho đến "chẳng phải duyên đẳng vô gián" là giải thích câu tụng thứ hai: hai thứ định này do tâm v.v... dẫn sinh nên chính là quả vô gián của tâm v.v... vì ngăn ngại tâm v.v... sinh khởi nên không phải duyên đẳng vô gián. Các phần khác rất dễ hiểu. Luận Bà-sa có ý cho rằng hai thứ định này do ba duyên sinh; chữ "sinh" ở đây nghĩa là đã khởi nhưng chưa diệt nên gọi chung là sinh, tức nếu một duyên thì chỉ có tác dụng vào lúc pháp sinh và nếu hai duyên thì có tác dụng ở cả hai lúc vì thế hợp lại nói là ba.

Hỏi: Vì sao không nói về vô tưởng dị thục?

Đáp: Như luận Chánh Lý quyển hai mươi chép “Hỏi: chẳng phải Vô Tưởng cũng do ba duyên mới có thể sinh khởi hay sao? Đáp: Đúng là tâm tâm sở đẳng vô gián, lẽ ra cũng nói là đẳng vô gián thuộc tâm; chỉ vì không do gia hạnh của tâm v.v... dẫn sinh, nên ở đây lược qua không nói; hoặc có thể là chỉ được hiển bày nhờ thanh, chẳng phải như hai định đối nhau mà lập, vì thế luận Chánh Lý có nói vô tưởng dị thục đồng với hai định vô tâm, đều là Đẳng vô gián; từ đó biết rằng thể của nó cũng có nhiều vật.

“Các bất tương ưng khác” cho đến “hai duyên sinh ra” là giải thích câu tụng thứ ba, rất dễ hiểu: Bà-sa có ý nói rằng các pháp bất tương ưng khác và tất cả các sắc pháp đều do hai duyên sinh; ở đây nói sinh là chỉ cho pháp đã khởi nhưng chưa diệt, gọi chung là sanh tức hai duyên đều có tác dụng đối với hai lúc sinh và diệt.

17. Pháp thế gian đều từ duyên sanh:

“Tất cả thế gian” cho đến “một nhân sanh khởi” dưới đây là giải thích câu tụng thứ tư: Tất cả các pháp thế gian đều từ nhân duyên sinh, như ngoại đạo Đồ Thán chấp trời Tự tại là Tạo hóa; đều có công năng sinh khởi các pháp, như ngoại đạo Thắng luận chấp ngã là thật có công năng tạo tác tất cả; có công năng sinh ra khổ, vui v.v... như ngoại đạo Số Luận chấp thắng tánh do ba pháp là tát đỏa, thích xà, đáp ma làm thể và còn được gọi là tự tánh, làm nhân của các pháp chứ chẳng phải do một nhân như trời Tự tại v.v... sanh khởi.

“Ở đây vì sao?” là ngoại đạo hỏi : Các pháp này sinh khởi là do các thứ nhân nào nếu không thừa nhận do một nhân sinh?

“Nếu tất cả thành” cho đến “một nhân sinh luận” là trả lời chung: Nếu đã thừa nhận tất cả các pháp được lập thành là do các nhân khác, vì sao không bỏ ngay lập luận về một nhân sinh.

18. Bác bỏ riêng:

“Lại các thế gian” cho đến “một nhân sanh khởi”: dưới đây là bác bỏ riêng, dựa vào nghĩa của:

1) Thứ lớp.

2) Vô dụng.

3) Bác bỏ trái với thế gian.

Dưới đây là thứ lớp bác bỏ: Nếu nói các pháp từ một nhân sinh, thì lẽ ra phải khởi ngay vì nhân chỉ là một; nếu đã sinh khởi theo thứ lớp thì biết rằng chẳng phải do một nhân sinh. Nhận xét: Nếu chấp như trên, ở giai đoạn pháp trước sinh thì lẽ ra pháp sau cũng sinh vì so với pháp trước nhân không khác nhau, giống như pháp trước.

"Nếu như chấp Tự tại" cho đến đây là về sau: Ngoại đạo bị vặn hỏi bèn chuyển chấp Tuy do Tự tại nhưng cũng phải có dục nên chẳng thể khởi ngay.

"Cho nên lẽ ra thành" cho đến "không sai khác" là bác bỏ: Nếu do dục sinh thì chẳng phải một nhân, lại mắc lỗi trái với tự tông, hoặc các dục trước sau khác nhau lẽ ra cũng phải sinh ngay trong cùng một lượt. Nhận xét: Nếu chấp như trên, pháp trước ở giai đoạn có dục sinh thì dục thuộc pháp sau, lẽ ra cũng phải sinh, vì so với dục của pháp trước thì chẳng có nhân khác nhau.

"Nếu muốn sai khác" cho đến "chẳng câu khởi" là nhắc lại chuyển chấp của ngoại đạo: Sinh lên cõi trời, cõi người v.v... khác nhau nên nói là dục khác nhau. Và do dục khác nhau cho nên không phải chỉ có Tự tại làm nhân mà phải đợi các nhân khác, vì thế không thể cùng khởi.

19. Luận chủ bác bỏ:

"Cho nên chẳng phải tất cả" cho đến "nhân duyên Chánh Lý": là luận chủ bác bỏ: Nếu dục khác nhau phải đợi các nhân khác mới sinh thì chẳng phải chỉ có dụng Tự tại làm nhân, mắc lỗi trái với tự tông; hoặc nhân mà dục đang đợi lẽ ra cũng phải đợi các nhân khác mới sinh khởi theo thứ lớp; nếu xoay vần đợi nhau thì nhân đang được chờ sẽ thành không có bờ mé; nếu nhân mà dục đang chờ lại không đợi các nhân sai khác khác thì lẽ ra nó phải sinh ngay vì đã không thể sinh theo thứ lớp; và nếu loại nhân này sinh ngay thì các dục khác nhau vì đã không thể sinh theo thứ lớp cũng phải đốn sinh theo. Nếu các ông lại cho rằng các nhân xoay vần đối nhau để sinh khởi sai khác vô cùng tận thì đã tin vào vô thỉ và như vậy là đồng với Phật pháp; Cho nên có tốn công nhọc sức cho rằng Tự Tại là nhân của các pháp thì cũng không thể nào vượt qua Chánh Lý nhân duyên của Thích môn, phái này chấp trời Tự Tại là khởi đầu của các pháp.

a) Nhắc lại chuyển chấp để bác bỏ:

"Nếu nói tự tại" cho đến "vô sai khác" là nhắc lại chuyển chấp để bác bỏ. Nếu nói "Tự tại dục tuy sinh ngay nhưng các pháp thế gian không cùng khởi vì phải đợi lúc Tự tại mong cầu trần cảnh thì dục mới sinh và Tự tại mới thọ dụng" lý cũng không đúng; vì dục của Tự tại kia ở hai giai đoạn trước và sau không thay đổi. Nếu lúc này đang nhanh chóng sinh khởi các pháp cùng lúc thì ở giai đoạn trước đó lẽ ra cũng phải sinh khởi các pháp như vậy, vì không khác nhau, giống như giai đoạn này; và lẽ ra giai đoạn này cũng không thể đốn sinh các pháp như vậy vì vốn không sai khác, giống như giai đoạn trước.

b) Y theo tác dụng để bác bỏ:

"Lại trời tự tại kia" cho đến "nên gọi là lỗ-đạt-la" đây là thứ hai y theo tác dụng mà bác bỏ. Tự tại sinh pháp có được lợi ích gì? Nếu chỉ để phát hỷ, sinh các thế gian thì khi đợi các hỷ khác sinh lẽ ra chẳng Tự tại. Đối với hỷ nếu đã chẳng Tự tại thì đối với các pháp khác cũng thế; chẳng phải do Tự tại sinh hỷ vì nhân duyên khác nhau không thật có. Lại đọa địa ngục v.v... vốn bức hại hữu tình thì phát sinh tự hỷ để làm gì y theo bài tụng do ngoại đạo kia nói, ta cũng tin là khéo nói. Ở đây luận chủ dựa vào lời tụng của ngoại đạo để trào lộng rằng các ông nói như vậy nghe cũng "thật hay". Tụng ngôn của ngoại đạo có ý cho rằng trời Tự tại giáo hóa chúng sinh, biến hiện đủ các thứ hiểm lợi v.v... tức hiện thân hiểm lợi v.v... để độ thoát. Thường làm chuyện hiểm ác gọi là hiểm; chặt đứt chúng sinh gọi là Lợi; thường đốt cháy chúng sinh gọi là Năng thiêu; hiện thân đáng sợ gọi là khả úy; thường dùng khổ ép ngặt hữu tình gọi là hằng bức hại; hoặc có khi thích ăn uống máu thịt nên gọi là Lỗ đạt la, Hán dịch là bạo ác, là tên gọi khác của trời Đại tự tại. Trời Đại Tự Tại có một ngàn tên nhưng chỉ có sáu mươi tên được thế gian dùng đến; Lỗ đạt la là một trong số đó.

Lại giải thích: ngoại đạo Đồ khôi cho rằng trời Tự tại xuất hiện ở ba cõi bằng ba thân:

1) Pháp thân có ở khắp pháp giới.

2) Thọ dụng thân cư trụ ở cung trời Tự tại thuộc cõi Sắc, tức Phật pháp thường gọi là trời Ma-hê-thủ-la, có ba mắt tám tay, thân cao mười sáu ngàn do-tuần.

3) Hóa thân bám theo hình hài chúng sinh ở sáu đường để giáo hóa.

Ngoại đạo nói lời tụng này nhằm chỉ cho trời Hóa thân. Nói "hiểm lợi năng thiêu" là chỉ cho câu chuyện về ba vị tướng A-tố-lạc, phi hành trong hư không ngang qua cung trời Tự tại, bị người ở cõi trời này dùng tên lửa bắn cháy cả ba vị quốc sĩ cùng một lúc. Nói "đáng sợ hằng bức" hai là chỉ cho việc dùng rồng xâu sọ người để đeo quanh cổ; lại dùng rồng trói chặt chân voi, giết voi lấy da làm giấy. Nói "lạc thực huyết nhục tủy" là chỉ cho các đồ ăn uống. Nay khi cúng tế lại dùng các vật phẩm này nên gọi là Lỗ-đạt-la.

c) Y theo tánh chất trái với thế gian để bác bỏ:

"Lại nếu tín nhận" cho đến các việc "nhân công v.v..." trở xuống là phần ba, y theo tánh chất trái với thế gian để bác bỏ: nếu pháp chỉ do một mình trời Tự tại sinh khởi thì phủ nhận mọi công lao của con

người.

"Nếu nói Tự tại" cho đến "lẽ ra chẳng tự tại" là nhắc lại chuyển chấp để phá: Nếu nói Tự tại phải đợi sự giúp sức của con người mới có thể phát khởi công năng để làm nhân, tức chứng tỏ chỉ vì kính nể trời Tự tại mới nói là không có nguyên nhân nào khác; thật ra không thấy Tự tại có tác dụng nào khác. Hoặc nếu đợi nhân duyên thì không còn là Đại Tự Tại.

"Nếu chấp mới khởi" cho đến "giống như tự tại" là nhắc lại chuyển chấp để bác bỏ: Nếu nói mới khởi không cần đợi các nhân, sau đó mới cần đến nhân, thì những gì được khởi vào lúc đầu lẽ ra đã thành từ vô thỉ vì không cần đến các nhân giống như Tự tại.

d) So sánh để bác bỏ:

"Ngã thắng tánh v.v..." cho đến "chỉ có một nhân sinh" là so sánh để bác bỏ để tổng kết.

"Lạ thay thế gian" cho đến "nhân của tự tại v.v..." là luận chủ than thở các vọng chấp.

"Hãy dừng phá tà nên nói chánh nghĩa." Ngăn dứt bác bỏ, đồng thời nói về chánh nghĩa.

"Trước nói pháp khác" cho đến "làm nhân duyên lẫn nhau": dưới đây là thứ hai, giải thích riêng các vấn nạn, nhắc lại trước để nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "là đại chỉ một." Câu tụng đầu nói đại chủng đối với đại chủng; câu thứ hai đại chủng đối với sắc sở tạo; câu thứ ba sắc sở tạo đối với sắc sở tạo và câu bốn sắc sở tạo đối với đại chủng.

"Luận chép" cho đến "đồng loại nhân nghĩa" là giải thích câu tụng đầu. Luận Chánh Lý chép: Lại đối nhau nên có nhân câu hữu; tánh loại tuy sai khác, nhưng đồng một việc; lại thuận theo nhau nên có nhân đồng loại.

"Đại đối với sở tạo, có công năng làm năm nhân" là giải thích câu hai: Năm nhân như sinh v.v... gọi là nhân duyên. Cả hai giải thích đều giống như trên. Hoặc thuộc nhân duyên trong bốn duyên. Luận Bà-sa cũng cho rằng mười nhân là nhân duyên, từ đó biết rằng chẳng phải duyên tăng thượng. Các bậc cổ đức giải thích: Đại chủng đối với sắc sở tạo làm nhân duyên và duyên tăng thượng; hoặc nói nhân chính là nhân câu hữu, hoặc nói là nhân đồng loại, hoặc là cả nhân câu hữu và nhân đồng loại. Giải thích này không đúng. Luận Bà-sa và luận này đều nói năm nhân như sinh v.v... đều là nhân duyên. Lại, luận Phát Trí lại y theo bốn duyên để soạn luận vì thế ở đây nói nhân là chỉ cho nhân

duyên. Người xưa không biết năm nhân như sinh v.v... thuộc về nhân duyên, thế nên có các giải thích khác nhau.

"Năm nhân là gì?" là hỏi.

"Là sinh nương lập" cho đến "trụ trưởng nhân tánh" là đáp: năm nhân như sinh v.v... trong nhân duyên này nếu trong sáu nhân thì chỉ là một phần nhỏ của nhân năng tác mà chẳng phải năm nhân kia. Đại chủng đối với sắc sở tạo không phải đồng một quả, tánh không chắc chắn như nhau, được tạo thành trong các đời khác nhau, có thành tựu khác nhau, vì thế chẳng phải là nhân câu hữu; chẳng phải là tâm tâm sở nên chẳng phải nhân tương ưng; không bị nhiễm ô nên chẳng phải nhân biến hành; thuộc tánh vô ký nên không phải nhân dị thục; câu thời khởi nên không phải loại nhân đồng; dù cho sau này mới khởi cũng không phải đồng loại nhân; tuy cùng là vô ký nhưng chủng loại khác nhau. Thọ v.v... so với tâm tuy chủng loại khác nhau nhưng đồng một quả nên vẫn có thể làm nhân. Không thể so sánh sự tạo tác của đại chủng với trường hợp này; trong sự đối lại giữa đại chủng và sắc sở tạo không có năm nhân kia. Các phần còn lại giống như luận Chánh Lý nói. Sắc Sở tạo sinh từ đại chủng, cũng như mẹ sinh con nên nói là sinh nhân. Khi đã sinh khởi, sắc sở tạo vận hành theo đại chủng, cũng như đệ tử y chỉ sư trưởng nên nói là y nhân; thường thuận theo giữ gìn sắc sở tạo, cũng như tường vách giữ gìn tranh họa nên nói lập nhân; là nguyên nhân khiến cho sở tạo không bị cắt đứt nên nói là trì nhân; có công năng làm cho sắc sở tạo tăng trưởng nên nói là dưỡng nhân. Như vậy chứng tỏ đối với sắc sở tạo, đại chủng có tánh chất năng khởi tức là sinh nhân, có tánh chất làm cho biến chuyển tức là y nhân, nghĩa là khi đại chủng chuyển biến thì sắc sở tạo cũng chuyển theo, có tánh chất giữ gìn tức là lập nhân, có tánh chất thuận theo giữ gìn tức là trì nhân, nghĩa là thường giữ gìn cho sắc sở tạo được an trụ, có tánh chất làm cho lớn mạnh tức là dưỡng nhân. Luận Chánh Lý giải thích Năm nhân rằng: Hoặc nói sinh nhân nghĩa là tất cả các đại chủng đều sinh sắc sở tạo; không thể rời đại chủng mà có sự sinh khởi của sắc sở tạo. Sau khi sinh khởi, sắc sở tạo ở vào giai đoạn đồng loại nối tiếp không dứt, có lửa làm y nhân giúp cho được khô ráo mà không bị hoại, có nước làm lập nhân, giúp cho được tươi nhuận mà không bị tán hoại, có địa làm trì nhân khiến cho thường được chống đỡ mà không bị đổ, có gió làm dưỡng nhân khiến cho thường được dẫn phát mà tăng trưởng. Giải thích: Sinh nhân chung cả bốn đại, các nhân còn lại mỗi loại chỉ có một đại.

"Các sắc sở tạo" cho đến "các quả như nhãn căn" là giải thích câu

thứ ba, rất dễ hiểu.

“Sở tạo đối với đại” cho đến “quả đại chủng” là giải thích câu bốn. Y theo văn tụng có nói mười nhân gọi là Nhân duyên, nên nêu câu hỏi “Vì sao đại chủng và sắc sở tạo có thể đối nhau làm nhân duyên?”. Bà-sa cũng dựa vào mười nhân để soạn luận.

20. Nói riêng về duyên đẳng vô gián:

“Trước đã nói chung” cho đến nay nhất định sẽ nói: dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói riêng về duyên Đẳng vô gián, có hai: nói về các tâm sinh nhau và đắc bao nhiêu tâm. Dưới đây là giải thích các tâm sinh nhau, nhắc lại trước để nêu câu hỏi. “Tâm nào vô gián, có mấy tâm sinh” là hỏi về công năng sinh khởi được bao nhiêu tâm; “lại từ mấy tâm, có tâm nào khởi” là hỏi về sự sinh khởi phải dựa vào bao nhiêu tâm.

“Là nói lược có mười hai tâm” là đáp, có hai: a/ Nói về mười hai tâm; b/ Nói về hai mươi tâm. Phần nói về mười hai tâm lại chia thành, 1/Nêu mười hai tâm. 2/ Chính là nói về sinh nhau. Dưới đây là nêu mười hai tâm, là nêu chung về số để trả lời.

“Thế nào là mười hai” là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “hợp thành mười hai” là đáp, đếm số rất dễ hiểu.

“Mười hai tâm này” cho đến “còn lại từ năm sinh bốn: dưới đây là phần chánh thức nói về sinh nhau. Nêu tụng đã nói lược: Bốn trường hợp đầu nói về bốn tâm cõi Dục; sáu câu kế nói về ba tâm cõi Sắc; bốn trường hợp kế nói về ba tâm cõi Vô Sắc; hai câu cuối nói về hai tâm vô lậu. Trước khi nói về các tâm sinh nhau, dựa vào hai mươi tâm để phân tích sơ lược ba môn. Mười hai tâm và hai mươi tâm chỉ khác nhau về mặt tổng hợp hay phân tích, thể không có rộng hẹp nhưng hai mươi tâm có số lượng nhiều hơn nên nói theo đó. Ba môn:

1) Là định, tán sinh nhau.

2) Tâm phòng định phương tiện.

3) Tâm qua đời, thọ sinh.

21. Nói về tâm định tán sinh:

Tâm Định, tán sinh nhau trong đó có ba sinh nhau: khéo định sinh nhau, tán tự sinh nhau và định tán sinh nhau.

1) Khéo định sinh nhau lại chia làm hai thứ: định hữu lậu và định vô lậu.

a) Định Hữu lậu nghĩa là nếu thuộc cõi Sắc hữu lậu gia hạnh tâm định thì sinh bốn tâm; như vậy tự giới gia hạnh tâm định, cõi Vô Sắc gia

hạnh tâm định và vô lậu sinh tâm Hữu học, Vô học cũng từ bốn tâm trên sinh khởi; nếu thuộc cõi Vô Sắc hữu lậu gia hạnh tâm định thì năng sinh bốn tâm; về sự sinh khởi của các tâm từ bốn tâm này thì cũng như cõi Sắc hữu lậu gia hạnh tâm định.

b) Định Vô lậu nghĩa là nếu thuộc tâm Hữu học thì sinh bốn tâm: sắc hữu lậu tâm định, Vô Sắc hữu lậu tâm định, tâm Hữu học, và tâm Vô học; từ ba tâm sinh tức trừ tâm Vô học; nếu thuộc tâm Vô học thì sinh ba tâm, tức trong bốn tâm trên trừ bớt tâm Hữu học; từ bốn tâm sinh cũng có tâm Hữu học.

2) Tán tự sinh nhau là dựa vào tự giới tán tâm sinh nhau. Nếu thuộc tám tâm cõi Dục thì tâm quả chung chỉ sinh nhau cùng tâm định mà không sinh nhau với bảy tâm còn lại; trong ba tâm vô ký mỗi tâm đều sinh được sáu tâm, tức trừ quả chung và gia hạnh; mỗi tâm trong số trên đều từ bảy tâm sinh tức trừ quả chung. Nếu thuộc gia hạnh tâm thiện thì sinh bảy tâm, trừ quả chung, và được sinh từ bốn tâm tức trừ bốn vô ký. Nếu thuộc sinh đắc thiện, hai tâm nhiễm ô thì mỗi tâm có công năng sinh bảy tâm, lại từ bảy tâm sinh tức trừ quả chung. Về tán vị sinh nhau thuộc cõi Sắc và Vô Sắc y theo trên đây để biết.

3) Định tán sinh nhau là tám tâm thường nhập tâm định hữu lậu tức cõi Dục gia hạnh tâm thiện, tâm quả chung; cõi Sắc gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, hữu phú tâm và tâm quả chung; cõi Vô Sắc sinh đắc thiện, và tâm hữu phú. Cho nên biết rằng cõi Sắc sinh đắc thiện thường nhập định vì cõi Vô Sắc sinh đắc thiện đã có thể nhập định thì cõi Sắc sinh đắc thiện cũng vậy. Lại giải thích: cõi Sắc sinh đắc thiện không thể nhập định; cõi Vô Sắc sinh đắc thiện không khác với tán gia hạnh thiện nên có thể nhập định; cõi Sắc cũng có tán gia hạnh khai tuệ nên có thể nhập định nhưng sinh đắc thiện thì không thể. Nếu giải thích như trên, chỉ có bảy tâm thường thực hành nhập tâm định hữu lậu; mười hai tâm thường thực hành xuất hữu lậu tâm định, gồm cõi Dục gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, tâm quả chung, sáu tâm cõi Sắc, ba tâm cõi Vô Sắc, trừ gia hạnh vì gia hạnh chính là định. Sở dĩ sắc định không sinh nhiễm và các pháp vô ký khác thuộc địa dưới vì ngay cả định cõi Vô Sắc mà cũng không thể sinh cõi Sắc sinh đắc thiện, vốn tánh không thông minh bén nhạy, huống chi định cõi Sắc. Ngoài ra, sở dĩ biết được từ định cõi Sắc tâm hữu lậu có thể sinh các tâm dị thục và uy nghi thuộc tự giới là vì cũng giống như định cõi Vô Sắc tâm thường sinh tự giới dị thục tâm cho nên biết rằng định cõi Sắc tâm cũng thường sinh hai tâm dị thục, uy nghi. Hai tâm thường làm nhập tâm định hữu lậu là cõi Dục gia hạnh

tâm thiện và cõi Sắc gia hạnh tán tâm thiện. Ba tâm thường làm xuất tâm định hữu lậu là cõi Dục gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, cõi Sắc gia hạnh tán thiện; không sinh Vô Sắc tán thiện vì ở tán vị không có gia hạnh thiện; tuy có sinh đắc nhưng vì yếu kém nên không sinh khởi.

Phòng định phương tiện tâm có bốn tâm tức hai tâm nhiễm ô thuộc cõi Sắc và hai tâm thuộc cõi Vô Sắc. Tùy theo sự thích ứng chúng thường sinh tâm thiện thuộc địa dưới, tức gia hạnh thiện và sinh đắc thiện cõi Dục. Gia hạnh thiện cõi Sắc, gia hạnh thiện cõi Vô Sắc chỉ làm phòng tâm định; tâm nhiễm cõi trên về sau sinh ra tâm thiện thuộc hạ giới, các tâm khác không sinh được như thế.

Qua đời và tâm thọ sinh: mười hai tâm thường làm tâm qua đời là cõi Dục sinh đắc thiện, bất thiện, hữu phú, uy nghi dị thục; sinh đắc thiện, hữu phú, uy nghi, dị thục cõi Sắc; cõi Vô Sắc sinh đắc thiện, hữu phú, vô phú. Bốn tâm thường làm thọ tâm sinh là bốn tâm nhiễm ô của ba cõi. Trong số tâm qua đời và tâm thọ sinh thì khi chết có một niệm mới gọi là tâm qua đời. Cõi Dục và cõi Sắc có sơ tâm và sinh hữu sơ tâm, cọng thêm cõi Vô Sắc sinh hữu sơ tâm đều gọi là tâm thọ sinh vì theo luận này thì sinh sơ niệm gọi là tâm thọ sinh. Tâm Thọ sinh không sinh tâm qua đời vì cách xa nhau, vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi bốn chép "Hỏi: Có xứ nào có hai sát-na hữu tâm là kết sinh và qua đời hay không? Đáp: Nên nói là không. Tôn giả Diệu âm lại cho là có và đó là trời Vô Tưởng. (Trên đây là văn luận.) Trả lời thứ nhất là nghĩa đúng.

Hỏi: Nếu nói câu trả lời thứ nhất đúng lý thì trái với luận Chánh Lý quyển hai mươi mốt nên luận ấy cho rằng: Hoặc có thể có sinh hữu vô gián, tử hữu hiện tiền mà không khởi bổn hữu vì ở trung hữu không thể có tử hữu vô gián, sinh hữu hiện tiền; vì thế Trung hữu gọi là "không xâm lạm các hữu khác".

Giải thích: Điều mà luận Chánh Lý nói chính là nghĩa của Diệu Âm, nên không cần giải thích. Nếu luận Chánh Lý nói rằng tâm thọ sinh cũng sinh tâm qua đời thì y theo giải thích sẽ biết. Nếu tâm qua đời thường sinh tâm thọ sinh thì bốn tâm nhiễm ô của ba cõi gọi là tâm thọ sinh. Nếu là hai tâm nhiễm ô thọ sinh cõi Dục, thì cũng được sinh từ mười hai tâm qua đời của ba cõi. Nếu là nhiễm tâm thọ sinh của cõi Sắc, thì được sinh từ mười tâm qua đời; trong số mười hai tâm đã dứt trừ hai tâm nhiễm ô của cõi Dục. Nếu là nhiễm tâm thọ sinh của cõi Vô Sắc, thì sinh từ chín tâm qua đời; trong số mười hai tâm đã loại trừ hai tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục và một tâm nhiễm ô thuộc cõi Sắc.

22. Nói về chín tâm:

"Luận chép" cho đến "sinh thiện nhiễm tâm." tâm thiện vô gián Cõi Dục sinh chín tâm là bốn tâm thuộc tự giới, hai tâm cõi Sắc, lúc nhập định lại sinh tâm thiện, ở giai đoạn tục sinh lại sinh tâm nhiễm. Luận Chánh Lý quyển hai mươi lại chép: Sinh tâm thiện nào? thuộc về địa nào? Ở sơ vị sinh tâm gia hạnh; về sau sinh lìa dục đắc vì đang an trụ thì không thể khởi được tâm thiện. Có thuyết cho rằng sinh đắc tâm thiện thuộc về giai đoạn "vị chí"; có thuyết lại nói thuộc Sơ tĩnh lự; có thuyết lại cho là Tĩnh lự trung gian. Tôn giả Cù sa cho rằng: Được nhiếp thuộc cho đến đệ nhị tĩnh lự, cũng như trường hợp tâm được sinh khởi khi từ định này lên định khác. Giải thích này không đúng lý vì theo luận Chánh Lý thì thân ở địa dưới không thể khởi sinh đắc tâm thiện thuộc địa trên.

"Cõi Vô Sắc một" cho đến "là lúc nhập quán." Tâm thiện cõi Dục chỉ sinh một tâm nhiễm thuộc Vô Sắc, không sinh tâm thiện của giới này vì cách nhau quá xa. Vô cõi Sắc đối với cõi Dục có bốn điều cách xa nhau vì thế cõi Dục tâm thiện không thể sinh tâm thiện cõi Vô Sắc. Luận Chánh Lý quyển ba mươi sáu chép: Sở y cách xa, tức ở giai đoạn nhập xuất đẳng chí không có duyên đẳng vô gián làm thể của sở y. Hành tướng cách xa, tức tâm thuộc cõi Vô Sắc không có công năng tạo các hành tướng khổ, thô v.v... đối với các pháp thuộc cõi Dục. Sở duyên cách xa, tức tâm thuộc cõi Vô Sắc chỉ có thể lấy các pháp hữu lậu thuộc đệ tứ Tĩnh lự của địa dưới làm hành tướng sở duyên của khổ, thô... Đối trị xa, tức lúc chưa lìa tham dục thì không thể khởi định Vô Sắc, vốn có thể làm hai thứ đối trị thuộc tánh chất yếm xả và dứt trừ đối với các pháp ác giới v.v... của cõi Dục; vì không phải là pháp năng duyên thì không thể yếm xả và dứt trừ. Giải thích: Vô cõi Sắc đối với cõi Dục không có hai thứ đối trị là yếm và đoạn nên nói là đối trị xa; tuy nhiên có loại trì đối trị thường giữ gìn các pháp đã được không để cho mất; cũng có loại gọi là viễn phần đối trị thường ngăn ngừa các lậu hoặc không cho sinh khởi; không có loại xả đối trị vì không thể xả bỏ các pháp thuộc cõi Dục. Nếu y theo tâm qua đời và tâm thọ sinh thì tâm cõi Dục cũng làm sở y cho tâm cõi Vô Sắc.

"Ngay đây lại từ" cho đến "là lúc xuất quán" là giải thích câu tụng thứ hai.

23. Viết sử cõi Sắc, Vô sắc:

Hỏi: Thân ở cõi dưới, khởi tâm nhiễm thuộc cõi trên, lại khởi tâm thiện thuộc cõi dưới để bảo vệ định thuộc cõi trên; như vậy có khởi các

lậu hoặc thuộc cõi trên hay không?

Đáp: Như Luận Bà-sa quyển năm mươi ba chép Trụ của cõi Dục, bất tử bất sinh, các kiết sử thuộc cõi sắc và cõi Vô Sắc đều hiện tiền. Ở cõi Dục lại có cả dị sinh và bậc Thánh. Nếu thuộc dị sinh thì một trong số sáu mươi hai tùy miên của cõi Sắc và cõi Vô Sắc sẽ tùy theo đó mà hiện tiền, tức ái, kiến, nghi, mạn thuộc thượng tĩnh lự. Nếu thuộc bậc Thánh thì một trong số sáu tùy miên thuộc tu sở đoạn của cõi Sắc sẽ tùy theo đó mà hiện tiền, tức ái, mạn thuộc thượng tĩnh lự. Sau định thì phiền não mới hiện tiền và sau phiền não thì định mới hiện tiền, nghĩa là có kiết sử ở cõi Dục nhưng không đọa cõi Dục. Lại nói: Trụ hai cõi dưới mà bất sinh bất tử thì kiết sử cõi Vô Sắc hiện tiền. Hai cõi này đều có dị sinh và bậc Thánh. Nếu thuộc dị sinh thì ba mươi mốt tùy miên thuộc cõi Vô Sắc hiện tiền, tức ái, kiến, nghi, mạn thuộc thượng tĩnh lự. Nếu thuộc bậc Thánh thì ba tùy miên thuộc tu sở đoạn hiện tiền, tức ái, mạn thuộc thượng tĩnh lự. Sau định thì phiền não hiện tiền và sau phiền não thì định lại hiện tiền, nghĩa là kiết sử không ở cõi Vô Sắc, cũng chẳng phải không đọa cõi Vô Sắc. Theo văn luận trên đây thì thân ở cõi dưới, dù phàm hay Thánh đều khởi lậu hoặc thuộc cõi trên. Lúc khởi hoặc cõi trên đều cùng tâm định xuất nhập. Nếu y theo trường hợp ngăn ngừa tâm định thì tùy theo sự thích ứng sẽ từ lậu hoặc thuộc cõi trên nhập vào tâm thiện thuộc cõi dưới. Ba mươi mốt lậu hoặc thuộc cõi Sắc đều nhập tâm thiện của cõi Dục. Ba mươi mốt lậu hoặc thuộc cõi Vô Sắc đều nhập vào tâm thiện của cõi Sắc. Luận không nói vô minh vì chắc chắn là có nên không nói.

“Nhiễm là bất thiện” cho đến lý vô sinh còn lại: là giải thích câu tụng thứ ba. Luận Bà-sa chép: Thường chướng ngại Thánh đạo và gia hạnh Thánh đạo nên nói là hữu phú; không chiêu cảm quả dị thục nên nói là vô ký.

“Dư là dục triền” cho đến “năng sinh nhiễm kia:” là giải thích câu bốn.

“Thiện tâm Cõi Sắc” cho đến “dục Vô Sắc nhiễm” nói về ba tâm cõi Sắc.

“Thiện Vô cõi Sắc” cho đến “và dục sắc nhiễm” nói về ba tâm thuộc cõi Vô Sắc.

“Học tâm từ bốn” cho đến “và Vô học một” nói về học, Vô học cùng các tâm sinh nhau: Chẳng phải tâm nhiễm thuộc ba cõi nên trái nhau; chẳng phải các vô phú nên không thông minh lanh lợi. Sở dĩ Vô học không sinh Hữu học vì Hữu học chẳng phải quả.

"Nói mười hai tâm" cho đến "số như còn lại trước nói: dưới đây thứ hai, nói hai mươi tâm sinh nhau, tức chia mười hai tâm thành hai mươi tâm.

"Luận chép" cho đến "sinh được riêng:" Văn xuôi chia ra ba phần:

1) Giải thích văn tụng;

2) Nói về hai mươi tâm sinh nhau,

3) Y theo dị môn sanh nhau.

Dưới đây chính là giải thích câu tụng thứ hai và thứ ba.

"Cõi Dục vô phú" cho đến "bốn tâm quả chung" là nhằm giải thích ba câu tụng kế.

"Sắc vô phú tâm" cho đến "công xảo sự cố" là giải thích câu bảy.

"Mưới hai như thế" cho đến nên thành hai mươi là giải thích câu tụng đầu và cuối. Luận Chánh Lý chép: Cõi Vô Sắc không có các hành, v.v... nên không có uy nghi lộ, không nhiếp thọ chi Tam-ma-địa nên không có quả chung.

24. Nói riêng về cảnh sở duyên ba vô ký:

"Uy nghi lộ v.v..." cho đến "mười hai xứ cảnh" là nói riêng cảnh sở duyên của ba vô ký. Tâm dị thục sinh năng duyên mười hai xứ; điều này dễ hiểu nên không nói về riêng. Ba tâm vô ký, uy nghi lộ, công xảo chung cho xứ, quả đều lấy sắc, hương, vị, xúc làm cảnh sở duyên. Chữ đẳng trong "công xảo xứ đẳng" nhân lấy bình đẳng tâm quả chung. Hai tâm vô ký này cũng duyên thanh vì có công xảo về ngôn ngữ tâm công xảo duyên thanh hóa nhân có thể phát ngữ nên chung với quả tâm duyên thanh. Thanh chẳng phải uy nghi nên không duyên uy tâm nghi. Ba tâm như thế chỉ thuộc ý thức; uy nghi lộ và công xảo xứ gia hạnh không chỉ có ý thức mà cũng có cả bốn thức và năm thức. Thông thường tâm quả chung có hai thứ:

1) Quả chung trong, năm thức, tức Thiên nhãn thông thiên nhĩ thông.

2) Quả chung của ý thức, tức tâm biến hóa và tâm phát nghiệp quả chung. Ở đây lại căn cứ loại tâm quả chung thứ hai nên nói chỉ là ý thức; nếu y theo hai thông thì thuộc năm thức.

Hỏi: Làm sao biết được hai thông là tâm quả chung?

Đáp: Như Luận Bà-sa quyển chín mươi lăm chép "Ở đây tuệ tương ưng với năm thức có ba tâm là thiện, nhiễm và vô phú vô ký. Thiện tức chỉ có sinh đắc thiện; nhiễm ô là tham sân si tương ưng do tu sở đoạn; vô

phú vô ký tức dị thục sinh; cũng có một phần nhỏ uy nghi lộ, công xảo xứ và tâm quả chung câu sinh. (Trên đây là văn luận.)

25. Phát khởi tâm uy nghi:

"Nếu uy nghi lộ tâm chỉ có ý thức" là nói theo sự phát khởi tâm uy nghi. Nếu là uy nghi lộ gia hạnh thì không chỉ ở ý mà còn có bốn thức duyên bốn cảnh. Thanh không phải uy nghi nên không duyên thanh; Vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu chép: Bốn thức nhãn, tỷ, thiệt, thân là uy nghi lộ gia hạnh mà chẳng khởi uy nghi lộ; ý thức là uy nghi lộ gia hạnh đồng thời cũng khởi uy nghi lộ. (Trên đây là văn luận.) Nếu tâm công xảo xứ chỉ là ý thức thì nói theo sự sinh khởi công xảo xứ để nói. Nếu là công xảo xứ gia hạnh thì chẳng những có ở ý thức mà có ở cả năm thức duyên năm cảnh; vì thế Luận Bà-sa chép: Năm thức như nhãn v.v... là công xảo xứ gia hạnh mà không khởi công xảo xứ; ý thức chính là công xảo xứ gia hạnh và có thể khởi công xảo xứ. (Trên đây là văn luận.) Nếu tâm quả chung gia hạnh thì chỉ là ý thức thuộc tâm định mà không chung với năm thức, vì thế luận không nói. Có luận sư cho rằng có ý thức do hai tâm vô ký dẫn khởi, tức thuộc loại uy nghi và công xảo nên có thể duyên đủ mười hai xứ cảnh. Bà-sa cũng có chủ thuyết này. Ở đây nói rộng về ba loại tâm uy nghi lộ:

1) Khởi uy nghi lộ tâm chỉ có ý thức.

2) Duyên uy nghi lộ tâm chung với bốn thức và ý thức.

3) Tợ uy nghi lộ tâm chung với sáu thức, như duyên ngoại sắc, thanh v.v...

Nói uy nghi lộ tâm chỉ là ý thức là y theo sự sinh khởi uy nghi lộ tâm; nói uy nghi gia hạnh không chỉ là ý thức mà còn chung với bốn thức là y theo sự năng duyên uy nghi lộ tâm; nói uy nghi lộ tâm duyên với mười hai xứ là căn cứ tợ uy nghi lộ tâm. Ở đây nói về sơ lược ba thứ công xảo xứ:

1) Khởi công xảo xứ tâm chỉ có ý thức.

2) Duyên công xảo xứ tâm chung với năm thức và ý thức.

3) Tợ công xảo xứ tâm chung với cả sáu thức, như rộng duyên ngoại sắc, thanh v.v... Nói công xảo xứ tâm chỉ là ý thức là y theo sự sinh khởi của công xảo xứ tâm; nói công xảo gia hạnh không chỉ là ý thức mà còn chung với năm thức là y theo sự năng duyên của công xảo xứ; nếu nói công xảo xứ tâm chung với mười hai xứ là y theo tợ công xảo xứ tâm.

26. Giải thích uy nghi lộ tâm:

Hỏi: Thế nào là uy nghi lộ tâm?

Giải thích: Đi, đứng, ngồi nằm, gọi là uy nghi, lấy các biểu sắc dài, ngắn v.v... làm tánh; lộ lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể và là sở y của uy nghi; thuộc về y chủ thích. Tâm thuộc uy nghi lộ gọi là uy nghi lộ tâm; ở đây cũng thuộc về y chủ thích. Nếu giải như trên tức nhãn thức chính là uy nghi lộ gia hạnh, duyên uy nghi và duyên một phần nhỏ của uy nghi lộ; ba thức tỷ, thiệt, thân cũng là uy nghi lộ gia hạnh, mỗi thức đều duyên một phần nhỏ của uy nghi lộ và được gọi là uy nghi lộ tâm; ở đây cũng thuộc về y chủ thích; ý thức cũng chính là uy nghi lộ gia hạnh và duyên uy nghi, duyên uy nghị lộ năng khởi uy nghi lộ nên gọi là uy nghi lộ tâm.

Lại giải thích: Lộ là uy nghi nên gọi là uy nghi lộ; thuộc về trì nghiệp thích; lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể; vì thế Bà-sa chép: "Uy nghi lộ lấy bốn xứ sắc, hương, vị, xúc làm thể." Vì bốn uy nghi không lìa bốn cảnh nên lấy bốn cảnh làm thể, là chỗ nương gá của tâm nên gọi là lộ. Nếu giải thích như trên thì mỗi thức trong bốn thức đều duyên một phần nhỏ của uy nghi lộ nên gọi là uy nghi lộ tâm; các phần khác giống như đã giải thích ở trên.

Hỏi: Vì sao gọi là công xảo xứ tâm?

Giải thích: Công xảo xứ có hai: thân công xảo xứ và ngữ công xảo xứ. Thân công xảo xứ là chỉ cho các việc như điêu khắc v.v... lấy sắc nghiệp làm thể; xứ lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể. Ngữ công xảo xứ là chỉ cho ca vịnh v.v... gọi là công xảo xứ có thanh làm thể; xứ lấy năm cảnh làm thể và là sở y của công xảo nên gọi là Công xảo xứ, tức xứ của công xảo; ở đây thuộc về y chủ thích. Nếu giải thích như trên, thì nhãn thức chính là công xảo xứ gia hạnh, duyên công xảo của thân, duyên một phần nhỏ của công xảo xứ nên gọi là công xảo xứ tâm; ba thức tỷ, thiệt, thân cũng chính là công xảo xứ gia hạnh, mỗi thức duyên một phần nhỏ công xảo xứ của thân nên gọi là công xảo xứ tâm; nhĩ thức chính là ngữ công xảo xứ gia hạnh, duyên ngữ công xảo và duyên một phần nhỏ của ngữ công xảo xứ nên gọi là công xảo xứ tâm; bốn thức như nhãn v.v... là ngữ công xảo xứ gia hạnh, mỗi thức duyên một phần nhỏ của ngữ công xảo xứ nên gọi là ngữ công xảo xứ tâm; ý thức cũng chính là công xảo xứ gia hạnh, thường khởi công xảo xứ, duyên công xảo xứ, nên gọi là công xảo xứ tâm.

Lại giải thích: Xứ là công xảo nên gọi là công xảo xứ; thuộc về trì nghiệp thích. Nếu là thân công xảo xứ thì lấy bốn cảnh làm thể vì lúc thân công xảo khởi thì không lìa bốn cảnh; cho nên lấy bốn cảnh làm thể nếu là ngữ công xảo xứ thì lấy năm cảnh làm thể vì lúc ngữ công

xảo khởi thì không lìa năm cảnh, năm cảnh này là thể, là chỗ nương gá của tâm, gọi là xứ; vì thế Bà-sa chép: Công xảo xứ lấy năm cảnh sắc, thanh, hương, vị, xúc làm thể. Nếu giải như vậy, mỗi thức trong bốn thức và năm thức đều duyên một phần nhỏ của công xảo xứ nên gọi là công xảo xứ tâm, còn lại như trước đã giải thích.

27. Nói về sinh nhau:

"Hai mươi pháp như thế" cho đến "tự sắc hai tâm" dưới đây là thứ hai, nói về sinh nhau. Đây là phần sinh nhau giữa tám tâm cõi Dục.

"Kế nói về cõi Sắc" cho đến "tự giới hai tâm" là giải thích sinh nhau giữa sáu tâm thuộc cõi Sắc.

"Ở đây nói Vô Sắc" cho đến "là tự giới có bốn" là giải thích sinh nhau giữa bốn tâm thuộc cõi Vô Sắc.

Hỏi: Thân ở cõi dưới có thể khởi sinh đắc tâm thiện của cõi trên hay không?

Giải thích: Theo giải thích của luận Chánh Lý đã được trích dẫn ở trước thì chắc chắn không thể khởi dù từ xưa các bậc cổ đức đều cho rằng có thể, như trong trường hợp các hành giả ở giai đoạn Vô học, thân tại cõi Dục khi bị lui sụt nên sinh khởi các lậu hoặc thuộc cõi Vô Sắc. Như vậy các lậu hoặc này từ tâm nào sinh khởi? Nếu đã không có phiền não thì không phải từ tâm nhiễm sinh; không có ba tâm vô ký là uy nghi, công xảo và quả chung; tâm dị thục sinh thì không thể khởi ở địa khác. Từ đó biết rằng không do tâm vô ký sinh cũng không thể nói do tâm thiện sinh mà chỉ vì khi bị lui sụt thì chắc chắn sinh khởi phiền não, khi được Vô học thì bất thành tựu. Ba pháp như trụ v.v... còn lại cũng không có công năng sinh lậu hoặc; Nếu không khởi sinh đắc thiện cõi trên thì khi lui sụt sẽ khởi loại tâm nào? Vì thế biết rằng thân ở địa dưới có công năng khởi sinh đắc thiện thuộc cõi trên và khi lui sụt thì khởi phiền não. Hơn nữa, thân tại cõi Dục, khi khởi Thiên nhãn thông thì lúc từ Thiên nhãn thông nhập vào định, nếu không có sinh đắc tâm thiện thì không thể sinh gia hạnh tâm thiện vì các luận đều nói trừ tâm biến hóa ra đều không thừa nhận các tâm vô phú vô ký khác sinh khởi gia hạnh tâm thiện. Nếu không thừa nhận có khởi sinh đắc thiện thuộc cõi trên tức thể của thiên nhãn thuộc tánh vô phú vô ký thì làm sao có thể sinh gia hạnh tâm thiện. Từ đó biết rằng thân ở cõi dưới có thể khởi sinh đắc tâm thiện thuộc cõi trên.

Nay giải thích không đúng thân ở địa dưới không thể sinh khởi đắc tâm thiện thuộc địa trên. Như trong trường hợp lui sụt ở giai đoạn Vô học, tuy định ở giai đoạn lui sụt không sinh khởi phiền não nhưng

Bà-sa và Chánh Lý đều cho rằng định ở giai đoạn Trụ vẫn có công năng sinh khởi phiền não. Các bậc cổ đức không biết được trụ phần cũng có công năng sinh khởi cho nên mới có sự xuyên tạc như trên. Lại từ sau giai đoạn khởi Thiên nhãn thông cũng thường sinh gia hạnh tâm thiện vì thiên nhãn thông tức là tâm quả chung. Nếu nói tâm biến hóa hẹp mà tâm quả chung lại rộng nên chỉ đề cập tâm biến hóa thì người dịch đã bị nhầm. Người xưa không biết rằng hai thông đều thuộc về tâm quả chung nên mới có giải thích sai lầm như trên.

"Kế là nói vô lậu" cho đến "và Hữu Học, Vô học": đây là nói sự sinh nhau giữa hai tâm vô lậu. Tâm Hữu học sinh khởi tâm Vô học, nhưng từ tâm Vô học dù khi lui sụt cũng không thể sinh tâm Hữu học.

28. Nói về gia hạnh:

"Lại vì sao" cho đến "sinh gia hạnh thiện" dưới đây là giải thích câu hỏi vì sao gia hạnh có thể sinh ba tâm vô ký chẳng phải kia sinh gia hạnh?"

"Vì thế lực yếu kém" cho đến "có thể sinh" là đáp: Tâm dị thục sinh có thế lực yếu kém, chẳng do sự dụng công dẫn phát, chỉ có công dụng dẫn phát công xảo uy nghi chuyển biến, cho nên ba tâm này không thể thuận khởi gia hạnh tâm thiện, xuất tâm lại không do dụng công chuyển biến vì thế từ gia hạnh vô gián sinh khởi ba tâm kia.

"Nếu thế thì nhiễm ô" cho đến "không thuận nhau" là hỏi: Nếu vậy nhiễm ô vô gián lẽ ra không thể sinh gia hạnh vì đã nhiễm đắm trước cảnh giới thì không thể thuận nhau.

"Tuy thế nhàm chán" cho đến "dung khởi gia hạnh" là đáp: Tuy không thuận nhau nhưng vì nhàm chán phiền não hiện hành và muốn biết được vì sao lại khởi các cảnh lui sụt cho nên phiền não nối tiếp sinh khởi gia hạnh.

"Cõi Dục sinh đắc" cho đến "dẫn sinh tâm kia." Tán địa thuộc cõi Dục có sinh đắc mạnh mẽ vì tánh vốn lanh lợi nên từ hai tâm vô lậu gia hạnh thuộc cõi Sắc có thể nối tiếp sinh khởi mà không phải do sự dụng công cao siêu dẫn phát, từ gia hạnh không thể sinh khởi ba tâm kia cho nên ngầm hiểu rằng cõi Sắc và cõi Vô Sắc thuộc định địa. Sinh đắc thiện ở tán vị vốn yếu kém vì thế không do gia hạnh thuộc học và Vô học sinh khởi, cũng không phải do tác dụng dẫn phát nên không thể từ gia hạnh mà tâm này được dẫn sinh.

"Lại muốn sinh đắc" cho đến "vô gián mà khởi" lại nói cõi Dục sinh đắc lanh lợi, có thể nối tiếp sinh khởi từ sắc nhiễm và giữ gìn thượng định; sinh đắc thuộc cõi Sắc không lanh lợi nên không có công

năng này.

29. Nói về sinh nhau theo các môn khác:

"Tác ý có ba" cho đến "tương ưng tác ý" dưới đây là thứ ba, y theo các môn khác nhau để giải thích sinh nhau.

Trong đó

1) Nói về ba thứ tác ý nhập xuất Thánh đạo.

2) Nói về xuất tâm ở chín địa Vô học.

3) Nói về bốn tuệ khi nhập và xuất Thánh đạo. Dưới đây là nói về ba thứ tác ý, được chia thành hai phần nhỏ là nói về ba thứ tác ý và nêu các thuyết khác.

Ở đây là nói ba tác ý, tác ý có công dụng mạnh mẽ nên được nêu riêng, chẳng phải không có thọ... Trong sự quán sát giả tướng thì thắng giải có tác dụng mạnh mẽ nên cũng được nêu riêng. Thật ra nếu y theo các tánh chất chung thì tác ý có cả hữu lậu và vô lậu nhưng vì ở đây đang giải thích sự xuất nhập Thánh đạo nên ba thứ tác ý này đều được trình bày đúng như các pháp hữu lậu; các tánh chất bất tịnh, vô lượng, thắng xứ, biến xứ đều chỉ là giả tưởng. Giải thoát chung cả giả và thật nên khi nói hữu sắc giải thoát là nhằm chỉ cho ba pháp giải thoát ở trước vì chỉ là giả tưởng và Vô Sắc giải thoát lại có cả giả thật.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười một khi nói về thắng giải tác ý, vì sao chỉ nói giải thoát mà không nói hữu sắc?

Giải thích: Luận Bà-sa nói giải thoát là chỉ cho loại giải thoát giả tưởng trong giải thóat, nhưng không chứa đựng ý giải thoát đều là giả tưởng. Hoặc có thể giải thoát mà Bà-sa đã nói chính là hữu sắc giải thoát của luận này.

Hỏi: Trong Thắng giải tác ý của Bà-sa có nói về trì tức niệm, vì sao luận này không có? Hơn nữa ở phần sau của luận này có nói trì tức niệm chính là tác ý chân thật trong đoạn văn như sau "các luận sư khác nói rằng khi thở ra rất xa, cho đến phong luân, hoặc phệ lam bà. Điều này không đúng lý. Trì tức niệm là pháp câu sinh của tác ý chân thật." Hai luận đã khác nhau, làm sao giải thích?

Giải thích: Trì tức niệm có hai:

1) Giả tướng, tức gia hạnh.

2) Chân thật, tức căn bổn.

Luận này dựa vào căn bổn, Bà-sa lại y theo gia hạnh; mỗi luận giải thích theo một nghĩa riêng nhưng không trái nhau.

Lại giải thích: Ý các luận đều khác nhau. Đối với luận này, gia hạnh và căn bổn đều là chân thật; Bà-sa và các luận sư khác của luận

này lại cho rằng gia hạnh có cả giả, căn bản là thật.

30. Nêu thuyết khác:

"Ba thứ như thế" cho đến "tu niệm đẳng giác phần" dưới đây là thứ hai, nêu ra thuyết khác, gồm có ba thuyết. Đây là chủ thuyết thứ nhất: Ba loại nhập và ba loại xuất. Nếu nói ba loại nhập thì thuận với kinh khi kinh nói rằng tu niệm đẳng giác phần cùng đi chung với quán bất tịnh tu căn giác phần vô lậu như niệm v.v... Ở đây nói "câu" là hàm nghĩa vô gián, trước sau đều có. Văn này chứng minh thắng giải tác ý có công năng nhập Thánh đạo. Nếu ở kiến đạo thì chỉ nhập lẫn nhau, chung cả ba thứ xuất, nếu đối với tu đạo, đạo Vô học thì có cả ba nhập, ba xuất.

"Có sư khác nói" cho đến "các giác phần như tu niệm v.v..." là thứ hai dị thuyết: nhập chỉ có một loại và xuất có ba loại, hợp với kinh đã dẫn ở trên. Tuy nhiên ở đây nói "câu hành" là chỉ cho sự xoay vần cách xa nhau chứ không phải là sự nối tiếp không dứt.

"Có chỗ khác lại nói" cho đến "cộng tướng tác ý" dưới đây là thứ ba: dị thuyết về cộng nhập, cộng xuất.

"Nếu thế hữu y" cho đến "là đạo gia hạnh" là luận chủ bác bỏ đối với chủ thuyết thứ ba: Nói chỉ có cộng tướng xuất vì ba giai đoạn như vị chí v.v... vốn gần cõi Dục nên có thể khởi cộng tướng tác ý thuộc cõi Dục.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười một cũng có nêu ra câu hỏi đối với thuyết này nhưng vì sao chỉ nói "ở giai đoạn vị chí" mà không nói "ở ba giai đoạn như vị chí v.v..."?

Giải thích: Lẽ ra Sư Câu-xá nói là chỉ nương theo vị chí nhưng nêu ra cả ba giai đoạn là vì dù chấp nhận ba, thật ra ba cũng chỉ là một. Nếu hiểu như vậy thì không những thuận với Luận Bà-sa quyển mà cũng thuận với trường hợp xuất tâm của A-la-hán, tức chỉ dựa vào vị chí để khởi tâm cõi Dục.

Hỏi: Thuyết thứ nhất một của Luận Bà-sa quyển bảy mươi hai cho rằng cõi Dục cùng với định Vị chí sinh nhau không dứt thuyết hai cho rằng cõi Dục cùng định vị chí và sơ định sinh nhau không dứt thuyết ba cho rằng cõi Dục cùng với định Vị chí, sơ định và trung gian định sinh nhau không dứt thuyết bốn cho rằng cõi Dục cùng định Vị chí, sơ định, định trung gian và hai định sinh nhau không dứt. Tuy đến bốn thuyết khác nhau nhưng các nhà lời bình Bà-sa chỉ chọn chủ thuyết hai. Như vậy nếu chỉ dựa vào định vị chí xuất kiến đạo và vị chí xuất tâm Vô học có thể sinh khởi không dứt tâm cõi Dục tức trái với các nhà lời bình của

Luận Bà-sa.

Giải thích: Kiến đạo và đạo Vô học nếu xuất dị địa tâm thì khó khăn nên chỉ y theo định vị chí năng khởi tâm cõi Dục, vì nhờ có thứ lớp gần nhau. Nếu y theo các giai đoạn khác thì Sơ tĩnh lự cũng có thể sinh khởi tâm cõi Dục không dứt vì thế không tương vi với các nhà lời bình Bà-sa.

Lại giải thích: vì ba đồng là một như trước đã giải thích. Thật ra đây là thuyết thứ nhất trong bốn thuyết của Bà-sa mà không phải là lời bình.

Hỏi: Các nhà lời bình của Bà-sa cho rằng dùng tâm nhị địa nhập tâm cõi Dục mới đúng, vì sao trong trường hợp của tâm xuất kiến đạo lại lấy vị chí để làm câu hỏi?

Giải thích: Luận Bà-sa thuyết Nhị địa là nghĩa đúng, nay nói vị chí là nhằm nêu ra câu hỏi đối với các thuyết khác. Câu-xá không dùng Bà-sa để đánh giá thuyết của các nhà lời bình nên không cần phải giải thích.

Lại giải thích: Lẽ ra Bà-sa nên nói là "ba địa như Vị chí v.v...", nhưng khi chỉ nói vị chí là nhằm nêu trước để nói sau, tức vì một đồng với ba; đây là ý nghĩa của chủ thuyết thứ ba trong bốn chủ thuyết của Bà-sa.

Hỏi: Vì sao Câu-xá nêu ra tâm kiến đạo, tức nói rằng ba địa như vị chí v.v... có công năng sinh khởi tâm cõi Dục, nhưng đối với trường hợp của tâm xuất Vô học đạo lại chỉ nói là Vị Chí?

Giải thích: Tâm xuất kiến đạo vốn lanh lợi nên tâm thuộc về ba địa đều có thể nhập cõi Dục; tâm xuất đạo Vô học lại đình đốn nên chỉ có Vị chí mới nhập được cõi Dục.

Hỏi: Nếu các nhà lời bình của Bà-sa lấy tâm ở nhị địa sinh khởi cõi Dục tâm làm chính, vì sao trong trường hợp của tâm xuất kiến đạo lại lấy thuyết ba giai đoạn không phải nghĩa đúng để hỏi?

Giải thích: Bà-sa thuyết Nhị địa là chính, nói Tam địa là lấy ý của các luận sư khác để vặn hỏi.

Lại giải thích: Nhất địa, tam địa có ý đều khác nhau. Nhất địa tương đương với thuyết thứ nhất của Bà-sa, tam địa tương đương với chủ thuyết thứ ba. Về hỏi đáp và giải thích vặn hỏi cũng giống như trên. Nếu theo chủ thuyết một, hai, ba thì vì xa nên không thể khởi cộng tướng cõi Dục. Như vậy cộng tướng tác ý nếu ở vào giai đoạn của định thì thuộc phần quyết trạch. Sau khi đã đắc quả Thánh thì không còn khởi pháp thiện thuộc phần quyết trạch này. Nếu không thuộc định địa

cõi Dục thì khi ý cứ Nhị định, v.v... vốn đã không thể khởi cõi Dục cộng tướng, nênphải khởi hai thứ tác ý kia; tuy ở địa này trong quá khứ đã từng tu tập cộng tướng tác ý gốc lành thù thắng nhưng đã bỏ qua nhiều đời, đến đời này khi sinh trở lại thì thuộc về phần quyết trạch.

Hỏi: Ở Địa này vì sao không thể thành tựu cộng tướng tác ý ở các giai đoạn trước của Noãn?

Giải thích: Đời này nhập Thánh, thân này chỉ khởi Noãn v.v... để nhập mà không khởi cộng tướng tác ý của giai đoạn trước. Nếu có khởi thì thuộc gia hạnh nên cũng không khởi được.

"Nếu cho là có riêng" cho đến "dẫn kia hiện tiền" là nhắc lại chống chế, nếu ông nói: Khi đang ở giai đoạn quyết trạch thì tu tập được ba thứ cộng tướng quán; tuy đã hệ thuộc quyết trạch, nhưng không duyên riêng bốn đế, không gọi là phần quyết trạch. Giai vị ấy tu nên từng được xếp vào, cộng tướng quán này dẫn khởi hiện tiền.

31. Nhắc lại chống chế:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "trái với Chánh Lý" là bác bỏ phần chống chế, ý nói dùng Quyết trạch phần quán sát mười sáu hành tướng; ba pháp kia tuy là tướng chung nhưng vẫn còn quá nhiều pháp không tu, cho nên nói là trái lý.

Lại giải thích: Cùng hệ thuộc nhau và cùng một loại với nhau thì đúng lý ra là không thể khởi nên mới nói là trái Chánh Lý. Cho nên luận Chánh Lý quyển hai mươi chép: chống chế này phi lý. Tác ý do gia hạnh tu tập không thể được dẫn khởi hiện tiền sau khi đắc quả vì thuộc cùng loại. Trong ba thuyết của luận này thì chủ thuyết đầu thuộc chánh nghĩa, tương đương với lời bình của Luận Bà-sa quyển mười một. Thuyết thứ hai y theo kiến đạo cọng nhập ba xuất (khi nhập kiến đạo có cộng tướng tác ý và khi xuất có cả ba loại) cũng có thể thuộc về nghĩa đúng. Thật ra ở tu đạo và đạo Vô học chỉ nói "cộng nhập ba xuất" nên cũng không hoàn toàn đúng lý; tuy nhiên luận này chỉ bác bỏ thuyết "cộng tướng xuất" của thuyết thứ ba.

32. Nói về xuất tâm vô học:

"Nếu y theo vị chí" cho đến chỉ có tự, chẳng phải địa: ở đây nói xuất tâm Vô học ở cửu địa: Trong trường hợp thân ở cõi Dục mà nương, định Vị chí, sau khi đã đắc quả A-la-hán, nếu ở định này được tự tại thì có tâm xuất quán ở tự địa, nếu đối với định này không được tự tại thì có tâm xuất quán thuộc cõi Dục; trong trường hợp thân sinh Sơ thiền, đắc quả A-la-hán thì tâm xuất quán chỉ có ở tự địa; khi thân sinh hữu đảnh tức y theo Vô sở hữu xứ để đắc quả A-la-hán thì khi tâm xuất quán chắc

chắn thuộc Hữu Đảnh nên không thể khởi tâm hữu lậu thuộc địa trước vì tâm dị thục sinh không khởi ở địa dưới, phiền não thuộc địa trước đã dứt nên không hiện hành, cũng không khởi thiện hữu lậu tâm địa dưới mà chỉ khởi được tâm thiện thuộc hữu đảnh. Khi thân sinh địa dưới, nương vô sở hữu xứ, đắc quả A-la-hán thì có tâm xuất quán ở địa này chứ không phải địa nào khác vì ở địa này đã được tự tại. Khi nương các địa khác thuộc trung gian, đắc A-la-hán quả thì tâm xuất quán chỉ khởi ở tự địa, chẳng phải các địa khác, vì đều được tự tại ở địa này; cho nên tâm xuất quán thuộc tự địa chứ chẳng phải các địa khác.

Hỏi: Nếu nương định thứ hai, đắc quả A-la-hán, vì sao tâm xuất quán không khởi ở tự địa hoặc địa dưới?

Giải thích: Tán tâm thuộc cõi Dục vốn mạnh mẽ vì đã được chúng sinh huân tập trong nhiều đời kiếp, lúc sinh khởi sẽ rất dễ, có khi nương định vị chí nếu không được tự tại thì có thể khởi tâm cõi Dục tán. Đối với tâm định và tán tâm thuộc hai cõi trên thì chúng sinh từ vô thỉ vốn phần nhiều không sinh ở đó nên sau giai đoạn Sơ Vô học, sinh nhau dị địa lúc khởi thì khó, nếu sinh nhau ở tự địa thì lại dễ. Cho nên nương hai định v.v... đắc quả Vô học thì tâm xuất quán chỉ nương tự địa mà không nương định và tán tâm thuộc địa dưới.

33. Nói về bốn thứ tuệ:

"Trong cõi Dục" cho đến "vì lanh lợi" đây là thứ ba, nói về bốn thứ tuệ khi nhập và xuất Thánh đạo. Tán địa Cõi Dục không có tu tuệ; cõi Sắc không có tư tuệ, lời văn dễ hiểu, Cõi Vô Sắc không có tư tuệ, được giải thích như cõi sắc, cõi ấy không có tai nghe nên không có văn tuệ. Tóm lại trong số tám tâm trên, khi nhập có năm và khi xuất có sáu tâm.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười một chép: cõi Dục có ba thứ tác ý là Văn, Tư và sinh đắc. Cõi Sắc cũng có ba là văn, tu và sinh đắc. Cõi Vô Sắc có hai là tu và sinh đắc. Ở cõi Dục khi nhập là tư và khi xuất thì có cả ba. Cõi Sắc khi nhập có tu và khi xuất có hai. Cõi Vô Sắc khi nhập có tu và khi xuất cũng có tu. Như vậy vì sao Bà-sa không nói ở dục và cõi Sắc văn tuệ vẫn có thể nhập Thánh đạo?

Giải thích: Bà-sa nói theo độn căn để nói về; luận này lại nói theo lợi căn.

Lại giải thích: Bà-sa nói theo thứ lớp sinh khởi của giai đoạn mới tu; luận này lại nói theo giai đoạn thuần thục nên không trái nhau.

"Điều ở trước nói" cho đến "mấy tâm có thể đắc" dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói bao đắc nhiêu tâm là, nhắc lại câu hỏi ở trước.

"Tụng chép" cho đến "còn lại đều tự có thể được" là đáp, gồm ba phần: nói đắc tâm, nêu các dị thuyết, bác bỏ sai lầm và nói về chung ý nghĩa văn tụng. Dưới đây là nói về đắc tâm. Ba câu tụng đầu giải thích sự thành tựu các pháp khác; câu tụng cuối giải thích tự thân thành tựu.

"Luận chép" cho đến "nên gọi là được sáu ý nói ở đây là." Trong mười hai tâm, tâm nào trước đây không thành tựu, nay mới được thành tựu thì gọi là Đắc. Tâm dù mới đắc được sau này nhưng cùng chủng loại thì không gọi là đắc vì trước đây có đắc rồi. Ở đây nói theo tướng chung, cho thấy không phải đều được thành tựu tất cả nên nói là "có thể đắc". Đắc sáu tâm dục nhiễm ở cõi Dục đều do ba trường hợp: nghi tục thiện, giới thối hoàn, khởi hoặc thối. Đắc tâm thiện ở cõi Dục do hai duyên: nghi tục thiện và cõi trên thối hoàn. Đắc hai tâm nhiễm ở cõi Dục do hai duyên mà được: khởi hoặc thối và cõi trên thối hoàn. Đắc tâm hữu phú ở cõi Sắc do hai duyên: khởi Dục hoặc thối và Vô Sắc thối hoàn. Đắc tâm hữu phú và Hữu học ở cõi Vô Sắc chỉ do khởi hoặc thối. Vì thế nói là đắc sáu.

Hỏi: Khi giới thối hoàn, thì đắc dục thiện tâm, chỉ đắc sinh đắc, hay đắc cả gia hạnh?

Giải thích: Chỉ có sinh đắc thiện. Lại giải thích: Gia hạnh là tập quán nên cũng có đắc. Luận Bà-sa có hai thuyết nhưng không có bình.

34. Tâm nhiễm cõi Sắc:

"Cõi Sắc tâm nhiễm" cõi Sắc cho đến "nên gọi là được sáu: nói tâm nhiễm cõi Sắc có sáu" do hai vị mà được là giới thối hoàn và khởi hoặc thối. Muốn quả chung vô phú thuộc cõi Dục, tâm thiện và vô phú thuộc cõi Sắc đắc được do cõi Vô Sắc thối hoàn; tâm nhiễm thuộc cõi Sắc đắc được do hai duyên là giới thối đắc và do khởi hoặc thối đắc; tâm hữu phú và học tâm thuộc cõi Vô Sắc đắc được do khởi hoặc thối; nên gọi là đắc sáu.

"Tâm nhiễm cõi Vô Sắc" cho đến "nên gọi là được hai: nói về đắc hai tâm nhiễm ô ở cõi Vô Sắc. Tâm nhiễm ô và tâm Hữu học ở cõi Vô Sắc chỉ do một trường hợp là khởi hoặc thối.

Hỏi: Khi thối khởi lậu hoặc ba cõi, tâm nào khởi hoặc ấy?

Giải thích: Luận Bà-sa quyển sáu mươi mốt chép: Các Những tâm nào nối tiếp khởi phiền não hiện tiền? Nếu rốt ráo xa lìa nhiễm ô ở Phi tưởng Phi phi tưởng xứ, sinh khởi trói buộc hiện tiền thuộc xứ đó nên bị lui sụt, tức tâm thiện của xứ đó nối tiếp sinh khởi phiền não. Nếu chưa rốt ráo xa lìa nhiễm ô ở Phi tưởng Phi phi tưởng xứ, sinh khởi trói buộc thuộc xứ đó nên bị lui sụt, tức tâm nhiễm ô hoặc tâm thiện của xứ đó

nối tiếp sinh khởi phiền não; cho đến Sơ tĩnh lự cũng như vậy. Nếu rốt ráo xa lìa nhiễm ô cõi Dục, sinh khởi trói buộc của giới này mà bị lui sụt, tức tâm thiện hoặc tâm vô phú vô ký của cõi Dục nối tiếp sinh khởi phiền não. Nếu chưa rốt ráo xa lìa nhiễm ô của cõi Dục, khởi trói buộc của cõi này nên bị lui sụt, tức tâm thiện hoặc tâm nhiễm ô, hoặc tâm vô phú vô ký của cõi đó nối tiếp sinh khởi phiền não. Ở đây nếu chưa đắc thiện tĩnh lự căn bổn và định Vô Sắc thì không thể do trói buộc của cõi Sắc và cõi Vô Sắc để bị lui sụt mà chỉ có thể khởi trói buộc của cõi Dục nên bị lui sụt. Nếu đã đắc thiện tĩnh lự căn bổn mà không phải định Vô Sắc thì không thể khởi trói buộc của cõi Vô Sắc để bị lui sụt mà chỉ khởi trói buộc thuộc dục và cõi Sắc để bị lui sụt. Nếu đắc căn bổn thiện tĩnh lự và định Vô Sắc tức có thể khởi trói buộc thuộc ba cõi để bị lui sụt. Luận Bà-sa nói ở giai đoạn cõi Dục thối, tâm vô ký có công năng nối tiếp sinh khởi tâm nhiễm ô, nhưng có thuyết nói ba tâm vô ký, có thuyết nói chỉ hai tâm vô ký tức trừ dị thục. Luận Bà-sa không lời bình vấn đề này.

35. Được ba tâm thiện cõi Sắc:

"Thiện tâm Cõi Sắc" cho đến "do sự thăng tiến": đây là nói về sắc thiện dung đắc ba tâm thiện cõi Sắc do hai duyên: nhập định và lìa nhiễm. Tức chúng dị sinh lúc mới hàng phục phiền não của cõi Dục, nhập định Vị chí, đắc được tâm thiện của cõi Sắc, lại do xa lìa dục nhiễm, có được định căn bổn thuộc đạo giải thoát, thứ chín nên đắc được hai tâm quả chung của cõi Dục và cõi Sắc. Như vậy trong hai giai vị trên đây: từ cõi Dục nhập cõi Sắc và từ gia hạnh nhập căn bổn đều được gọi là Thăng tiến, vì thế không gọi là đắc tâm Hữu học. Như pháp thế đệ nhất, lúc ở hiện tại chưa thành tâm Hữu học, nếu là khổ pháp nhẫn thì cho đến hiện tại cũng chưa có tâm thiện của cõi Sắc vì thế tâm thiện thuộc cõi Sắc không đắc tâm Hữu học. Từ đó biết rằng ở đây nói đắc nghĩa là thành tựu.

36. Được bốn tâm Hữu học:

"Nếu tâm Hữu học" cho đến "lìa nhiễm cõi Dục cõi sắc" nói về công năng được bốn tâm Hữu học do hai trường hợp nhập định và lìa nhiễm. Do mới chứng nhập chánh tánh ly sinh khổ nhẫn hiện tiền nên đắc được tâm Hữu học, như vậy đắc được là do nhập định; do ở Thánh đạo lìa bỏ các pháp nhiễm ô thuộc cõi Dục, ở đạo giải thoát thứ chín đắc định căn bổn nên đắc hai tâm quả chung thuộc cõi Dục và cõi Sắc. Nếu ở Thánh đạo lìa bỏ các pháp nhiễm ô thuộc cõi Sắc thì đắc tâm thiện thuộc cõi Vô Sắc.

Hỏi: Đắc được tâm thiện thuộc cõi Vô Sắc này vào lúc nào?

Giải thích: Nếu ở Thánh đạo lìa bỏ pháp nhiễm thuộc định thứ tư, lúc ở đạo giải thoát thứ chín tức đắc tâm thiện thuộc cõi Vô Sắc. Mặc dù không xứ ở gần có cùng pháp đối trị hữu lậu nhưng thuộc giới hệ vững chắc nên nếu chưa lìa bỏ pháp nhiễm thuộc địa dưới thì chưa thể tu tập địa trên. Nếu giải thích như trên tức hoàn toàn lìa bỏ các pháp nhiễm thuộc cõi Sắc nên gọi là lìa sắc nhiễm.

Lại giải thích: Nếu ở Thánh đạo lìa bỏ pháp nhiễm thuộc định thứ tư, lúc ở giai đoạn sơ vô gián đạo thì đắc tâm thiện thuộc không xứ cận phần của cõi Vô Sắc vì cận phần tâm thiện phải cùng đối trị tu tập. Nếu giải thích như vậy thì phân ly với pháp nhiễm thuộc cõi Sắc gọi là lìa sắc nhiễm. Luận Hiển Tông cũng có hai giải thích; sau này khi nói về phần tu tập sẽ giải thích đầy đủ. Sở dĩ không đắc tâm thiện thuộc cõi Sắc vì khi sắp đắc tâm Hữu học tất nhiên phải thành tựu tâm này trước; cũng không đắc tâm Vô học vì khi Hữu học hiện tiền thì sẽ không thành Vô học.

"Những thứ còn lại là trước nói" cho đến "chỉ tự khả đắc." Chữ "dư" là chỉ cho các tâm nhiễm ô v.v... đã nói trên, bao gồm ba tâm vô phú vô ký thuộc ba cõi; tâm thiện và tâm Vô học thuộc cõi Dục và cõi Vô Sắc. Không nói về sáu tâm đang hiện tiền vì sự đắc thành có khác nhau; các tâm này chỉ là tự đắc mà không đắc các tâm khác.

37. Nói về các tâm nhiễm:

Hỏi: Đối với các tâm nhiễm thuộc cõi Dục, chỉ nói đắc sáu tâm mà chẳng đắc tâm vô phú thuộc tự giới, tức trái với luận Thức Thân... luận Thức Thân quyển mười ba chép: (Hỏi:) Nếu thành tựu tâm bất thiện thì có thành tựu tâm vô phú vô ký của cõi Dục hay không? (Đáp:) Nếu thành tựu tâm bất thiện thì chắc chắn thành tâm vô phú vô ký của cõi Dục; hoặc thành tựu tâm vô phú vô ký của cõi Dục mà không thành tựu tâm bất thiện, tức cõi Dục sinh trưởng tâm đã lìa bỏ tham cõi Dục và sinh trưởng bổ-đặc-già-la cõi Sắc. Theo luận trên ở giai đoạn giới thối hoàn, lúc khởi nhiễm cõi Dục thì chắc chắn thành tâm bất thiện; và nếu như vậy thì chắc chắn cũng thành tâm vô phú vô ký. Nhưng thật ra trong bốn tâm vô ký của cõi Dục, chỉ có hai thứ uy nghi và công xảo nhờ thế lực mạnh mẽ nên mới có đắc ba đời vì thế thành thì tâm bất thiện tức chắc chắn cũng thành hai thứ này. Sở dĩ không thành tựu hai thứ kia vì đã thành tựu bất thiện thì không có quả chung; tâm dị thục sinh không thuộc tiền hậu đắc, nên cũng chẳng chắc chắn thành tựu. Theo luận Thức Thân, hai tâm uy nghi và công xảo cõi Dục nhất định có đắc ba

đời nghĩa là ở giai đoạn giới thối hoàn, trong số các tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục chắc chắn có thành vô phú vô ký và nếu vậy tâm nhiễm cõi Dục lẽ ra nói là được bảy, vì sao nói sáu; tâm thiện cõi Sắc cũng phải tính là haivà tâm Hữu học phải tính là ba. Mỗi trường hợp lại bị trừ đi tâm vô phú vô ký của cõi Dục; lúc mới đắc được hai tâm thuộc loại trên thì thân chắc chắn vẫn còn ở cõi Dục, như vậy tâm vô phú vô ký chắc chắn đã được thành trước đó tức đối với hai tâm thuộc loại này lẽ ra không nên nói là Đắc. Luận Hiển Tông quyển mười một cũng đồng với Thức thân, khi Hiển Tông sửa lại bài tụng rằng "Các tâm nhiễm ô của ba cõi được tính theo thứ lớp (từ dưới lên), đắc bảy, sáu, hai thứ; cõi Sắc có hai tâm thiện và ba Hữu học, hai tâm "vô" còn lại thuộc tự đắc". Khi nói hai tâm "vô", Hiển Tông nhằm chỉ cho tâm vô phú vô ký của cõi Dục và cõi Sắc vì hai tâm này đều thuộc "vô" sở đắc. Đại ý bài tụng trên cũng đồng với Câu-xá, chỉ có phần nêu ra hai tâm vô ký là khác. Luận Chánh Lý quyển hai mươi tuy không sửa lại bài tụng nhưng đại ý của văn xuôi vẫn đồng với Thức Thân. Luận này đã trái với các luận của Thức thân v.v... ở trên thì làm sao có thể giải thích chung?

Giải thích: Thật ra phần lớn hai tâm vô ký uy nghi và công xảo của cõi Dục không thuộc đắc ba đời. Sinh ở cõi Dục nếu khởi tự tại thì gọi là thành tựu; nếu không khởi được tự tại thì gọi là bất thành tựu; không hẳn phải đắc mới gọi là Thành tựu.

Câu hỏi: Nếu vậy, tâm vô ký dị thục của cõi Vô Sắc khi không hiện tiền vẫn phải gọi là thành tựu, vì khởi được tự tại? Hơn nữa, nếu tự tại mà gọi là thành tựu thì đối với các tâm khác nhờ nguyên nhân nào mà biết là có thật thể riêng; cho nên giải thích như vậy là có lỗi.

Giải thích: Hai tâm vô ký thuộc đắc ba đời; tuy nhiên lúc từ cõi trên thối hoàn cõi dưới thì phải hiện hành thì mới có thể đắc; trung hữu mới khởi vốn là tâm nhiễm, lúc đó chưa được gọi là đắc vô ký; về sau nhờ có hiện khởi, khi đắc ba đời đã sinh khởi thì mới được nối tiếp nên gọi là thành tựu. Sơ tâm chưa đắc được nên không trái với luận này. Chắc chắn thành tựu về sau, mới đầu chỉ có ít không nói, cho nên biết rằng cũng không trái với văn luận Thức Thân.

Hỏi: Nếu vậy, lẽ ra cũng không nên nói sắc thiện và tâm Hữu học của cõi Sắc đắc tâm vô phú của cõi Dục vì tâm này đã chắc chắn thành tựu trước đó? Cho nên cũng có lỗi.

38. Nêu ba giải thích:

Để trả lời vấn nạn này, nay trình bày sơ lược ba giải thích: để giải thích chung văn kia.

1) Các luận đều có chủ ý khác nhau, không nhọc giải thích. Cũng không thể y theo văn nghĩa của Thức Thân để bác bỏ nội dung giải thích của Câu-xá chúng tôi vì luận chủ không hề có ý so sánh với luận Thức Thân. Nếu luận Thức Thân có ý cho rằng uy nghi và công xảo tuy là vô ký nhưng có thế lực mạnh mẽ nên chắc chắn thuộc ba đời đắc thì luận này cũng như các luận khác lại cho rằng uy nghi chỉ chắc chắn thành tựu ở Phật, Tỳ-kheo Mã thắng, các bậc khéo tu tập; và công xảo chỉ chắc chắn thành tựu ở trời Tỳ-thấp-phược yết-ma, vị khéo tu tập, nếu không có sự tu tập tốt thường xuyên thì không thể thành tựu.

2) Hai luận không hề trái nhau. Trong chúng hữu tình có người thường xuyên tu tập uy nghi công xảo nhưng cũng có người không. Luận Thức thân v.v... y theo các trường hợp tu tập cao siêu để nói chắc chắn thành tựu cõi Dục vô phú; trong lúc luận này y theo trường hợp không tu tập, hoặc phần lớn không tu tập để nói không thành tựu. Mỗi luận đều y theo một trường hợp nên không trái nhau. Nếu nói đầy đủ thì có khi thành tựu và có khi không thành tựu. Nếu tu tập thường xuyên thì thành tựu; còn không tu tập thường xuyên thì không thành tựu. Nếu hiểu theo cách trên thì Thức Thân cũng đồng với Câu-xá.

3) Hai luận không hề trái nhau. Mỗi một hữu tình đều có nhiều uy nghi công xảo; trong số đó nếu thường xuyên tu tập thì thành tựu, không thường xuyên tu tập thì không thành tựu. Luận Thức Thân y theo sự thường xuyên tu tập nên nói chắc chắn thành tựu tâm hữu phú của cõi Dục; Luận này y theo sự không thường xuyên tu tập nên nói không thành tựu tâm hữu phú cõi Dục. Nói cho tận lý, nếu y theo sự thường xuyên tu tập thì luận này cũng có thành tựu và nếu y theo sự không thường xuyên tu tập thì thức Thân cũng có bất thành tựu. Nếu giải thích như vậy thì Câu-xá cũng đồng với Thức thân và Hiển Tông không nhọc công sửa đổi văn tụng. Tuy nhiên với giải thích trên, vẫn sợ rằng khó biết hết được Thánh ý nên mong các bậc cao minh thấy được sự hiểu biết hẹp hòi này, sẽ có giải thích khác, xin được hân hạnh chỉ bày.

39. Nêu các thuyết khác:

"Còn lại ở đây" cho đến "vô ký duy vô ký": dưới đây là thứ hai, nêu các thuyết khác để bác bỏ giải thích trên. Đây là luận chủ, nêu thuyết đắc chín tâm nhiễm của sư theo luận Tạp Tâm; so với luận này cũng không trái vì luận này dựa vào toàn bộ tâm nhiễm của ba cõi để nêu tất cả, tức sáu tâm nhiễm của cõi Dục, sáu tâm nhiễm của cõi Sắc và hai tâm nhiễm của cõi Vô Sắc, tên gọi đều giống như đã nói ở trên, cọng tất cả là mười bốn tâm. Tạp tâm lại loại bỏ các tên gọi trùng lập

nên chỉ kể chín tâm; tức bốn tâm cõi Dục, ba tâm cõi Sắc, tâm nhiễm và tâm Hữu học thuộc cõi Vô Sắc, cộng tất cả là chín. "Thiện tâm đắc sáu nghĩa là về việc đắc sáu tâm thiện, luận này trước đây dựa theo tên gọi trùng lặp để nói về tất cả là bảy tâm; tức ba tâm thiện cõi Sắc, và bốn tâm Hữu học đều có tên gọi như trước đây. Tạp Tâm loại bỏ trùng lặp, chỉ nói sáu loại, tức vô phú của cõi Dục; thiện, vô phú vô ký của cõi Sắc, thiện và Hữu học Vô học của cõi Vô Sắc. "Vô ký chỉ có vô ký" nghĩa là khi ba loại vô phú vô ký hiện tiền chỉ thành tựu tự thể mà không có tha thể, thế lực lại yếu kém nên nói là vô ký chỉ đắc vô ký.

Hỏi: Vì sao về vô ký lại không nêu số lượng rõ ràng?

Giải thích: Lẽ ra cũng nên nói là đắc được ba tâm, tức tâm vô phú của ba cõi nhưng khi nói vô ký thì đã chứa đựng nghĩa các tâm này.

Lại giải thích: Các tâm thiện và nhiễm ngoài tự thể ra đều có thể đắc tha thể nên mới nêu riêng số lượng; vô ký chỉ đắc tự thể nên không cần nêu số lượng. (luận chủ nêu đã xong.)

40. Luận chủ bác bỏ:

"Trong tâm thiện" cho đến "nên biết tướng ấy" là luận chủ bác bỏ là sai, tâm nhiễm y theo đơn danh, chỉ nói chín tâm; vô ký chỉ đắc tự thể nên đối với số lượng trên đây cũng không ngại gì. Nhưng đối với tâm thiện mà dựa vào đơn danh để nói rằng đắc sáu tâm là quá ít; Trong các tâm thiện lẽ ra nên nói đắc bảy. Tức lúc chánh kiến nối tiếp gốc lành, cõi Dục tâm thiện khởi được gọi là Đắc. Lúc lìa bỏ cõi Dục tâm nhiễm, ở vào đạo giải thoát thứ chín, đốn đắc hai tâm vô phú cõi Dục và cõi Sắc. Như vậy cộng thêm tâm thiện ở trước là ba. Khi đắc định của hai cõi, hai thiện tâm của mối cõi cũng gọi là Đắc; như vậy cộng với trước là năm. Khi mới nhập vị ly sinh, đắc được tâm Hữu học; lúc đắc A-la-hán thì cũng đắc tâm Vô học; như vậy cộng với trước là bảy. Tạp Tâm không nói về loại tâm khi chánh kiến tiếp nối gốc lành, nên mới nói là sáu; tức mắc lỗi "quá ít". Về các tâm nhiễm và vô ký có thể căn cứ các giải thích trước đây để giải thích chung, lẽ ra biết rằng nghĩa của tướng ấy cũng không trái.

Luận Chánh Lý chống chế: Lẽ ra cũng có đắc tâm thiện của cõi Dục vì chánh kiến nối tiếp các thiện căn bổn. Tuy nhiên thêm tâm thiện cõi Dục mà lại trừ tâm vô phú cho nên luận chủ không nên bắt buột phải kể đến bảy tâm.

Giải thích: Chánh Lý đồng với Thức thân khi cho rằng lìa dục nhiễm không đắc vô phú của cõi Dục. Câu-xá bác bỏ rằng: Như đã được giải thích đầy đủ trên đây, dù cho không đắc tâm vô phú của cõi Dục

đi nữa nhưng vì Tạp Tâm không nói về tâm thiện cõi Dục nên rốt cuộc cũng vẫn sai. Nếu muốn chống chế, tại sao các ông không bào chữa việc họ không nói tâm thiện cõi Dục.

41. Tụng lại nghĩa trước:

“Vì nhiếp nghĩa trước” cho đến “chẳng phải trước thành”: Đây là thứ ba, tụng lại nghĩa trước. Để tóm tắt ý nghĩa đắc tâm sai khác đã được nói trên đây nên nói bài tụng rằng:

1) Do lúc thác sinh tức giai đoạn giới thối hoàn.

2) Do lúc nhập định, tức tâm thiện Hữu học của cõi Sắc.

3) Do lúc lìa nhiễm, tức lìa bỏ tâm nhiễm của cõi Dục và cõi Sắc.

4) Do lúc lui sụt, tức giai đoạn khởi hoặc thối;

5) Do nối tiếp thiện vị, tức nối tiếp gốc lành, trong năm trường hợp trên, trường hợp đầu và hai trường hợp cuối chỉ cho tâm nhiễm, hai trường hợp ở giữa là nhập định và lìa nhiễm chỉ cho tâm thiện. Do năm vị này mà khi đắc tâm có sai khác, như trước có nói. Ở đây nói “đắc” chẳng phải trước đã thành mà là nay mới thành.

■

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 8

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ
(PHẦN 1)

1. Giải thích các phẩm:

Phẩm Phân Biệt Thế, Thế là thế gian, có thể bị hủy hoại, và có đối trị. Phẩm này nói rộng nên gọi là Phân biệt. Sở dĩ kế là nói về phẩm Thế vì hai phẩm đầu chỉ nói chung các pháp hữu lậu và vô lậu, sáu phẩm kế sau đây nói riêng về hữu lậu, vô lậu, đều là căn bản. Cho nên nói trước, dựa vào chung để giải thích riêng nên được nói sau. Trong phần nói riêng về sáu phẩm thì, ba phẩm đầu nói riêng về hữu lậu, ba phẩm sau nói riêng về pháp vô lậu. Pháp hữu lậu thô, dễ nhận thấy nên nói trước, pháp vô lậu nhỏ nhiệm nên nói sau. Trong phần nói riêng pháp hữu lậu, thì phẩm Thế nói về quả hữu lậu, phẩm Nghiệp nói về nhân hữu lậu, phẩm Tùy miên nói về duyên hữu lậu. Trong ba phẩm thì tướng, quả hiển bày cho nên nói trước.

Đã nương ba cõi cho đến xứ riêng có bao nhiêu. Trong phẩm Thế có hai

1) Hữu tình thế gian;

2) Khí thế gian.

Phần Hữu tình thế gian là nói chung về hữu tình và sự sai khác phân chia các nhóm. Trong phần nói chung về hữu tình chia làm ba phần: nói về hữu tình sinh, nói về hữu tình trụ và nói về hữu tình diệt. Trong phần nói về hữu tình sinh gồm có chín điểm: ba cõi, năm đường, bảy thức trụ, chín chỗ hữu tình ở, bốn thức trụ, bốn sinh, Trung hữu, duyên khởi và bốn hữu. Dưới đây là thứ nhất nói về ba cõi, kết phần trước nêu câu hỏi. Ở cuối phẩm trước dựa vào ba cõi để phân biệt các tâm, nay là phần giải thích ba cõi và các xứ của mỗi cõi.

2. Nói về các tầng trời cõi Dục:

1) Phần tụng:

"Tụng chép" cho đến khiến tâm v.v... nối tiếp: đây là chính nói. Câu tụng đầu nói về cõi Dục, câu thứ hai nói về cõi Sắc, câu thứ ba về cõi Vô Sắc; tùy theo thứ lớp khác nhau để đáp hai câu hỏi trước.

2) Phần văn xuôi:

"Luận chép" cho đến "trời Tha Hóa Tự Tại". Văn xuôi có hai phần: giải thích văn tụng và hỏi đáp phân biệt. Dưới đây là chính giải thích văn tụng. Sáu tầng trời cõi Dục gọi là Lục Dục thiên. Luận Hiển Tông quyển mười sáu chép: Chỉ có sáu tầng trời cõi Dục thọ các cảnh mầu nhiệm. Sáu tầng trời cõi Dục là:

a) Bốn đại vương chúng chư thiên, tức cõi này có bốn vị đại vương và chúng chư thiên thuộc quyền, hoặc chúng thiên này hầu hạ các vị đại vương này và thuộc quyền lãnh đạo của họ.

b) Trời Ba Mươi Ba: tức cõi này là nơi cư ngụ của ba mươi ba bộ chúng chư thiên, trong bốn đỉnh Cao sơn mỗi đỉnh đều có tám bộ chúng thiên, ở trung ương có một bộ là Trời Đế-thích, cộng chung có ba mươi ba bộ chúng.

c) Trời Dạ-ma, Hán dịch là Thời phần vì tầng trời này thường thọ hưởng vui sướng.

d) Trời Đổ-sử-đa, Hán dịch là Hỷ Túc vì cõi này thường sinh tâm hỷ túc đối với các pháp được thọ nhận.

e) Trời Lạc Biến Hóa, vì người ở cõi này thường tự thích hóa ra các cảnh dục để thọ vui.

f) Trời Tha Hóa Tự Tại, vì cõi này thường thọ vui sướng đối với các cảnh dục do người khác hóa thành.

3. Nói về xứ riêng:

"Cõi Dục như thế xứ riêng có mấy loại?" Là hỏi.

"Địa ngục châu khác" cho đến "đều thuộc về cõi Dục" là đáp. Luận Chánh Lý quyển ba mươi mốt, phần giải thích bảy địa ngục trước có chép: Các khổ bức thân, chết đi sống lại nên gọi là "Đẳng hoạt", tức chúng sinh ở cõi này tuy chịu đủ thứ cực hình đâm chém, xay nghiền nhưng khi được gió mát thổi đến thì được tỉnh táo lại giống như đã từng sống trước đây nên được gọi là Đẳng hoạt. Trước tiên dùng dây màu đen để trói sau đó mới cưa chặt nên gọi là "Hắc Thằng". Đủ loại cực hình ép ngặt thân, nhóm họp tàn hại nên gọi là "Chúng Hợp". Đau khổ ép ngặt khiến cho đau đớn kêu la, nên gọi là "Hào khiếu". Bị các cực hình ép ngặt thân, kêu la gào thết, đau đớn kêu oan nên gọi là "Đại khiếu". Lửa bao bọc đốt cháy khắp thân, nóng bức khó chịu nên gọi là "Viêm Nhiệt". Dù ở trong hay ngoài thân, dù thân mình hay thân người,

đều phát ra lửa nóng thiêu đốt đến cực độ nên gọi là “Cực Nhiệt”. Phần cuối của luận này khi giải thích địa ngục thứ tám lại chép: Chịu khổ không xen hở nên gọi là “Vô gián”; không có sự an vui nào xen lẫn khổ ép ngặt nên gọi là Vô gián. Bốn châu gồm châu Thiệm-bộ ở phía Nam, tức dựa vào rừng hoặc quả để gọi tên; châu thắng thần ở phía Đông, chúng sinh ở châu này có thân hình xinh đẹp, hoặc xinh đẹp hơn chúng sinh châu thiêm-bộ ở phía Nam nên dịch là “Thắng Xứ”, vì có xứ thù thắng hơn cả trong bốn châu, hoặc còn gọi là “Thắng sinh” vì có đời sống tốt đẹp hơn so với các châu kia. Văn còn lại dễ hiểu.

4. Giải thích mười bảy tầng trời cõi Sắc:

“Trong cõi Dục này” cho đến “tầng trời Bát Sắc Cứu Cánh” là giải thích mười bảy tầng trời cõi Sắc này. Luận Chánh Lý quyển hai mươi mốt, phần giải thích tên các tầng trời chép: Do thiện thọ sinh nên gọi là Phạm, Phạm tức là Đại nên gọi là “Đại Phạm”. Do chúng thiên này được định trung gian, sinh ra trước tiên, hoại diệt sau cùng, uy đức cao quý nên gọi là Đại. Thuộc quyền sở hữu của Đại Phạm, do Đại Phạm cai trị và thuộc sự dẫn dắt của Đại Phạm nên gọi là “Phạm chúng”. Thường đứng sắp hàng hộ vệ phía trước Đại Phạm nên gọi là “Phạm Phụ”. Tầng trời ít được chiếu sáng gọi là trời Tiểu Quang. Cõi có ánh sáng rực rỡ khó có thể đo lường gọi là trời Vô Lượng Quang. Cõi có ánh sáng trong lành chiếu soi cùng khắp gọi là trời Cực Quang Tịnh. Ý thọ vui sướng gọi là tịnh, tầng trời có loại tịnh này yếu kém gọi là trời tiểu tịnh. Tầng trời có loại tịnh này tăng thượng khó lường gọi là trời Vô Lượng Tịnh. Tầng trời có loại tịnh này ở cùng khắp gọi là trời Biến Tịnh, ý nói không có cõi nào được vui sướng hơn cõi này. Các cõi cư ngụ phía dưới các vị trời ở trên hư không có mây giăng vần vũ gọi là Vân; các cõi không có mây, nằm ở tầng không có mây phủ nên gọi là Vô vân. Chúng sinh có có phước đức mới được sinh lên tầng trời này, nên gọi là trời Phước Sinh. Cư ngụ ở cõi này phải có nghiệp quả cao quý nên gọi là trời Quảng Quả. Các bậc Thánh đã lìa dục, dùng nước Thánh đạo tẩy rửa các cấu bẩn phiền não nên gọi là Tịnh; nơi tịnh thân nương ở gọi là Tịnh cư; hoặc cư ngụ ở cõi tận cùng của sinh tử, giống như đã trả hết nợ đời nên gọi là tịnh, chỗ ở của loại chúng chư thiên này gọi là Tịnh cư; hoặc ở tầng này không có các loài chúng sinh ở chung lộn xộn mà chỉ toàn là bậc Thánh nên gọi là Tịnh cư. Phiền là phiền tạp hoặc còn có nghĩa là phiền quảng. Trong các cõi không có sự phiền tạp thì cõi này đứng đầu, trong các cõi có nhiều phiền tạp thì cõi này có ít nhất nên gọi là trời Vô Phiền hoặc gọi là trời Vô Cầu vì không mong

cầu nhập vào cõi Sắc. Đã khéo hàng phục các chướng ngại cho sự nhóm họp các Tĩnh lự thuộc phẩm thượng và phẩm trung, ý lạc bình hòa, xa lìa các nóng bức nên gọi là trời Vô nhiệt; hoặc các cõi dưới còn sinh phiền não gọi là Nhiệt, cõi này vừa mới được xa lìa phiền não nên gọi là Vô Nhiệt; hoặc Nhiệt còn có nghĩa là cháy rực tức ở cõi này đang còn tạp tu tĩnh lự và quả thuộc thượng phẩm nhưng vẫn chưa chứng được nên gọi là Vô Nhiệt. Đã đắc thượng phẩm tạp tu tĩnh lự, quả đức đã được sáng tỏ nên gọi là trời Thiện Hiện. Tạp tu định chướng ở các phẩm còn lại cho đến khi chứng thấy lỳ cùng cực trong sáng thì gọi là trời Sắc Cứu Cánh, hoặc xứ này đã cùng tận ranh giới của sắc thân đang bị các khổ ép ngặt nên gọi là trời Sắc Cứu Cánh. Có thuyết cho rằng chữ Sắc là nhóm hợp các sắc và đến tận giới hạn sau cùng của nhóm hợp sắc này gọi là Sắc Cứu Cánh.

"Ca-thấp-di-la" cho đến "bốn chúng vây quanh" là luận chủ trong bài tụng nói về nghĩa của các Sư phương Tây cho là có mười bảy tầng trời. Vì thế luận Bà-sa chép: các Luận sư ở Ấn-độ nói cõi Sắc có mười bảy tầng trời. Các Luận sư này có ý y theo thọ, lượng và xứ v.v... của Đại Phạm Vương để phân biệt với hai cõi kia. Ở sơ định đã lập riêng ba cõi, vì thế Bà-sa chép: Các Luận sư Ấn-độ cho rằng Sơ Tĩnh lự có riêng ba xứ là Phạm chúng thiên xứ, Phạm phụ thiên xứ và Đại Phạm thiên xứ. Xứ này chính là Tĩnh lự trung gian. Các Luận sư Ấn-độ sở dĩ không lập trời Vô tưởng vì thọ, lượng, địa v.v... của cõi này chẳng khác với trời Quảng quả. Luận Chánh Lý lại chép: Có các thuyết khác về tên của mười bảy xứ. Ở sơ Tĩnh lự lập chung làm hai xứ, ở tĩnh lự thứ tư chỉ nói về trời Vô tưởng. Giải thích: Các Luận sư này có ý cho rằng vì nhóm họp khác loại nên lập quả chiêu cảm mà không lập Đại Phạm nên Sơ định chỉ nói về hai cõi. Luận Chánh Lý chép: cõi Sắc ở cõi trên lập thành mười tám xứ. Giải thích: Do hai nhân khác nhau nên lập thành mười tám. Nay các Luận sư ở đây đều không lập thêm hai cõi này, vì không có địa riêng nên chỉ có mười sáu. Vì thế luận Bà-sa chép: Các Luận sư ở Ca-thấp-di-la cho rằng Sơ tĩnh lự chỉ có hai xứ.

5. Bốn tầng trời cõi Vô Sắc:

"Trong cõi Vô Sắc" cho đến hơn kém có khác: dưới đây là nói về cõi Vô Sắc, giải thích hai câu tụng đầu, nói lên cõi Vô Sắc không có nơi chốn mà chỉ do đồng phần, mạng, dị thục sinh có mạnh yếu khác nhau nên lập thành bốn cõi. Lúc mới tu định Vô Sắc thì sẽ nhàm chán sắc, chỉ nghĩ đến vô biên không nên có sự hiểu biết về Không vô biên; kế đó nhàm chán ngoại không, chỉ nghĩ đến nội thức nên có sự hiểu biết

về thức vô biên; sau đó lại nhàm chán thức, chỉ nghĩ đến Vô sở hữu nên có sự hiểu biết về Vô sở hữu; sau đó cũng không còn các tưởng thô thuộc bảy định ở các cõi dưới nên gọi là Phi tưởng; không đồng với vô tâm nên gọi là Phi phi tưởng. Xứ là nơi sinh ra và lớn lên của loài hữu tình. Ba xứ đầu là dựa vào gia hạnh để gọi tên; xứ thứ tư lại dựa vào thể vì thế Phẩm Định chép: Ba tên gọi Không vô biên v.v... là dựa vào gia hạnh để lập thành; Phi tưởng Phi phi tưởng là dựa vào sự yếu kém tối tăm để dặt tên, như ở dưới có giải thích rộng.

Lại làm sao biết cõi ấy không có nơi chốn là hỏi.

Nghĩa là ở chỗ ấy cho đến "Trung hữu khởi" là đáp. Nói chỗ ấy nghĩa là ở cõi Dục và cõi Sắc tùy theo sự thích ứng mà đắc được định xứ ở các cõi này. Tuy được định ở xứ này nhưng đồng thời cũng đắc được qua đời ở các xứ khác, nhưng ở đây chỉ y theo qua đời ở xứ này; hoặc nói chỗ ấy là tùy theo xứ của từng châu, tức chữ xứ ở đây chứa đựng nghĩa rất chung chung vì khi đắc định ở xứ này thì cũng đắc qua đời ở xứ khác, cho nên biết rằng nói "xứ" là y theo chung chứ chẳng phải riêng. Đã nói thọ sinh xứ này thì Trung hữu xứ này hiện tiền biết rõ rằng cõi Vô Sắc không có nơi chốn. Nếu có nơi chốn riêng thì lẽ ra khi đi thọ sinh Trung hữu của xứ kia phải hiện tiền. Đây là kiến chấp của Đại chúng bộ khi cho rằng cõi Vô Sắc có nơi chốn riêng. Giải thích: Nói "thị xứ" là chỉ cho sự hoạch định xứ thuộc cõi Vô Sắc chứ không phải cõi Vô Sắc có nơi chốn riêng; như nhãn thức dựa vào nhãn căn, căn có nơi chốn nhưng thức thì không. Vì lý do này có thể nói rằng Trung hữu truyền thức thọ sinh. Lại giải thích: Nói "chỗ ấy thọ sinh" là để nói lên không có nơi chốn chứ không có ý cho rằng xứ này có nơi chốn riêng, như "không xứ". Vì thế luận Bà-sa quyển sáu mươi tám chép: Khi mất ở cõi Dục và sinh vào cõi Vô Sắc thì sinh hữu thuộc cõi Vô Sắc không khởi tại chỗ chết của cõi Dục (trên đây là văn luận). Lại nữa, khi mất từ cõi Vô Sắc và sinh vào cõi Sắc và cõi Dục thì lẽ ra phải khởi từ Trung hữu thuộc xứ được sinh. Vì thế luận Bà-sa quyển sáu mươi tám chép: Hỏi: Khi mất xuống cõi cõi Vô Sắc và sinh ở Sắc và cõi Dục thì hai Trung hữu này hiện tiền ở xứ nào? Đáp: Có thuyết cho rằng hiện hữu ở tĩnh lự thứ tư. Phê Bình: Không nên nói như vậy. nếu cõi Vô Sắc có nơi chốn thì có thể nói như vậy nhưng thật ra cõi Vô Sắc không có nơi chốn thì làm sao có thể duyên xa đến tĩnh lự thứ tư. Có thuyết lại cho rằng nếu mất từ cõi Sắc và cõi Dục và sinh lên cõi Vô Sắc thì Trung hữu hiện tiền ở hai cõi đó. Nói như vậy cũng không đúng vì nếu hợp mất ở cõi Vô Sắc và sinh trở lại cõi Vô Sắc thì sẽ thế nào. Cho nên biết rằng khi mất

ở Dục và cõi Sắc và sinh lên cõi Vô Sắc hoặc mất ở cõi Vô Sắc và sinh trở lại cõi Vô Sắc thì khi mất ở cõi Vô Sắc và sinh xuống cõi Sắc và cõi Dục thì hai Trung hữu này sẽ hiện tiền ở xứ được sinh.

Hỏi: Nếu giải thích theo cách sau thì có thể thuận với lời bình của Bà-sa, nhưng nếu giải thích theo cách sau thì lại trái nhau?

Giải thích: Luận chủ lấy lý làm tông chỉ chứ không dùng lời bình của Bà-sa để xét định vấn đề nên không nhọc giải thích chung.

Hỏi: Nếu theo cách giải thích đầu thì có thể nói Trung hữu truyền thức thọ sinh, nhưng nếu theo cách sau thì đã có thể hiện hữu ở xứ sẽ sinh mà không cần đến Trung hữu?

Đáp: Luận Bà-sa quyển sáu mươi chín chép: "Hỏi: Khi mất ở cõi Vô Sắc và sinh xuống cõi Dục và cõi Sắc nếu đã tùy theo Trung hữu của xứ sẽ sinh mà hiện hữu thì vốn đã không có sự qua lại còn cần gì đến Trung hữu? Đáp: Vì trước đó đã tạo nghiệp chiêu cảm quả Trung hữu nên tuy không có qua lại nhưng cũng thọ quả Trung hữu vì đã do nghiệp lực dẫn dắt cho nên phải sinh. Lại giải thích: Bốn sinh ở cõi Dục và cõi Sắc phải có Trung hữu mới sinh được".

"Như hữu cõi Sắc" cho đến "tâm bình đẳng nối tiếp: dưới đây là giải thích hai câu tụng cuối. Luận chủ hỏi: Dục và cõi Sắc đều có sắc nên gọi là hữu sắc, chúng sinh hữu sắc cần phải nương sắc thân thì tâm, v.v... mới có thể nối tiếp. Như vậy chúng sinh Vô Sắc phải nương vào gì để tâm, v.v... được nối tiếp? Đây là hỏi dựa vào hai cõi dưới để so sánh cõi Vô Sắc.

"Các sư Đối pháp" cho đến được nối tiếp là Hữu luận đáp: Tâm, v.v... của cõi Vô Sắc tuy không nương sắc thân nhưng lại đồng phần, v.v... để được nối tiếp.

"Nếu thế thì hữu sắc" đến hai nối tiếp này là Luận chủ hỏi: Vì sao tâm v.v... của cõi Hữu sắc lại không nương hai pháp đồng phần và mạng căn?

"Cõi Hữu sắc sinh ra hai yếu kém này" là giải thích của Hữu bộ: Hai pháp đồng phần và mạng căn thuộc cõi Hữu sắc vốn yếu kém nên tâm v.v... không nương.

"Hai thứ này của cõi Vô Sắc vì sao lại mạnh mẽ" là hỏi tiếp của luận chủ.

"Cõi kia hai tòng" cho đến "năng phục sắc tưởng" là Hữu bộ trả lời: Từ thắng định sinh nên hai thứ ấy mạnh mẽ. Do định hàng phục sắc nên nói là định thắng, hoặc định hàng phục sắc nên không nương sắc mà chỉ nương đồng phần và mạng căn.

"Nếu thế thì đối với kia" cho đến đâu cần nương riêng là tiếp luận hỏi chủ: Nếu định ở Vô Sắc đã mạnh mẽ thì lẽ ra tâm v.v... phải nương theo cần gì nương vào đồng phần và mạng căn.

6. Đồng phần và mạng căn:

"Lại, nay nên nói" cho đến lấy gì làm chỗ nương là hỏi của luận chủ: Đồng phần và mạng căn của chúng sinh hữu sắc phải dựa vào Sắc chuyển, đồng phần và mạng căn của cõi Vô Sắc dựa vào pháp gì? Tức so sánh hai cõi dưới với cõi trên.

"Hai thứ này lại nương nhau mà chuyển" là Hữu bộ trả lời: Đồng phần và mạng căn tự nương vào nhau.

"Hai thứ này của Hữu sắc vì sao không nương nhau" là hỏi của luận chủ.

"Cõi Hữu sắc sinh ra hai thứ yếu kém này:" là Hữu luận đáp: Vì yếu kém nên không nương nhau.

"Hai thứ này của cõi Vô Sắc vì sao mạnh mẽ là lời Luận chủ hỏi lại.

Hai thứ này của cõi ấy cho đến có công "năng hàng phục sắc tưởng" là Hữu bộ trả lời: Vì có nhân mạnh mẽ nên quả cũng mạnh mẽ. Trước đây đã nói nhờ định hàng phục sắc tưởng nên nói là mạnh mẽ hoặc vì hàng phục sắc tưởng nên không nương sắc.

"Cho nên lại đồng tâm hỏi tiếp": là luận chủ hỏi, cho thấy câu trả lời trên cũng sẽ bị bác bỏ như trước. Nếu nói do định mạnh mẽ nên đồng phần và mạng căn nương nhau thì cũng giống như câu hỏi trước đây về tâm nối tiếp. Nếu giải thích như trên thì đồng phần và mạng căn khi nối tiếp chuyển, chỉ nương vào thắng định mà không cần phải nương nhau.

"Hoặc tâm, tâm sở chỉ nương lẫn nhau" là luận chủ y theo lý để hỏi tiếp: Nếu nói đồng phần và mạng căn của cõi Vô Sắc nương nhau thì pháp tâm, tâm sở của cõi này chỉ cần nương nhau mà không cần phải có sở y riêng. Lại giải thích: Nếu cõi Vô Sắc có nhân mạnh mẽ, pháp tâm, tâm sở chỉ cần nương nhau. Như vậy câu hỏi này là nói về đồng phần và mạng căn không có thật thể.

7. Trích dẫn kinh bộ để chứng minh:

"Cho nên sư kinh bộ" cho đến "không nương sắc chuyển" là trích dẫn kinh bộ để chứng minh đồng với câu hỏi trên. Kinh bộ nói rằng pháp tâm, tâm sở thuộc cõi Vô Sắc khi nối tiếp chỉ nương nhau chứ không có đồng phần và mạng căn làm sở y riêng. Nghĩa là nếu có nhân chưa lìa sắc ái dẫn khởi tâm thì quả này sẽ câu sinh với sắc và đều nương sắc mà chuyển. Nếu đã lìa ái, đối với sắc, đã nhàm chán thì quả sẽ không

câu sinh với sắc và cũng không nương sắc mà chuyển. Điều này chứng minh pháp tâm, tâm sở của cõi Vô Sắc chỉ nương nhau.

"Vì sao gọi là dục đẳng ba cõi": dưới đây là hỏi đáp phân biệt, hỏi về tên gọi ba cõi.

"Năng trì tự tưởng" cho đến "dụ như trước nói" là đáp. Giới nghĩa là trì hay chủng tộc. Hai giải thích này giống như trước. Giới là gọi chung; dục v.v... là tên gọi riêng. Cái riêng dựa vào cái chung nên gọi là cõi Dục v.v... Nếu nói đầy đủ lẽ ra là giới thuộc" về nhưng nay lược bỏ hai chữ "sở thuộc" mà chỉ gọi là cõi Dục. Dục là năng thuộc, giới là sở thuộc. Phối hợp năng sở để nói chung nên gọi là cõi Dục. nếu có trường hợp vì dục mạnh mẽ nên chỉ gọi là Dục, tức lời dùng riêng để hiển bày chung; như huyện là sở thuộc người, người là năng thuộc, huyện là sở thuộc. Giới là sở thuộc của sắc nên gọi là cõi Sắc, nên biết cũng thế. Trong đồ uống có pha tiêu nên gọi là đồ uống có vị tiêu, trên chiếc vòng có kim cương nên gọi là vòng kim cương. Nếu nói đủ tức đồ uống thuộc về tiêu và vòng thuộc kim cương; vì lược bỏ các chữ ở giữa nên mới gọi tên như trên. Cõi không có sắc gọi là cõi Vô Sắc. Ở đây chữ sắc nghĩa là biến ngại tức chỉ cho mười thứ sắc; hoặc nghĩa là thị hiện cho sắc xứ. Vì sợ hiểu nhầm Vô Sắc lấy sắc vô làm thể nên nay giải thích rằng bốn thể Vô Sắc vì có thể tánh chẳng phải sắc nên gọi là Vô Sắc chứ không phải cõi Vô Sắc ấy chỉ dùng xứ của sắc vô, vô pháp làm thể. Phần giải thích cõi Vô Sắc và hai thí dụ đều nói theo trước.

"Lại cõi Dục" cho đến nên biết cũng thế là thứ hai, giải thích dựa vào y chủ thích: Cõi này là cõi của dục nên gọi là cõi Dục, tức là giữ gìn dục. Vì giới này thường giữ gìn dục nên giới là năng trì, dục là sở trì. Năng sở phối hợp để giải thích nên gọi là cõi Dục. Hai cõi kia cũng được hiểu theo cách trên.

Trong đây muốn nói là nói pháp gì: là hỏi.

8. Nói về đoạn thực:

"Lược nói đoạn thực" cho đến "diệu sắc" là đáp. Nói lược về tham , do đoạn thực và dâm dục dẫn khởi gọi là Dục. Ở phần dưới lại dẫn văn tụng để chứng minh dục chính là tham, đại ý rất dễ hiểu. Túc Luận Pháp Uẩn quyển sáu chép: Nhưng năm diệu dục chẳng có tự thể của chân dục. Thực thể của dục là duyên với tham. Như Thế tôn nói: Các cảnh đẹp của thế gian chẳng phải chân dục; chân dục là chỉ cho tham do chúng sinh phân biệt. Cảnh đẹp giống như bổn trụ ở thế gian, bậc trí đối với các cảnh này đã dứt trừ tham dục. Bài tụng này có ý nói rằng các cảnh đẹp khả ái như sắc, thanh, hương, vị, xúc không phải là

thật thể của dục. Thật thể của dục là do khi duyên với các cảnh này mà phân biệt tham đắm. Dục cảnh giống như gốc, người trí vốn đã lìa dục cho nên Tôn giả Xá-lợi-tử có lúc đã vì người mà nói ra bài tụng trên. Lúc đó, có một ngoại đạo tà mạng đứng cách đó không xa dùng bài tụng vặn hỏi ngài Xá-lợi-phất: nếu cảnh mầu nhiệm ở thế gian chẳng phải chân dục, chân dục nghĩa là phân biệt tham của con người, các Tỳ-kheo lẽ ra cũng nên gọi là thọ dục nhân vì đã khởi phân biệt tầm tư thuộc tánh ác. Tôn giả Xá-lợi-tử trả lời rằng nếu khởi tầm tư ác thì đúng là thọ dục nhưng không phải tất cả các Tỳ-kheo đối với các cảnh mầu thuộc thế gian đều khởi phân biệt tầm tư bất thiện cho nên ngoại đạo các ông không nên dưa ra câu hỏi như trên. Tôn giả còn dùng văn tụng để chất vấn ngoại đạo rằng nếu cảnh mầu thế gian là chân dục mà chẳng phải do con người phân biệt khởi tham đắm thì các bậc thầy của các ông lẽ ra cũng nên gọi là thọ dục nhân vì thường quán sát các cảnh sắc mầu đáng ưa thích. Nghe hỏi vậy ngoại đạo im lặng không trả lời được vì thày của họ đã thực sự quán sát các sắc cảnh đáng ưa thích. Vì thế biết rằng dục chính là tham chứ chẳng phải là cảnh (trên đây là văn luận).

Hỏi: Vì sao cảnh được gọi là Dục?

Đáp: Vì là công cụ của Dục nên được gọi là Dục. Cũng giống như dụng cụ âm nhạc được gọi là Nhạc.

Hỏi: Vì sao gọi là hấp dẫn?

Đáp: Như luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi ba giải thích: Mặc dù dục vốn thấp hèn nhưng những kẻ tham dục phân biệt thêm lớn nên cho là hấp dẫn v.v...

Hỏi: Vì sao chỉ nói năm cảnh diệu dục mà không nói là pháp?

Đáp: Như luận Bà-sa chép: “Hỏi: Pháp do ý nhận thức, vì sao không lập thành cảnh diệu dục? Đáp: Nếu là sở duyên của ái thì đều lập thành diệu dục; các pháp do ý nhận thức có pháp chẳng phải là duyên của ái nên không gọi là diệu dục v.v...” rộng như trong giải thích kia.

9. Các pháp hiện hành ở ba cõi:

“Nếu pháp đối với kia,” cho đến “ba cõi ràng buộc phải không?” là hỏi: Các pháp hiện hành của ba cõi có thuộc ba cõi ràng buộc hay không? (150.3).

Không là đáp.

Vì sao là lời gạn hỏi.

Trong đó tùy tăng cho đến “là ba cõi ràng buộc” là đáp: Đối với các pháp hiện hành thuộc ba cõi, pháp nào thuận theo thêm lớn tham thuộc ba cõi đều là ba cõi ràng buộc.

Trong đây pháp nào gọi là ba cõi tham" là hỏi về tham thuộc ba cõi.

"Vị trong ba cõi đều tùy tăng" là đáp: Tức trong ba cõi, pháp nào thuận theo thêm lớn pháp hữu lậu đều gọi là ba cõi tham.

Nay lời nói này cho đến đều không thể hiểu là hỏi của người ngoài. Các Luận sư Ấn-độ giải thích không được rõ ràng nên nêu ra thí dụ việc cột ngựa để ví với cách Luận chủ trả lời. Ngoại đạo giết ngựa tế trời, khi cột ngựa vào cọc có người hỏi rằng người cột ngựa là ai thì trả lời là chủ ngựa; lại hỏi chủ ngựa là ai thì đáp là người cột ngựa. Trả lời như vậy thì không giải thích được gì cả vì vẫn không biết được người nào và tên họ là gì v.v... Câu hỏi và Luận chủ trả lời cũng giống như vậy. Chúng tôi hỏi luận chủ về các pháp thuộc ba cõi hệ, luận chủ trả lời là các pháp thuận theo thêm lớn tham thuộc ba cõi; chúng tôi lại hỏi tham thuộc ba cõi là gì. Luận chủ lại trả lời là các pháp thuận theo thêm lớn thuộc ba cõi. Hai câu trả lời trên đều không giải thích được gì cả. Không biết pháp nào thuộc ba cõi hệ, pháp nào là tham của ba cõi. Trả lời không rõ ràng cũng giống như hỏi đáp về việc cột ngựa.

10. Luận chủ trả lời:

Nay lời nói này cho đến gọi là cõi Vô Sắc hệ là Luận chủ trả lời: Những điều chúng tôi đã giải thích ở trên không giống việc cột ngựa, vì trước đây khi nói về hai mươi xứ thuộc cõi Dục nếu chưa lìa tham thì tham gọi là cõi Dục tham, xứ mà loại tham này thuận theo thêm lớn gọi là cõi Dục hệ pháp. Trước đây khi nói về mười bảy xứ của cõi Sắc nếu chưa lìa tham thì tham gọi là cõi Sắc tham, xứ mà loại tham này thuận theo thêm lớn gọi là cõi Sắc hệ pháp. Trước đây khi nói về bốn xứ cõi Vô Sắc nếu chưa lìa tham thì tham gọi là Vô Sắc tham, xứ mà loại tham này thuận theo thêm lớn gọi là cõi Vô Sắc hệ pháp. Tham và hệ pháp rộng hẹp khác xa nhau, thể tánh rõ ràng thì làm sao có thể đồng với việc cột ngựa. Thứ hai là y theo giải thích bất định v.v... y theo trước rất dễ hiểu.

"Đối với tâm dục hóa vì sao khởi dục tham" là hỏi: Đắc tâm dục hóa thì dục tham đã dứt; nếu tham chưa dứt thì không thể được hóa tâm. Như vậy đối với tâm dục hóa làm sao tham khởi được?

Nghe từ người khác cho đến "sinh tham ái" là đáp: Hoặc tùy theo các điều nghe được mà sinh tâm ái đối với hóa tâm ở vị lai, hoặc tự lui sụt mà sinh tâm ái đối với hóa tâm thuộc quá khứ, hoặc quán sát hóa giả có thế lực tự tại mà sinh tham ái đối với hóa tâm ở hiện tại.

"Nếu tâm năng hóa" cho đến "hóa thành hương vị" là nói cả

nghĩa tiện.

Ba cõi như thế chỉ có một ư? là hỏi về số lượng.

“Ba cõi vô biên” cho đến “giống như hư không” là đáp: Ba cõi vô biên vì thế độ sinh khó tận. Nếu theo Hóa địa bộ thì có chúng thọ sinh thỉ không do nghiệp hoặc sinh; bắt đầu từ thân thứ hai trở đi mới do hoặc nghiệp sinh. Vì có nhiều đời nhiều kiếp nên Phật khó độ hết.

11. Hỏi đáp về sự sắp xếp ba cõi:

“Thế giới ngay lời nói làm sao an trụ” là hỏi về sự sắp xếp của ba cõi là bày ra chồng chất lên nhau.

“Ngay lời nói bàng trụ” cho đến “không nói trên dưới” là Hữu bộ trả lời. Nói thế giới có tám phương đàn trải theo chiều ngang; kinh lại nói về bốn phương, không nói trên dưới cho nên biết rằng thế giới dàn trải. Kinh nói bốn phương tức đã bao gồm bốn duy; lại nói giọt mưa không ngừng không dứt đây là dụ cho thế giới vô biên vô gián vô đoạn hoặc hoại hoặc thành không có lúc nào ngừng nghỉ.

Có chỗ nói cũng có đến nên biết cũng thế. Có thuyết cho rằng cũng có hai phương trên dưới. Các kinh thuộc Pháp Mật bộ nói về mười phương. Đối với mười phương thuộc cõi Dục nếu có chúng sinh lìa tham cõi Dục thì đối với tham thuộc cõi Dục mười phương đều có thể xả hết vì đồng nhau; đối với lìa tham thuộc cõi Sắc và cõi Vô Sắc cũng như vậy. Một mặt trời và một mặt trăng chiếu sáng gọi là một thế giới. Trong một ngàn thế giới có một Phạm Vương, làm chủ một ngàn thế giới này. Thật ra lúc dựa vào Sơ tĩnh lự để khởi thông tuệ thì thần sự thông phát được chỉ có thể đến được một ngàn thế giới nơi đã được sinh ra đến thế giới của vị Phạm Vương sở tại mà không thể đến được các thế giới khác, hoặc thế giới của các vị Phạm Vương khác vì thuộc xứ khác nhau. Nếu thần thông phát khởi là nhờ vào đệ nhị tĩnh lự thì tùy theo sự thích ứng mà biết cũng giống như vậy. Lại giải thích: Nên biết rằng bốn thứ thông minh khác cũng như vậy. Đây là y theo dị sinh; nếu là trường hợp của bậc Thánh thì không nhất định. Đây là y theo năm thông; nếu theo lậu tận thông thì cũng chứng chung vô vi có cõi khác.

12. Nói về năm đường:

Đã nói ba cõi” cho đến “hữu tình chẳng phải Trung hữu”: dưới đây là thứ hai, nói về năm đường. Hai câu tụng đầu chính là đáp; hai câu cuối là phân biệt các pháp.

“Luận chép” cho đến một phần tầng trời. Dưới đất có ngục gọi là địa ngục; đây là từ được phiên dịch theo nghĩa. Tiếng Phạm là Na-lạc-ca. Nếu theo Chánh Lý quyển hai mươi hai giải thích năm đường thì:

Na-lạc là người, ca nghĩa là ác, người tạo nhiều nghiệp ác sẽ đọa vào nơi này vì thế gọi là Na-lạc-ca, người gây ra tội nặng nhanh chóng đọa vào chốn này. Hoặc “ca” là tên gọi khác của lạc (vui), “na” nghĩa là vô, “lạc” là cho, không cho nhau niềm vui gọi là Na-lạc-ca. Hoặc lạc-ca còn có nghĩa là cứu giúp, na nghĩa là không thể, không thể cứu giúp nên gọi là Na-lạc-ca. Luận Bà-sa có nói về tên Nại-lạc-ca; Nại là thanh ngắn, nhằm nói chung về đường này; na là thanh dài, là nói riêng về sở hữu. Trước nói chung, sau nói riêng, riêng là sở hữu của chung. Y theo ý nghĩa khác nhau này để đặt ra tên gọi khác. Nói loài bàng sinh vì ở đường này phần nhiều chúng sinh đều có thân nằm ngang hoặc có một phần nhỏ thường đi ngang, lại có nhiều chủng loại và phần lớn đều ngu si nên gọi là bàng sinh. Nói ngạ quỉ vì chúng sinh đường này thích trộm cắp các thứ thuộc chúng sinh ở đường khác, có tập quán tham lam v.v... lại phần nhiều được thờ cúng, lại mong cầu nhiều để tự nuôi mạng sống, lại thường yếu đuối, hình hài tiều tụy, thân tâm rong ruổi nên gọi là ngạ quỉ. Nói người là nói chúng sinh ở đường này khi duyên với các vị trời thường khởi tâm kiêu mạn cho rằng chỉ có mình mới là bậc tôn quí trong các đường thiện thuộc loại này, hoặc ở tự tâm thường tăng thượng mạn, hoặc thường suy nghĩ nên gọi là người. Nói đường lành là vì chúng sinh ở đường này có uy đức ánh sáng rực rỡ, du hí bàn luận, hoặc có thần dụng tự tại tối cao, thường được chúng sinh cầu nguyện nên gọi là trời. (Trên đây là văn luận). Bà-sa cũng có giải thích tên gọi năm đường không thể nói hết. Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai có nói về một đường khác gọi là A-tố-la. Có thuyết cho rằng đường này thuộc về tầng trời, có thuyết lại cho là thuộc loài ngạ quỉ. Nếu theo Chánh lượng bộ và Đại chúng bộ thì A-tố-la thuộc về đường thứ sáu.

13. Thân tướng và tiếng nói của chúng sanh trong năm đường:

Hỏi: Thân hình và ngôn ngữ của chúng sanh năm đường như thế nào?

Giải thích: Người tầng trời có hình đáng thẳng đứng, tất cả đều nói ngôn ngữ của bậc Thánh; loài người có thân hình giống như hiện thấy, lúc đầu tiên cũng đều sử dụng ngôn ngữ của bậc Thánh, về sau vì cư ngụ ở các nơi khác nhau nên có nhiều loại ngôn ngữ khác nhau. Loài Quỉ lúc đầu tiên cũng đều sử dụng lời Thánh, về sau tùy theo mỗi xứ khác nhau mà có hình thù và ngôn ngữ bất định. Bàng sinh có thân hình giống như hiện thấy, lúc đầu tiên cũng đều sử dụng lời Thánh, về sau tùy theo chỗ ở khác nhau mà có đủ loại ngôn ngữ khác nhau. Chúng sinh ở địa ngục có thân hình như người, lúc mới sinh cũng sử dụng ngôn

ngữ của bậc Thánh, về sau vì chịu khổ nên mới có các thứ thanh khổ. Trên đây là tóm lược đại ý của luận Bà-sa khi giải thích thân hình và ngôn ngữ của chúng sanh trong năm đường.

Vì có ba cõi cho đến nói có năm đường: dưới đây là giải thích câu hỏi thứ ba và thứ tư.

"Có chỗ cho rằng thiện nhiễm" cho đến "thể chẳng phải Trung hữu" là đáp: Thú chỉ có vô ký mà không có thiện, nhiễm. Trả lời này đồng với lời bình của Bà-sa, nếu cho rằng có cả thiện, nhiễm thì đường sẽ bị lẫn lộn nhau, ở trong một đường sẽ có đủ các nghiệp và phiền não của năm đường. Năm đường chỉ thuộc hữu tình mà không thuộc vật bên ngoài vì vật bên ngoài này đều được năm đường thọ dụng chung nên không thể thành thể của các đường. Thể của năm đường cũng không phải Trung hữu. Đường là nơi an trụ; Trung hữu không phải là nơi an trụ mà chỉ là phương tiện của đường, nên không thuộc về đường.

14. Trung hữu chẳng phải đường:

"Túc Luận Thi Thiết" cho đến "cái gọi là Trung hữu": Nhờ đây mà biết trung hữu chẳng phải đường.

"Túc Luận Pháp Uẩn" cho đến "tu thành Trung hữu" là lại dẫn chứng, là nhãn phân biệt với nhĩ v.v... Trong hai mươi hai căn thì đây là nhãn căn; trong mười hai xứ thì đây là nhãn xứ; trong mười tám giới thì đây là nhãn giới; cộng thêm nhãn trong năm đường thì có Thiên nhãn và Trung hữu nhãn. Ngoài năm đường ra lại nói riêng về Trung hữu cho nên biết rằng Trung hữu chẳng thuộc năm đường.

"Khế kinh cũng phân biệt Trung hữu khác đường" là phần dẫn kinh chứng minh.

"Là khế kinh gì" là hỏi.

"Là bảy hữu kinh" cho đến "các đường khác" là đáp: Là kinh Thất hữu (151.3). Kinh này ngoài đường ra có nói thêm về Trung hữu là phương tiện của đường nên biết rằng Trung hữu chẳng thuộc về năm đường. Điều này chính là chứng minh Trung chẳng không thuộc về đường đồng thời cho thấy thể của đường chỉ là vô ký. Ngoài đường ra kinh trên còn nói nghiệp là nhân của năm đường này, tức biết năm đường là quả Dị thục, cho nên đường chỉ là vô phú vô ký, lý ấy cực thành. Kinh phân biệt nhân khác với các đường nước "Ca-thấp-di-la" cho đến "vô phú vô ký" là lại dẫn kinh chứng minh đường chỉ có vô ký. Nói "các lậu" là chỉ cho phát nghiệp phiền não; "Địa ngục thọ nghiệp" chính là nói về nhân kia; "Khúc" là siểm, "uế" là sân, "trược" là tham. Thân, ngữ, ý của chúng sinh ở đường này thọ sinh từ siểm sân và tham

nên gọi là Nghiệp "thân miệng ý khúc uế trược". Điều này hàm ý thuận theo địa ngục thọ nghiệp. Do tạo các nghiệp ác này nên ở Nại-lạc-ca phải chịu quả năm uẩn dị thục, khi dị thục khởi rồi mới gọi là Na-lạc-ca. Trừ năm uẩn ra, không thể bị rơi vào Na-lạc-ca cho nên kinh nói đường chỉ thuộc vô phú vô ký vì quả dị thục chỉ có vô ký.

"Nếu thế" cho đến "sở tùy tăng" là hỏi: Luận nói tất cả các tùy miên ở năm đường đều thuộc về tùy tăng nên biết rằng vẫn có tánh nhiễm, nếu chỉ có quả vô ký dị thục thì lẽ ra luận phải nói năm đường thuộc tu sở đoạn và biến hành tùy miên tùy tăng mà không nên nói là tất cả. Nay nói tất cả thì biết rằng có cả nhiễm.

"Kia nói năm đường" cho đến "gọi chung thôn xóm" là giải thích: Sự tục sinh ở năm đường có thể khởi các lậu hoặc gọi là "đường nhập tâm". Thú nhập tâm gọi chung là đường cũng không Phạm lỗi trái nhau thí dụ so sánh sẽ biết.

"Có chỗ nói thể của đường" cho đến cho nên nói riêng. Đại chúng bộ cho rằng đường có cả thiện và nhiễm. Thật ra theo kinh Thất Hữu thì ngoài năm đường ra còn phân biệt với nghiệp hữu nêu không nói riêng cho nên biết rằng nghiệp chắc chắn không thuộc về đường. Năm trược, mạng trược, hữu tình trược, phiền não trược và kiến trược. Trong năm trược, phiền não và kiến được gọi riêng là trược, nhưng không phải vì được nói riêng mà kiến trược không thuộc phiền não, vì mười pháp tùy miên đều là phiền não. Nghiệp tuy là đường nhưng vì muốn hiện bày nhân nên nói riêng.

"Nếu thế Trung hữu" lẽ ra cũng là đường là hỏi: Nếu nghiệp tuy được nói riêng nhưng nói là thuộc về đường thì Trung hữu vừa được nói riêng vừa thuộc về đường?

15. Giải thích câu hỏi của chủ trương khác:

"Nếu không như thế thì nghĩa đường" cho đến "tức là tử sinh" là phần giải thích câu hỏi của một chủ trương khác: Thú là chỗ đến, Trung hữu là năng trụ, không thể nói năng vãng là đường sở vãng tức tử xứ thọ sinh.

"Nếu thế thì Vô Sắc" cho đến "mà thọ sinh" là hỏi: Trung hữu do tử xứ sinh nên Trung hữu chẳng thuộc về đường, như vậy Trung hữu do Vô Sắc tử xứ sinh cũng chẳng thuộc về đường.

"Đã thế thì Trung hữu" cho đến "gọi là Trung hữu" là khéo giải thích: Đã gọi là Trung hữu thì không nên gọi là đường. Thọ sinh giữa hai đường nên gọi là Trung hữu. Nếu thuộc về đường thì không nên gọi là Trung.

"Nhưng vị Tôn giả" kia cho đến nói như vầy: là Đại chúng bộ v.v... lại giải thích kinh, nhưng Tôn giả Xá-lợi-tử nói dị thục khởi rồi mới gọi là Địa ngục, chẳng phải chỉ là dị thục nên có cả thiện và nhiễm. Kinh ấy lại nói rằng trừ pháp năm uẩn ra không thể rơi vào Na-lạc-ca. Vì để ngăn dứt cho rằng dị chấp thật có thường có khả năng qua lại các đường và Bổ-đặc-già-la là ngã thể chân thật nên kinh mới nói như vậy, chứ không phải để ngăn dứt các uẩn thiện, nhiễm, nên nói như vậy.

16. Kết luận quy về bổn tông:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "cũng có cả nuôi lớn" là kết luận quy về bổn tông. Trong hai giải thích trên thì giải thích đầu thuộc về nghĩa đúng. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai chép: "Hỏi: Đã biết rằng thể của đường thuộc tánh vô phú vô ký nhưng trong đó chỉ là dị thục hay có cả nuôi lớn? Nếu chỉ là dị thục thì làm thế nào để giải thích Túc Luận Phẩm Loại khi luận này cho rằng năm đường thuộc về năm uẩn, mười hai xứ và mười tám giới. Nếu có cả nuôi lớn thì đường thể sẽ bị lẫn lộn vì loài đường cũng có dẫn khởi cõi Sắc nuôi lớn chư căn đại chủng. Đáp: Nên nói rằng đường thể chỉ thuộc dị thục. Hỏi: Như vậy làm xsao có thể giải thích Túc luận Phẩm loại? Đáp: Lẽ ra luận này nên nói rằng năm đường chỉ thâu nhiếp một phần nhỏ năm uẩn, mười một xứ và mười bảy giới. Nay nếu không nói như vậy thì biết rằng luận này đã bị ghi nhầm. Có thuyết cho rằng luận này hàm ý năm đường quyến thuộc, cảm nghiệp năm đường và có khả năng ngăn giữ chứ không chỉ nói là năm đường nên không có lỗi. Thật ra do phiền não nên cõi mới có sai khác, do dị thục uẩn nên đường mới có sai khác, vì thế đường thể chỉ thuộc dị thục.

17. Nói về bảy thức trụ:

"Tức đối với ba cõi" cho đến thức trụ có bảy: dưới đây là thứ ba, nói về bảy thức trụ. Tức đối với ba cõi và năm đường nếu theo thứ lớp từ dưới lên thì thức trụ có bảy.

Bảy thức trụ là gì? là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "còn lại chẳng có tổn hoại". Câu tụng đầu nói thức trụ thứ nhất; câu tụng hai nói thức trụ thứ hai; trái với đây là thức trụ thứ ba, là dịch "thân một tưởng khác" của câu thứ hai này, thân và tưởng là một là thức trụ thứ tư; câu tụng thứ tư nói về ba thức trụ sau, Vô Sắc trở xuống có ba, câu thứ năm là kết luận, câu tụng thứ sáu là phân biệt với pháp khác.

"Luận chép" cho đến "thuyết gọi là tưởng khác": là nói thức trụ đầu tiên: Chúng sinh thành tựu sắc thân của hữu tình kia nên gọi là hữu

sắc hữu tình. Thân và tưởng khác nhau như toàn bộ đường người và một phần của loài trời đều thuộc về loại thức trụ đầu tiên. Một phần loài trời là chỉ cho toàn bộ các tầng trời thuộc cõi Dục và các tầng trời thuộc sơ định trừ giai đoạn tối sơ.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi bảy cho rằng một phần loài trời chỉ bao gồm các tầng trời cõi Dục mà không có sơ định. Bà-sa còn cho rằng thức trụ thứ nhất chỉ gồm cõi Dục hệ vì thế chỉ y theo giai đoạn vị chí diệt, thức trụ thứ hai gồm sơ định hệ nên chỉ y theo sơ tĩnh lự, vị chí tĩnh lự trung gian, đệ nhị tĩnh lự cận phần diệt. Luận Bà-sa nói thức trụ thứ nhất y theo vị chí định diệt chứ không nói sơ định v.v... diệt cho nên biết rằng không có một phần của sơ định. Túc luận Phẩm loại quyển chín chép rằng thức trụ thứ nhất thuộc thất trí tri, mà không phải thuộc loại, diệt, và đạo trí tri, nếu có cả sơ định thì lẽ ra phải nói về loại trí tri.

Giải thích: Đúng lý ra khi nói một phần loài trời thì phải bao gồm sơ định vì một phần trời sơ định thiên thuộc thức trụ thứ nhất và một phần thuộc thức trụ thứ hai; vì tánh chất bất định này nên luận không nói, trong lúc toàn bộ sáu tầng trời cõi Dục đều thuộc thức trụ thứ nhất và chính vì tánh chất nhất định này nêu luận nói nghiêng về. Tức là luận này giải thích loại thức trụ thứ hai chỉ bao gồm giai đoạn sơ khởi của sơ định mà không phải các giai đoạn hậu khởi cho nên vẫn không trái nhau. Lại, khi nói thức trụ đầu tiên thuộc vị chí định diệt là y theo toàn phần trong lúc một phần của sơ định lại thuộc về thức trụ thứ hai, toàn phần nên lược qua không nói. Trong phần trình bày của Túc luận Phẩm loại lẽ ra thức trụ thứ nhất phải bao gồm loại trí tri nhưng không nói vì y theo toàn phần chứ chẳng phải thiểu phần. Nói “thân dị” là chỉ cho tất cả các sắc thân đều khác nhau và vì sắc thân khác nhau, nên phải nói theo thể; hoặc nói có thân khác nhau là y theo quả thành tựu, vì thế chúng sinh thuộc loại này được gọi là “thân dị”. Nói “tưởng khác” là vì ba loại tưởng đều khác nhau, ý nói khổ tưởng v.v... dựa vào tương ưng thọ để chia thành ba loại. Nếu ở cõi Dục thì có đủ cả ba loại nếu ở sơ định thì dứt trừ khổ tưởng có hai. Vì có tưởng khác nhau nên phải dựa vào thể hoặc có tưởng khác nhau là y theo quả thành tựu vì thế chúng sinh này được gọi là “tưởng khác”.

18. Nói về trời Phạm chúng:

“Hữu sắc hữu tình” cho đến “nên gọi là thân khác” là phần giải thích câu tụng thứ hai. Nói “trời Phạm chúng” là nêu trước bày sau. Tất cả ba tầng trời đều nhận lấy giai đoạn sơ khởi mà không nhận lấy

giai đoạn hậu khởi. Ở kiếp sơ, Phạm Chúng đều khởi tưởng rằng tất cả đều do Đại Phạm sinh ra đồng thời Đại Phạm cũng khởi tưởng tất cả Phạm chúng đều do mình sinh ra. Phạm Vương và Phạm Chúng đều có cùng một tưởng là do một nhân thọ sinh nên gọi là "tưởng nhất"; Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi chép: "Hỏi: Nếu Phạm Chúng nghĩ rằng chúng ta do Phạm vương sinh và Phạm Vương lại nghĩ rằng mình đã sinh ra Phạm chúng thì như vậy hai tưởng khác nhau, vì sao lại nói là đồng nhất? Đáp: Chỉ trích này phi lý vì Phạm chúng và Phạm Vương đều chấp một nhân mà sinh tưởng", hoặc duyên theo hóa tưởng là một". Giải thích: Cùng chấp một nhân, cùng duyên sở hóa; tưởng không khác nhau nên ý đồng với luận này. Luận Chánh Lý chép: Vì sao Phạm chúng cùng khởi chung tưởng này? Vì thấy nơi chốn, hình sắc, thần thông v.v... của Phạm Vương đều cao siêu; lại quán sát thấy Đại Phạm trước đó đã có, trong lúc các vị trời khác về sau mới sanh. Phạm chúng cũng không thấy mất ở địa trên, nương sơ tĩnh lự phát túc trụ thông, không thể rõ biết cảnh của địa trên. Vì sao Đại Phạm cũng khởi tưởng này? Vì Đại Phạm vừa mới phát tâm thì Phạm chúng liền sinh. Đại Phạm cho rằng do mình sinh ra vì chẳng diệt ngay tức thời, hoặc do quả của nghiệp chiêu cảm chấp này, hoặc vì thấy tự thân hình trạng, thế lực, thọ mạng, uy đức v.v... đều hơn hẳn Phạm chúng; tuy thân Phạm Vương và Phạm chúng khác nhau mà sinh một tưởng". Nói "thân dị" là chỉ cho Phạm Vương và Phạm chúng có thân khác nhau. Ở đây chỉ so sánh Đại Phạm và Phạm chúng để nói về thân hình khác nhau; nếu đối chiếu Phạm phụ và Phạm chúng thì thân cũng khác nhau, vì thế luận Hiển Tông quyển mười hai chép: Nói thân dị là vì ở sơ tĩnh lự có tầm tứ thuộc biểu và vô biểu, nhiều thức làm nhân chiêu cảm nên thân có khác nhau.

19. Dựa vào kianh để nêu câu hỏi:

"Kinh nói Phạm chúng" cho đến "từng thấy Phạm Vương" là dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

Có Sư khác nói cho đến sinh đến cõi này là đáp. Có ba thuyết; đây là thuyết thứ nhất: Trước đây khi ở nhị định đã từng thấy Phạm Vương.

Vì sao ngày nay cho đến "giới cấm thủ" là luận chủ bác bỏ: Lúc sinh ở Sơ dịnh thì chưa đắc Nhị định, làm sao nhớ được các việc ở cõi kia? Đến lúc được Nhị định, hoặc lậu lúc đầu đã dứt, làm sao khi duyên Đại Phạm mà vẫn khởi giới cấm thủ?

Có sư khác nói trụ trong Trung hữu: là sư thứ hai giải thích: Trước đây khi đang còn ở Trung hữu đã từng thấy Phạm Vương.

"Kia trụ trong Trung hữu" cho đến "sống lâu cửu trụ" là Luận chủ

bác bỏ: Trung hữu cõi Dục thọ thai sinh, v.v... nếu sinh duyên chưa hợp thì có thể ngừng lại; nếu ở Trung hữu của cõi Sắc thì đều thọ hóa sinh mà thọ sinh vô ngại; đã không thiếu duyên thì không thể an trụ lâu dài, làm sao có thể nói từng thấy Phạm Vương sống lâu.

"Cho nên Phạm chúng" cho đến "suy nghĩ rằng": là luận chủ chánh giải thích: Lúc mới sinh đã thấy, về sau được thấy lại nên khởi niệm đã từng thấy chúng hữu tình sống lâu và an trụ lâu dài như vậy. Luận Chánh Lý quyển hai mươi hai lại chép: Có thuyết cho rằng trụ ở tầng trời Cực quang Tịnh nhưng đến khi mất sinh lại ở cõi này. Nếu đã mất ở cõi kia và sinh lại ở cõi này thì làm sao khi chưa đắc đệ nhị tĩnh lự lại có thể nhờ các việc ở đời trước tại cõi kia. Vì sao lại chưa đắc đệ nhị tĩnh lự? vì nếu đã đắc thì phải lìa bỏ sơ tĩnh lự tham, vì sao vẫn còn sinh giới cấm thủ thuộc Sơ định. Nếu sau khi bị lui sụt mới thọ sinh thì có gì sai? Chẳng phải cõi Sắc không có lui sụt hay sao? Có thuyết cho rằng sơ sinh không sợ bị lui sụt. Có thuyết khác lại cho rằng trụ ở Trung hữu thấy được Phạm Vương. Điều này không hợp lý vì kinh nói thấy Phạm Vương an trụ thế gian lâu dài. Trung hữu của tầng trời này vào đúng lúc thọ sinh vốn đã không thiếu duyên thì không thể an trụ thế gian lâu dài. Nếu nói rằng Phạm chúng lúc trụ ở tầng trời của mình đã từng nhìn thấy Phạm Vương, vì khi mất ở trời Cực Quang và vào lúc mới thọ sinh thì đã từng thấy Phạm Vương. Tức các Phạm Chúng lúc mới hạ sinh nhìn thấy Đại Phạm uy quang rực rỡ, tuy tâm sinh kính mến mong muốn đến gần để chiêm ngưỡng nhưng vì uy quang quá rực rỡ nên đã nhiều lần muốn đến mà vẫn không thể đến ngay được. Sau đó, nhờ tâm chí thành đường dục mới dám đi đến tận nơi để chiêm ngưỡng. Khi đến nơi tất cả đều nghĩ rằng mình đã từng thấy Phạm Vương... Tức lúc Phạm chúng đến gần chiêm ngưỡng Phạm Vương liền nhớ lại các việc đã từng chứng kiến trước đây, lại thường rõ biết trước khi Phạm chúng hạ sinh chỉ có một mình Phạm Vương và nguyện ước của tâm hoặc Phạm chúng trước kia đã từng ở tại tầng trời Cực Quang Tịnh đã từng thấy Phạm Vương, nay mới có thể nhớ lại. Tức trước đây Phạm chúng đã từng ở cõi trời Cực Quang Tịnh, từng thấy Phạm Vương mình ở cõi dưới, lại biết được nguyện tâm và chúng đồng cư, quỳ lạy chí thành liền khởi hóa sự thuộc sơ tĩnh lự khiến cho chúng thiên được hóa tác có thể nương nhờ vào Phạm Vương. Sau khi khởi hóa thì phước đức hết, nên khi chết đi lại sinh vào sơ tĩnh lự ở cõi dưới. Thân tâm của Đại Phạm Vương và các hóa sự đều là sở duyên của sự thông minh thuộc sơ tĩnh lự. Đến nay khi thấy được liền phát túc trụ tùy niệm vì thế Phạm chúng mới khởi niệm

rằng mình đã từng thấy được Phạm Vương. Có thuyết cho rằng do đệ nhị tĩnh lự thọ sinh, nhãn thức năng duyên của Phạm thế là pháp thuộc về sơ tĩnh lự, cho nên đến nay mới có thể theo đó để nhớ lại các pháp kia, giải thích: Cả hai thuyết đầu đều chủ trương khởi túc trụ tùy niệm để duyên pháp đã từng khởi và nói rằng đã từng thấy). Có thuyết lại cho rằng Phạm chúng không thọ thai và đã dứt hết các khổ não vụn vặt, nhờ vậy được sự ức niệm không mất cho nên mới có thể nhớ lại các việc đã từng chứng kiến trước đây. Trên đây, luận Chánh Lý đã đưa ra sáu giải thích khác nhau. Ba giải thích đầu đồng với luận này nhưng ba giải thích sau lại khác. Luận Bà-sa quyển chín mươi tám cũng có năm giải thích. Ba giải thích đầu đồng với luận này. Giải thích thứ tư cho rằng Phạm Chúng nhờ có bổn tánh niệm sinh trí nên nhớ được các việc đã từng chứng kiến. Hỏi: chẳng phải cõi Sắc không có bổn tánh niệm trụ trí hay sao? Đáp: Lúc kiếp mới thành, cõi Sắc cũng có bổn tánh niệm sinh trí. Giải thích thứ năm cho rằng trước đó Phạm Vương đã nhập và an trụ lâu dài ở tĩnh lự trung gian, khi Phạm chúng mất ở cõi trên và sinh vào Phạm Thế, nhìn thấy Phạm Vương sống lâu an trụ lâu dài, Uy quang lại rực rỡ nên không dám đến gần. Sau đó khi Phạm Vương xuất định, bèn ra lệnh cho Phạm chúng cùng đến thăm hỏi. Lúc đó, các Phạm chúng đều bảo nhau là mình đã thấy có hữu tình lại có thể sống lâu an trụ lâu dài như vậy. Luận Bà-sa chép: "Hỏi: Đại Phạm độc trụ trong bao lâu và cộng trụ và Phạm chúng trong bao lâu và khi nào mới xa lìa Phạm chúng? Lời bình: lẽ ra nói rằng độc nhất an trụ trong nửa kiếp, trải qua nửa kiếp ở chung với Phạm chúng cũng trong nửa kiếp xa lìa Phạm chúng. Nữa kiếp bằng hai mươi trung kiếp.

"Hữu sắc hữu tình" cho đến "lại thọ dục lạc" là giải thích thức trụ thứ ba. Nói "trời Cực Quang Tịnh" là nêu ra tầng trời sau để nhiếp hai tầng trời trước. Nói "thân nhất" là vì không có nhân khác nhau chiêu cảm nên thân mới giống nhau. Nếu đối chiếu trên dưới của ba tầng trời ở cùng địa thì thân cũng khác nhau; cho nên khi nói "thân nhất" là chỉ cho cùng xứ đối nhau. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chép: Các tầng trời này không có biểu nghiệp làm nhân chiêu cảm thân hình khác nhau nên nói là "thân nhất"; tức hình, hiển v.v... của các vị trời đồng xứ không khác nhau. Thật ra Tôn giả A-nô-luật-đà có nói trong kinh rằng các vị trời ở tầng trời Quang tịnh v.v... có thân cao, thấp, hơn kém khác nhau. Ở đây vì dựa vào biệt xứ nên mới nói như vậy, không phải trong cùng một tầng trời mà lại thân có khác nhau. Nói "tưởng khác" là vì xả lạc khác nhau; ba thọ nói về nghĩa; hỷ, lạc gọi là lạc; thí

dụ so sánh sẽ biết.

20. Hỏi đáp về các tầng trời này:

“Sao không tưởng tịnh khắp, cũng nên như thế” là hỏi: Ở trời Biến tịnh, hai là tưởng lạc, xả giao xen lẫn nhau, tại sao không nói là “tưởng khác”?

“Trời Phi biến tịnh” cho đến “nhiễu động tâm” là đáp: Trong ba định chưa hề nhàm chán lạc nhưng trường hợp của hỷ lại khác, thường nhiễu động tâm nên hai cõi khác nhau.

“Sư Kinh bộ nói” cho đến “được tên khác của tưởng” là Kinh bộ dẫn kinh để giải thích “tưởng khác” của thức trụ thứ ba. Gọi là tường khác như văn rất dễ hiểu. Ý luận Chánh Lý hỏi: tầng trời định thứ ba nhìn thấy thủy tai ở cõi dưới, chúng sinh mới sinh hoặc đã sinh về cõi này có các ý tưởng sợ sệt và không sợ khác nhau, lẽ ra cũng có thể nói là “tưởng khác”. Sư Câu-xá chống chế: Ở đệ nhị định vì hỷ nhiễu động nên khi nhìn thấy hỏa tai mới sinh tưởng sợ và không sợ nhưng ở định thứ ba vì lạc ngưng tịnh nên tuy thấy thủy tai nhưng không sinh sợ, vì không cũng tưởng sợ nên nói là “tưởng nhất”.

“Hữu sắc hữu tình” cho đến “cố danh tưởng nhất” là giải thích thức trụ thứ tư. Chúng sinh hữu sắc có thân đồng nhất được giải thích như trước đây. Đối với dị thục lạc chưa có lúc nào nhàm chán nên nói là “tưởng nhất”, tuy ở tam định có khởi thọ xả nhưng chỉ y theo phần nhiều để xét nên vẫn có thể nói là tưởng nhất.

“Trong Sơ tĩnh lự” cho đến, cho nên nói là nói chung về ba tưởng khác nhau.

“Ba Vô Sắc cõi dưới” cho đến “nên gọi là bảy: ở đây là giải thích câu tụng thứ tư và thứ năm: trong Bốn cõi Vô Sắc có ba loại thuộc cõi dưới, gồm trời Không vô biên xứ thuộc thức trụ thứ năm, trời Thức vô biên xứ thuộc thức trụ thứ sáu trời Vô sở hữu xứ thuộc thứ trụ thứ bảy; nên gọi là bảy.

Trong đây pháp nào gọi là thức trụ là hỏi về thể của thức trụ.

Bị kia trói buộc cho đến “đó gọi là thức trụ” là đáp: Nếu lệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc có năm uẩn là thể, nếu lệ thuộc cõi Vô Sắc có bốn uẩn là thể. Tùy theo sự thích ứng của chúng hữu tình, đối với các cảnh giới này thức thường ưa thích an trụ nên gọi là thức trụ.

Các pháp còn lại vì sao không phải thức trụ? là giải thích câu hỏi thuộc câu tụng thứ sau.

Vì các xứ còn lại đều có tổn hoại thức pháp” là nêu tụng để đáp.

Các xứ khác là gì: là gạn lại.

"Là các ác xứ" cho đến "nên chẳng phải thức trụ" là giải thích, rất dễ hiểu. Vì sao gọi là tổn hại thức pháp, là hỏi. Nghĩa là các ác xứ cho đến nên chẳng phải thức trụ, trong đáp, có hai phần. Đây là giải thích đầu: Trong ba đường ác, khổ thọ làm thức bị tổn hoại; ở tĩnh lự thứ tư và Hữu Đảnh là các pháp nhằm hủy diệt thức nên không phải Thức trụ.

"Lại nói như xứ" cho đến "nên chẳng phải thức trụ" là thứ hai giải thích: Có đủ hai nghĩa mới lập thành Thức trụ. Các trường hợp khác không đủ hai nghĩa này nên không lập thành thức trụ, như cầu nhập tầng trời vô tưởng, hoặc định vô tưởng, hoặc Hữu Đảnh mờ tối nên chẳng thuộc Thức trụ.

21. Nói về chín chữ hữu tình nương ở:

"Phân biệt như thế" cho đến "chín chỗ hữu tình ở: dưới đây thứ tư nói về chín chỗ hữu tình nương ở.

Chín chỗ ấy là gì? là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "còn lại chẳng phải lạc trụ" là đáp: Ba câu tụng đầu nói về thể; câu tụng cuối phân biệt các pháp.

"Luận chép" cho đến "như trong thức trụ là giải thích". Hữu tình là giả; cư là chỗ ở, tức năm uẩn thật pháp, giả nương tựa vào thật; chỗ nương tựa của hữu tình được gọi là hữu tình cư; ở đây ám chỉ pháp được nương ở. Tóm lại chỉ thủ các pháp thuộc tự thân hữu tình chứ không phải tha thân, phi tình, hay Trung hữu. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chép: nghĩa là chúng hữu tình thích an trụ ở các thật pháp như sắc v.v... mà không phải là pháp nào khác vì chúng hữu tình vốn là giả có. Thật ra các thật pháp là chỗ nương của giả pháp vì thế chỗ nương tựa của hữu tình chính là pháp hữu tình, chúng hữu tình càng ngày càng thích an trụ ở chính tự thân mà không phải ở chỗ cư ngụ. Hơn nữa nếu chỗ cư ngụ được lập thành "hữu tình cư" thì sẽ bị lộn xộn. Chỗ không bị lộn xộn thì chỉ có nội thân vì thế hữu tình cư phải là pháp thuộc hữu tình. Đã nói sinh rồi mới gọi là hữu tình cư nên biết rằng hữu tình cư không bao gồm Trung hữu. Hơn nữa Trung hữu không phải là nơi cư ngụ lâu dài nên chúng hữu tình không thích an trụ. Một lý do khác là luận này có nói để hiển bày sinh xứ lập hữu tình cư. Luận Chánh Lý, trong phần phân biệt sự sai khác về hữu tình cư của Bảy thức trụ có chép: Đối với sinh tử vì để trình bày các thức do ái chấp trước nên lập thức trụ, để nói lên các hữu tình thích an trụ ở tự thân nên lập hữu tình cư. Vì thế mới có sự sai khác giữa hai pháp này. (Trên đây là văn luận). "La sát" nếu gọi đủ là "la-sát-bà", nghĩa là Thủ hộ. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi

bảy chép: “Hỏi: Trong bảy thức trụ và chín hữu tình cư thì bảy nhiếp chín hay chín nhiếp bảy? Đáp: Chín nhiếp bảy chứ bảy không nhiếp chín. Hai chỗ không được nhiếp là trời Vô tưởng và Phi tưởng xứ. Lý do như đã nói ở trên. Giải thích: Y theo sự nhiếp thuộc này thì bảy thức trụ chỉ thuộc chúng hữu tình).

22. Giải thích bốn thức trụ:

“Kinh ở trước dẫn” cho đến Bốn là gì?: dưới đây là thứ năm, giải thích bốn thức trụ, dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “thuộc bốn câu hữu lậu” là đáp: Ba câu tụng đầu và hai chữ “hữu lậu” là nói về thể; câu “thuộc bốn câu là” nói về sự rộng hẹp.

“Luận chép” cho đến đó gọi là bốn thứ: là nêu tên bốn thức trụ.

Bốn thứ như thế, thể của chúng thế nào là hỏi.

“Vị theo thứ lớp” cho đến “mê đắm theo kia là đáp. Nói “hữu lậu” là để phân biệt với vô lậu. Nói “bốn uẩn” là để lược bỏ thức uẩn. Đối với hữu lậu bốn uẩn lại chỉ thủ tự địa mà không có các địa khác. Đối với tự địa lại chỉ chấp tự thân, hữu tình mà không có tha thân, phi tình. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chép: Hơn nữa đối với tự địa chỉ có hữu tình, và chỉ có tự nối tiếp để lập thành thức trụ, không có phi tình và tha nối tiếp; thức tuy lạc mà an trụ, như tự nối tiếp. (Trên đây là văn luận). Tự địa, tự thân tức hữu lậu bốn uẩn là chỗ nương của thức, là chỗ chấp trước của thức. Nói sở y vì là nương thức cùng sinh, đồng thời giúp sức cho thức thọ sinh, vốn rất gần gũi nên gọi là “y”; không nhất thiết phải là căn sở y của thức mới gọi là sở y; ở đây nói ở y là chỉ cho sự gần gũi do nương vào nhau. Nói sở trước là cảnh mà thức chấp đắm, có cả câu, bất câu dẫn thức thọ sinh. Các thức hữu lậu tùy theo ái lực mà nương tựa và chấp trước đối với các pháp này. Vì có hai nghĩa này nên được gọi là thức trụ. Ở địa ngục cũng có sự yêu mến tự thân hoặc tham lạc v.v... nên cũng có thức trụ. Đối với bốn uẩn của tha thân và phi tình tuy đều là sở duyên nên vẫn có thể chấp trước nhưng không phải là chỗ nương, không phải nơi gần gũi nên chẳng có Thức trụ. Trong trường hợp của dị địa và pháp vô lậu đều không có hai nghĩa trên, thức không tùy thuộc ái lực để nương và chấp đắm vì ái không duyên pháp vô lậu và dị địa. Dù cho có khởi tâm dị địa hoặc lúc vô tâm hiện tại thì đối với hai uẩn cũng có thức trụ vì cùng có các tánh chất của thức trụ. Các thức đồng phần vì thiếu các duyên khác nên không thể sinh chứ chẳng phải các cõi này không có khả năng thọ sinh Thức trụ.

23. Hỏi đáp về thức trụ:

"Vì sao không nói thức là thức trụ" là hỏi.

"Do lìa năng trụ" cho đến sở thuyết như thế" là đáp: Thông thường khi nói thức trụ là dù lìa thức năng trụ nhưng vẫn có thể lập thành bốn uẩn sở trụ chứ chẳng phải thức năng trụ có thể gọi là Thức trụ. Không thể gọi thức là Thức trụ, như không có vua nhưng có thể gọi đó là chỗ ngồi của vua; hoặc nếu có pháp bốn uẩn là nơi thức có thể chiếm ngự nên gọi là Thức trụ. Thí dụ được nêu ra cũng giống như người đi thuyền, không có trường hợp thức lại chiếm ngự thức nên chẳng phải Thức trụ.

"Nếu thế vì sao" cho đến "năm uẩn làm thể" là hỏi: Kinh nói thức có hỷ, nhiễm, thức trụ ở trong đó nên đó là nơi được thức chiếm ngự. Lại nói thức thể là nơi bảy thức trụ cho nên biết rõ rằng thể của thức chính là nơi được an trụ.

"Tuy có thuyết này" cho đến "còn lại có thể nói" là đáp: Tuy kinh có nói như vậy nhưng đối với năm uẩn thuộc về sinh xứ lại không phân tích chi ly mà chỉ nói chung chung là sinh hỷ, nhiễm, duyên theo nghĩa thức thì gọi là Thức thực, duyên theo nghĩa năm uẩn thì gọi là bảy Thức trụ; chuyển sang nói khởi nên lúc thức khởi không chỉ có bốn uẩn được gọi là thức trụ mà thức uẩn cũng gọi là Thức trụ. Chẳng phải chỉ có thức sinh hỷ nhiễm mới gọi là Thức trụ mà thật ra bốn uẩn như sắc, v.v... mỗi uẩn đều có khả năng sinh hỷ nhiễm, khiến cho thức có chỗ chấp trước nên gọi là Thức trụ; một mình thức không thể có tác dụng này cho nên không phải là sở trụ vì thế trong bốn thức trụ này, thì thức chẳng phải là thức trụ. Đối với bốn thức và bảy thức trụ có thể nói rằng thức trụ ở thức.

24. Dẫn kinh chứng minh:

"Lại ý Phật nói" cho đến "giáo ý như thế" là dẫn kinh chứng minh thức chẳng phải sở trụ.

"Có pháp và thức" cho đến "nên chẳng phải thức trụ". Bốn uẩn và thức có thể cùng thời thọ sinh để làm nền tảng cho thức nên có thể lập thành Thức trụ, vô thức và thức không thể cùng thời thọ sinh nên thức không thể làm thức trụ cho thức. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi bảy chép: Nếu có pháp được thức chiếm ngự đi chung với thức gần gũi hòa hợp thì có thể lập thành bốn thức trụ; trong lúc thức đối với thức không có việc này nên không được lập thành trong nhóm bốn thức trụ; nếu pháp và thức làm nhân làm quả, xoay vần giúp nhau lập thành trong nhóm bảy thức trụ, thức đối với thức cũng có việc này nên được lập thành bảy Thức trụ.

"Sở thuyết như thế" cho đến "là trừ tướng trước": là nói về Bảy

thức trụ và bốn thức trụ: Có sự rộng hẹp khác nhau nên dựa vào bốn câu khác nhau. Bảy thức trụ có thể rộng nhưng xứ lại hẹp, bốn thức trụ có xứ rộng nhưng thể hẹp. Phần trình bày về bốn câu đọc rất dễ biết. Câu thứ ba đã nói về bốn uẩn trong Bảy thức trụ. Chánh Lý lại nói bốn thức trụ chỉ thuộc hữu tình cho nên biết rằng Bảy thức trụ cũng chỉ thuộc hữu tình. Nếu đem chín chỗ hữu tình ở đối chiếu bốn thức trụ thì rộng hẹp khác nhau nên cũng có thể lập thành bốn câu. Câu thứ nhất: có bốn chẳng phải chín, tức thức thuộc cửu. Câu thứ hai: có bốn, chẳng phải chín, tức ba đường ác, trời vô tưởng thuộc đệ tứ định sắc thọ tưởng và hành không thuộc các tầng trời khác. Câu thứ ba: Hữu cửu hữu tứ, tức bốn uẩn trong chín. Câu bốn: chẳng có chín chẳng có bốn, là trừ các trường hợp trên.

25. Nói về bốn sinh:

"Đã nói ở trên" cho đến "lược có bốn thứ: dưới đây, thứ sáu, nói về bốn sinh. Trong phần ba cõi và năm đường được trình bày ở trước đã nói về bốn loại sinh.

"Bốn loại sanh là gì, chỗ nào có loại nào?" Là hỏi, có hai: Hỏi về số lượng và y theo xứ để hỏi.

"Tụng chép" cho đến "loài quỉ có cả thai sanh và hóa sanh". Hai câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; bốn câu tụng sau trả lời câu hỏi thứ hai.

"Luận chép" cho đến "mà sinh loại v.v...". Sinh là bốn loại sinh. Hữu tình tuy có các thứ chép: Tướng mạo khác nhau nhưng đều được sinh từ bốn trường hợp. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi: "Hỏi: Bốn loại sinh này lấy gì làm tự tánh? Đáp: Có bốn uẩn hoặc năm uẩn làm tự tánh. Tức cõi Dục và cõi Sắc có năm uẩn, cõi Vô Sắc có bốn uẩn. Về vấn đề này có thuyết cho rằng chỉ có dị thục uẩn làm tự tánh; có thuyết cũng giải thích là nuôi lớn, gọi là bốn sinh tự tánh". Trong hai thuyết trên của Bà-sa, thuyết đầu là đúng. Về sự nhiếp nhau giữa bốn sinh và năm đường thì nói rằng bốn sinh nhiếp năm đường mà năm đường không nhiếp bốn sinh. Pháp không được nhiếp là Trung hữu. Nếu không như vậy thì lẽ ra cũng phải nói là không thể nhiếp nuôi lớn. Nếu cho rằng năm đường chung với nuôi lớn không có lỗi ấy, ở đây chống chế là không đúng vì phần nghĩa đúng của Bà-sa đã nói rằng thể tánh của năm đường chỉ là dị thục.

"Vì sao noãn sinh" cho đến "nên gọi là hóa" là giải thích bốn tên gọi.

"Đường người bàng sinh đều có bốn thứ: là giải thích câu tụng thứ

ba, đây là nêu chung.

"Người noãn sinh" cho đến "năm trăm đứa con" là giải thích nhân người noãn sinh. "Thế-la Hán dịch là Sơn; "Ổ-ba-thế-la" Hán dịch là Tiểu sơn. Đại tiểu khác nhau nên dùng tiểu để phân biệt. Cả anh và em đều là A-la-hán; sinh ra gần núi nên dùng tên núi để làm tên, vì thế luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi chép: Nói "người noãn sinh" là vì xưa kia ở châu này có một người đi buôn khi đi biển đã bắt được một con hạc mái có thân hình cao lớn mầu sắc đẹp đẽ. Về sau sinh hai quả trứng, trứng nở ra hai đứa trẻ xinh đẹp thông minh. Khi lớn cả hai đều xuất gia và đắc quả A-la-hán. Người em tên là Ổ-ba-thế-la; người anh là Thế-la. (Trên đây là văn luận.) "Lộc mẫu" là phu nhân Tỳ-xá-khu. Tỳ-xá-khu là tên một ngôi sao ở tháng hai, tức lấy sao để đặt tên. Hán dịch là Nuôi lớn, tức công đức sinh trưởng, là con của Trưởng giả Di-già-la. Người vợ có con trai tên là Lộc nên gọi là Lộc mẫu, tức dùng tên con để gọi mẹ. Lộc mẫu sinh ra ba mươi hai quả trứng, mỗi quả đều nở ra một người con. Vì thế, luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bốn chép là "Tỳ-xá-khu lộc tử mẫu". "Bàn-già-la" là tên đất, đời Đường, dịch là Chấp ngũ. Vua xứ này được gọi theo tên đất. Vương phi sinh hạ năm trăm quả trứng, vừa hổ thẹn vừa nghĩ là điềm chẳng lành nên bỏ tất cả vào một cái thùng nhỏ rồi thả xuống sông Khắc-già. Cái thùng theo dòng nước trôi xuống vương quốc lân cận, gặp lúc vị vua xứ này đang ra sông ngắm cảnh liền sai người vớt lên đem về cung. Sau đó không lâu mỗi trứng đều nở ra một bé trai. Khi được nuôi lớn, đứa nào cũng cao lớn hùng dũng đi đến bất cứ chỗ nào cũng không ai dám chống lại. Thời đó, vị vua xứ này vốn có mối thù với vua Bàn-già-la, muốn đem quân chinh phạt nên chép chiến thư khiêu chiến rồi sau đó cho quân vây chặt thành. Vua Bàn-già-la rất lo sợ nhưng vương phi an ủi bảo rằng nhà vua không nên lo buồn như vậy, năm trăm đứa con ấy đều là con ta, cho năm trăm người con biết thì theo lẽ thường tình con cái thấy cha mẹ sẽ không còn khởi tâm ác. Vương phi lên mặt thành nói rõ mọi chuyện cho năm trăm người con biết và bảo họ nếu không tin thì hãy há miệng ra rồi sẽ biết. Khi năm trăm người con làm theo lời của vương phi đều há miệng ra thì từ hai vú của vương phi phóng ra năm trăm dòng sữa vọt thẳng vào miệng từng người. Năm trăm người con thấy vậy mới chịu quy phục và từ đó hai nước lại kết giao hòa hoãn với nhau như trước.

26. Trường hợp đặc biệt:

"Nhân noãn sinh giả" cho đến "chỉ có người kiếp sơ" là giải thích các trường hợp thai sinh, thấp sinh và hóa sinh của con người. "Mạn-

đà-la” là tên vua, đời Đường dịch là Ngã Dưỡng. Nhà vua sinh ra từ một cái bọc ở trên đỉnh đầu của vua Bố-sát-đà, có tướng mạo khôi ngô. Khi vua Bố-sát-đà bồng vào cung để tìm người nuôi dưỡng thì ai cũng muốn dành phần nuôi dưỡng Ngài, vì thế mới gọi Ngài là Ngã Dưỡng. Trước đây thường gọi là vua “Đảnh Sinh”, chính là dịch từ ý nghĩa này nhưng không được chánh thức chấp nhận. Nhà vua sau này lớn lên trở thành vua Kim Luân. “Già-lô” đời Đường dịch là Bễ, nghĩa là bắp vế. Ổ-ba-già-lô, đời đường dịch là Tiểu Bễ. Trên hai bắp vế của vua Ngã Dưỡng đều mọc một mục bọc; mỗi bọc lại sinh ra một người con trai, tướng mạo khôi ngô, liền dựa vào nơi được sinh ra mà đặt tên, dùng tiểu để nêu khác về sau cũng trở thành Luân vương; gọi là Tiểu để phân biệt với vua cha. “Cáp-man”: Xưa có một vị vua tên là Bạt-la-cáp-ma-đạt-đa, đời Đường dịch là Tĩnh thọ. Ở dưới nách nhà vua có một cái bọc sinh ra một công chúa, đặt tên là Cáp-man vì từ dưới nách sinh ra giống như chim từ tổ bay ra. Nhà vua yêu quí như vàng ngọc trang sức nên mới đặt tên là Man. Hoặc sau khi ra đời thường có chim cáp đi theo và được vua yêu quí như vàng ngọc, nên theo đó đặt tên. “Am-la-vệ” là tên một cô gái, sinh ra từ chỗ không khí ẩm thấp của cây am-la-vệ, hoặc từ hạt sinh, hoặc từ cành sinh, là văn rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý chép: Những người thuộc bốn sinh đều có thể đắc quả Thánh. Đắc Thánh không thọ noãn sinh và thấp sinh vì bậc Thánh đều thích có tri kiến thù thắng trong lúc những loại thuộc noãn và thấp sinh thường có tánh ngu si; hoặc hữu tình từ noãn sinh đều phải phá vỏ để ra nên các loài chim bay thường được người đời gọi là Sinh lại. Bậc Thánh vốn nhàm chán đa sinh nên không thọ loại sinh này. Thấp sinh là trường hợp của nhiều chúng sinh cùng nhóm họp thọ sinh; bậc Thánh không thích ở lẫn lộn nên cũng không sinh từ trường hợp này.

27. Nói về bàng sinh:

“Ba thứ Bàng sinh” cho đến “yết-lộ-trà v.v...” là nói bàng sinh có đủ cả bốn loại. Ba loại thai, noãn và thấp sinh như thường thấy ở đời; hóa sinh là cách sinh của rồng và các loài yết-lộ-trà v.v... Yết-lộ-trà Hán dịch là Đảnh anh... hoặc còn gọi là Tô-bát-thích-ni, hán dịch là Diệu xí vì có đôi cánh kỳ diệu. Xưa dịch là Kim xí điểu, nhưng không phải là dịch đúng.

“Tất cả địa ngục” cho đến “đều chỉ có hóa sinh” là giải thích câu tụng thứ tư và thứ năm, lời văn rất dễ hiểu.

“Đường Quỉ chỉ chung” cho đến “tuy ăn hết mà vẫn chưa no là giải thích câu tụng thứ sáu. Trường hợp quỉ hóa sinh thì dễ nhận biết

nhưng cách thai sinh lại khó biết nên dẫn tụng để chứng minh. Chúng sinh thuộc hai trường hợp noãn và thấp sinh có tánh ngu si trong lúc quỉ là loài thong minh nên không muốn sinh theo hai cách trên.

“Trong tất cả cách sinh cách sinh nào là tốt nhất” dưới đây là thứ hai: Hỏi đáp.

“Lẽ ra nói tốt nhất chỉ là hóa sinh” là đáp: Hóa sinh tốt nhất; tuy địa ngục cũng có trường hợp hóa sinh yếu kém nhưng ở đây chỉ căn cứ tánh chất chung, vì thế Chánh Lý chép: Nên nói rằng hóa sinh là loại sinh tốt nhất vì có các chi phần đầy đủ lanh lợi, thân hình lại mầu nhiệm nên hơn hẳn các cách thọ sinh khác.

“Nếu thế vì sao” cho đến “mà thọ thai sinh” là hỏi: Nếu hóa sinh thù thắng, vì sao thân sau của Bồ-tát không thuộc hóa sinh?

“Thấy thọ thai sinh” cho đến “dứt các nghi ngờ, chê bai”. Câu trả lời có hai phần: Nói về lợi ích ở hiện tại, và sự lợi ích về sau. Đây là phần lợi ích ở hiện tại, gồm có bốn loại: Dẫn dắt Thích chủng, dẫn dắt các chủng loại khác, dẫn dắt đồng loại, hoặc để ngăn dứt sư chê bai nên thọ thai sinh.

“Có sư khác nói” cho đến “tức vô sở kiến” đây là nói các lợi ích về sau: Nếu thọ hóa sinh khi chết sẽ không thể để lại hình tích để làm lợi lạc cho đời sau. Nếu thọ thai sinh thì có thể lưu lại thân cõi, làm lợi ích cho chúng hữu tình nên mới thọ thai sinh. Nói thân giới, tiếng Phạm là đà-đô, là chỉ cho Phật thân giới; còn gọi là Thất-lợi-la, đời Đường dịch là Thể Phật thân thể. Xưa dịch Xá-lợi là sai.

28. Luận chủ hỏi:

“Nếu người tín Phật” cho đến “đây không thành giải thích” là Luận chủ hỏi: Phật có “trì nguyện thông”, tức phát thắng nguyện lưu lại thân giới; khởi thần thông trì nguyện khiến cho thân được lưu lại lâu dài mà không mượn bào thai để sinh, cho nên những điều được trình bày ở trên chẳng phải là giải thích. Thần thông có khả năng giữ gìn nguyện lực gọi là trì nguyện thông, tức là loại thần cảnh trí chứng thông; hoặc là dùng nguyện để giữ thân tồn tại lâu dài vì nguyện có khả năng giữ gìn; trì nguyện chính là thần thông nên gọi là Trì nguyện thông. Luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chống chế: Thật ra giải thích trên vẫn hợp lý, thân được thần thông lưu lại không phải là thân sở y được huân tập do năng lực công đức, vô úy v.v... của Phật nên không thể làm lợi ích lớn cho thế gian. Tất cả các pháp hóa sinh đều như pháp sát-na tức không có khả năng lưu lại. Nghĩa là tất cả các pháp hữu vi đều thuộc sát-na diệt cho nên thần lực của Chư Phật cũng không thể giữ gìn. Nếu muốn

lưu lại lâu dài thì phải có sự biến hóa riêng nhưng pháp được biến hóa ở đây không do sở y của năng lực công đức, vô úy v.v... của Phật huân tập vì thế đối với thế gian vẫn không có được lợi lạc lớn lao. Câu-xá bác bỏ ý kiến cho rằng Phật thân sau giới không phải là sở y của năng lực công đức v.v... nên không được lợi ích: Nếu nói thân sau thọ sinh nhờ dựa vào thân sở y của các năng lực thuộc thân trước vẫn có lợi ích thì hóa thân được lưu lại này cũng thọ sinh nhờ dựa vào các năng lực của thân trước, vì sao không có lợi ích. Nếu cho rằng lưu hóa thân thuộc về phi tình thì cả hai trường hợp đều không có lợi ích và quan niệm về lưu thân giới của các ông có thuộc về hữu tình hay không?

"Từ luận sinh luận" cho đến "dùng làm thức ăn" là hỏi. Hóa tử không còn sót, làm sao lấy thức ăn? Vì không biết nên cho đến tạm ăn thì có lỗi gì: hoặc không biết lấy ăn, hoặc tạm thời đỡ đói.

Hỏi: Vì sao hóa sinh khi chết lại không để lại nhục thân?

Đáp: Như luận Chánh Lý chép "hóa sinh vì sao khi chết không để lại nhục thân vì kia đốn sinh thì phải đốn diệt như người chơi đùa dưới nước, nổi lên lặn xuống cũng nhanh chóng như vậy. Các Luận sư Tỳ-bà-sa lại cho rằng hóa sinh có nhiều sắc sở tạo nên khi chết không để lại hình tích; nếu do nhiều đại chủng thì khi chết không thể đốn diệt. Vì thế rất dễ hiểu rằng một tứ đại chủng sinh ra nhiều tạo sắc". Luận Chánh Lý giải thích như trên nhưng vẫn không phải nghĩa đúng đối với Bà-sa, vì thế Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy chép: "Hỏi: Một từ đại chủng chỉ tạo được một tạo sắc cực vi? Vì năng tạo nhiều. Nếu chỉ tạo được một thì làm sao không thành nhân bốn quả một, nhân nhiều mà quả ít thì không nên như thế. Nếu năng tạo nhiều thì tạo sắc do một tứ đại chủng tạo ra sẽ có nhiều cực vi làm sao có thể xoay vần mà không phải là nhân câu hữu. Các Luận sư Đối pháp nói rằng tạo sắc hữu đối xoay vần đối nhau không có nhân câu hữu, nếu thừa nhận tức trái với Đối pháp. Đáp: Nên hiểu rằng một tứ đại chủng chỉ tạo thành một sắc cực vi. Hỏi: Nếu vậy thì thành nhân bốn mà quả chỉ có một? Đáp: Nhân nhiều nhưng quả ít cũng không có lỗi. Điều này cũng là lẽ thường trên thế gian. Có thuyết lại cho rằng tạo thành nhiều tạo sắc cực vi. Hỏi: Tạo sắc được một Tứ đại chủng tạo ra có nhiều cực vi, vì sao xoay vần mà không thành nhân câu hữu? Đáp: Chẳng phải chỉ có một quả nên không thành nhân câu hữu vì nhân câu hữu phải có cùng một quả. Lời bình: Giải thích thứ nhất thật chí lý". Các nhà lời bình của Bà-sa đã dùng giải thích đầu làm nghĩa đúng cho nên biết rằng chủ trương có nhiều tạo sắc cực vi thì khi chết không lưu hình chẳng phải là nghĩa đúng.

"Trong bốn sinh, sinh nào là nhiều nhất? Là hỏi.

"Nhiều nhất là hóa sinh" là đáp.

"Vì sao" là hỏi lại.

29. Giải thích cách sinh nào nhiều nhất:

"Phần ít ba đường" cho đến "đều là hóa sinh" là giải thích. Luận Chánh Lý có hai thuyết: Thuyết đầu đồng với luận này; thuyết còn lại cho rằng thấp sinh hiện tại thấy nhiều; nếu có đống thịt v.v... thì rộng lớn vô biên so với dưới thì vượt quá ba luân, so với trên thì hơn hẳn năm tịnh, số lượng nhiều ở cùng khắp, lại có thể nhanh chóng biến thành vi trùng vì thế thấp sinh nhiều hơn ba sinh kia. Tuy nhiên không có lời bình.

30. Nói về trung hữu:

"Trong đây pháp nào" cho đến "chẳng gọi là sinh": dưới đây là thứ bảy, nói về Trung hữu, gồm có hai phần: Nói về Trung hữu và bác bỏ ngoại đạo. Nói về Trung hữu lại chia làm ba: Chánh là giải thích Trung hữu, chứng minh có Trung hữu và phân biệt các môn. Đây là chính nói về giải thích Trung hữu: Câu thứ nhất hỏi về Trung hữu và câu thứ hai hỏi về phi sinh.

"Tụng chép" cho đến "cho nên Trung hữu phi sinh". Hai câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; hai câu tụng sau trả lời câu hỏi thứ hai.

"Luận chép" cho đến "nên gọi là Trung hữu" là giải thích hai câu tụng đầu, rất dễ hiểu.

"Thân này đã khởi sao không gọi là sinh" là hỏi.

"Sinh là đương lai" cho đến "nên không gọi là sinh" là đáp, văn cũng dễ hiểu.

"Thế nào là chỗ nêu đến ở vị lai" là hỏi.

"Sở dẫn dị thục" cho đến "chỗ nên đến" là đáp: Trung hữu tối tăm; chỉ có Thiên nhãn mới thấy được, nhục nhãn không thể nhìn thấy nên không gọi là sinh. Sinh vị vốn rõ ràng, cả nhục nhãn và Thiên nhãn đều thấy được nên mới gọi là sinh.

"Có bộ khác nói" cho đến "nên không có Trung hữu": dưới đây là thứ hai, chứng minh có Trung hữu. Sắp nói thì trước nêu Dị bộ nói không có Trung hữu, như luận Tông luân, Đại chúng bộ v.v...

"Ở đây lẽ ra không chấp nhận" cho đến "y lý dạy bảo" là luận chủ bác bỏ.

"Lý giáo là gì" là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "và kinh ngũ thất" là đáp. Sáu câu tụng đầu nói về lý chứng; hai câu tụng sau nói về giáo chứng. Trong sáu câu đầu,

hai câu trước chính là lập lý, bốn câu kế phá nghi của ngoại đạo; trong bốn câu này, câu ba giải thích câu thứ nhất, câu bốn giải thích câu hai. Chữ "kinh" là chỉ cho nhiều kinh. Trong văn tụng bác bỏ quan niệm "dường như thật" nên biết rõ rằng luận chủ dùng nghĩa Kinh bộ để bác bỏ. Tuy có ý bác bỏ quan niệm không có Trung hữu của các bộ phái khác nhưng đồng thời cũng nói về quan niệm "dường như chẳng phải thật" của Hữu bộ.

"Luận chép" cho đến "xứ hẳn là vô gián". Như vào mùa xuân thì gieo hạt đến mùa thu thì hái quả, ở giữa phải diễn ra sự nối tiếp của mầm mộng v.v... cho nên sự sống và chết của hữu tình cũng có khoảng thời gian nối tiếp ở giữa để cho sự sống tiếp tục trong từng sát-na. Lập lượng: Khoảng giữa tử và sinh phải có sự liên tục vì vốn thọ sinh nối tiếp; thí dụ như kết quả của sự gieo trồng.

31. Chống chế:

"Chẳng lẽ không hiện thấy" cho đến "đâu ngại tục sinh" là chống chế của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Từ chất tượng sinh, trung gian tuy bị gián cách nhưng vẫn nối tiếp sinh; từ tử đến sinh, trung gian tuy bị gián cách nhưng đâu có ngăn ngại việc tục sinh. Tức là nói lên luận chủ Phạm lỗi "nhân bất định". Tức trong trường hợp gieo trồng và hái quả nhờ có nối tiếp sinh nên trung gian của tử và sinh hẳn có nối tiếp, lẽ như chất tượng nối tiếp sinh nhưng trung gian giữa tử và sinh lại không có liên tục.

"Thật có các tượng" cho đến "ví dụ bất thành" là luận chủ bác bỏ, trong đó có ba: nêu chương, giải thích sơ lược, và bác bỏ rộng. Đây là nêu chương, nói về tượng thật bất thành; nếu thành cũng chẳng bình đẳng.

"Là từ sắc khác mà sinh" đến cố bất thành dụ" là giải thích sơ lược hai chương.

32. Bác bỏ rộng:

"Ngôn tượng bất thành" cho đến "không có hai thứ đồng thời" v.v... trở xuống là phần bác bỏ rộng, gồm hai phần: Bác thật tượng, và nói lên chẳng bình đẳng. Trong phần bác bỏ thật tượng lại chia làm hai phần nhỏ: Bác bỏ, và trình bày sở kiến. Phần bác bỏ lại chia làm hai: bác bỏ chung và bác bỏ riêng. Đây là bác bỏ chung: Thông thường khi nói thật sắc thì không có hai thực sắc cùng sinh ở một chỗ. Nếu Tượng đã cùng sinh thì biết rằng không thật có, thật có bất thành, vì thế không thể lấy làm thí dụ. Ở đây là giải thích câu ba, của câu năm và một phần câu bốn trong văn tụng.

33. Bác bỏ riêng:

"Nghĩa là ở một chỗ" cho đến nương vào dị dụ: dưới đây là phần bác bỏ riêng, có bốn: Căn cứ trường hợp tượng trong gương có cùng chỗ mà bác bỏ, căn cứ trường hợp hai tượng cùng chỗ mà bác bỏ, căn cứ trường hợp ảnh và ánh sáng cùng chỗ mà bác bỏ, căn cứ trường hợp thấy gần và xa khác nhau mà bác bỏ. Đây là y theo thứ nhất: ảnh tượng trong gương đồng chỗ để bác bỏ. Sắc pháp của tấm gương và tượng hiện trên đó đều được thấy; nếu tượng là thật thì hai loại sắc pháp này lẽ ra không thể cùng hiện hữu ở một chỗ vì mỗi sắc pháp đều y theo riêng vào đại chủng của mình. Nếu đã cùng hiện hữu cùng chỗ thì biết rõ rằng tượng là giả.

"Lại trên nước hẹp" cho đến "hai sắc cùng sinh" là điểm thứ hai: Y theo trường hợp hai tượng cùng chỗ để bác bỏ. Trên một dòng nước hẹp, cùng chỗ cùng lúc đều nhìn thấy hình ảnh hai bên bờ hiện ra rất rõ ràng, từ xưa đến nay chưa từng nhìn thấy hai thật sắc ở cùng một chỗ cho nên không nên nói rằng hai tượng này cùng sinh; đã cùng thấy cả hai cho nên biết rằng không thật.

"Lại bóng và ánh sáng" cho đến "là cả hai cùng sinh": ở đây: Y theo trường hợp bóng và ánh sáng cùng chỗ để bác bỏ. Bóng và ánh sáng vốn trái nhau không hề cùng ở một chỗ. Thật ra trong hình ảnh trên gương có hình sáng hiện ra nhưng không nên nói rằng trên mặt gương có bóng và hình sáng cùng sinh, vì nếu đã cùng sinh thì biết rằng tượng chẳng thật.

"Hoặc nói một chỗ" cho đến "đối với lý thật vô" là điểm thứ tư: ở đây y theo trường hợp thấy xa gần khác nhau để bác bỏ. Khi nhìn tấm gương và hình mặt trăng thì thấy gương gần mà hình tượng lại xa, cũng như khi nhìn nước dưới giếng. Nếu có thật sắc cùng sinh vì sao lại thấy khác nhau; sự nhìn thấy đã bất đồng thì biết rằng tượng giả. Tức tổng kết rằng: nên biết các tượng đối với lý thật không có.

34. Nói về sở kiến:

"Nhưng các nhân duyên" cho đến khó có thể nghĩ bàn: ở đây nói về sở kiến. Ở trên luận chủ đã bác tượng chẳng thật; nay lại nói tiếp quan niệm của Kinh bộ về vấn đề tượng không có thật sắc qua các trường hợp của gương, nước v.v... Thật ra khi bổn chất và gương v.v... do thế lực của nhân duyên hòa hợp để có tượng hiện, khiên cho ta nhìn thấy như vậy, chẳng phải có mà dường như có. Đến lúc có thật kiến tức lại thấy bổn chất. Lúc đó quán tượng tại sao có thể thấy được bốn chất? Vì các pháp tánh công năng sai khác, không thể suy nghĩ bàn luận nên

mới thấy được như thế.

35. Nói về chẳng bình đẳng:

"Đã nói bất thành cho nên cũng dụ" là kết luận.

Lời nói chẳng bằng nhau cho đến nêu không thành dụ": dưới đây là thứ hai, nói lên chẳng bình đẳng. Ở đây giải thích câu bốn và câu sáu của văn tụng, gồm hai điểm: Bác bỏ y theo tánh chất phi nối tiếp, và bác bỏ y theo theo hai sinh. Đây là môn thứ nhất. Luận chủ nói: Nếu thừa nhận tượng là thật có nhưng nếu không bình đẳng với pháp thì thí dụ cũng bất thành, nghĩa là chất và tượng chẳng phải một vật, cái này diệt cái kia sinh, trước sau nối tiếp, chỉ nhờ vào gương mới có tượng hiện nên không phải bổn chất. Điều này cho thấy tượng và chất có thể loại khác nhau nên không thể đồng nhất nối tiếp. Hơn nữa, tượng và bổn chất hiện hữu cùng thời nên cũng chẳng phải một nối tiếp. Trong Đối với tử sinh thì trước diệt sau sinh, chẳng phải một nối tiếp, trung gian không bị gián cách; nhưng chất và tượng lại không thể như vậy cho nên bất thành thí dụ.

36. Y theo hai sinh để bác bỏ:

"Lại sở hiện tượng" cho đến "là thắng y tánh" ở đây y theo hai sinh để bác bỏ. Tượng nhờ có hai duyên mạnh mẽ nên mới hiện; sinh chỉ có một là tử, không có sở y cao siêu nào khác cho nên so dụ chẳng đồng nhau. Cũng không thể các duyên nói như tinh, huyết v.v... là thù thắng, vì đối với thai sinh thì có thể được nhưng nếu hóa sinh thì sao?

"Đã nương vào Chánh Lý" cho đến "quyết định chẳng phải vô" là kết luận.

"Kế là y theo chánh giáo" cho đến "nghiệp có Trung hữu": dưới đây là phần y theo giáo để chứng minh có Trung hữu, tức giải thích hai câu tụng cuối. Đây là phần thứ nhất, dẫn kinh Thất hữu: Kinh này nói về Trung hữu nên biết là có riêng.

37. Dẫn kinh:

"Nếu khế kinh này" cho đến "đâu hiện ở trước" là thứ hai trích dẫn: kinh Kiện-đạt-phược. Kiện-đạt là hương, phược là thực; hương thực là tên gọi Trung hữu. Phải đủ ba duyên mới nhập được thai mẹ:

1) Thân người mẹ cảm thấy thoải mái, thì không bị khô khan hoặc ẩm ướt.

2) Đang lúc giao hợp.

3) Kiện-đạt-phược hiện tiền, tức chỉ cho sự thọ sinh của Trung hữu. Ở đây muốn nói về loại duyên thứ ba để chứng minh có Trung hữu.

"Nếu khế kinh này" cho đến "nên chỉ có Trung hữu" là thứ ba dẫn: kinh Chưởng Mã Tộc. Tổ tiên đều làm nghề giữ ngựa nên gọi là chưởng mã tộc. Người này sinh trong dòng họ này nên mới gọi như vậy. Phật đã nói kinh cho người này và trong kinh có nói về sự hiện hữu của Trung hữu. Trong bốn tánh thì thuộc tánh nào? Trong bốn phương thì từ phương nào đến? Năm uẩn trước đó đã bị hoại nên không thể nói là đến; như vậy nói "đến" là chỉ dành cho Trung hữu. Bà-la-môn Hán dịch là Tĩnh chí; Sát-đế-lợi Hán dịch là Thủ điền chủng; Phệ-xá nghĩa là Hưng sự chủng; Thú-đạt-la là Doanh điền chủng.

"Nếu lại không tụng" cho đến làm sao gọi là trung ban" là thứ tư dẫn: kinh Ngũ Bất Hoàn, đã nói về trung ban thì biết có Trung hữu.

"Có sư khác nói" cho đến "nên gọi là trung ban" là phần nói về các kiến chấp khác; văn rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển sáu mươi chín cho rằng kiến chấp này thuộc Phân biệt luận. Theo luận Tông luân, không có Đại chúng bộ v.v... thì Trung hữu.

38. Bác bỏ các chấp khác:

"Cho nên chấp nhận" cho đến "cố chấp phi thiện" là bác bỏ các chấp khác. Nghe nói có Trung ban liền chấp đó là tầng trời Trung hữu; nếu đã có sự sinh hiện ở trung ban v.v... thì phải thừa nhận có sự sinh hiện ở trung thiên v.v... nếu đã không thừa nhận thì kiến chấp này không đúng.

"Lại kinh nói có" cho đến "nhất định chẳng đúng lý" là thứ năm dẫn: kinh Thất thiện sĩ Thú. Tức đối với trung ban mà kinh Ngũ Bất Hoàn nói trên đây chia làm ba phần, làm thành thất thiện sĩ. Nói "chia làm ba" tức mất ở cõi Dục thì thọ Trung hữu của cõi Sắc; thọ sinh từ cõi Sắc trở lên thì do xứ và thời mỗi pháp đều có ba loại tức cận, vừa, xa nên chia thành ba người. Chưa ra khỏi cõi Dục nhưng đã nhập Niết-bàn, xứ và thời đều gần nên gọi là người thứ nhất; đến trung gian của hai cõi mà nhập Niết-bàn là người thứ hai; đến cõi Sắc mới nhập Niết-bàn, xứ và thời đều xa gọi là người thứ ba. Nói "vị đọa" là chỉ cho chưa thọ sinh, không phải là cõi trung thiên có thời xứ gần, vừa, xa khác nhau, vì thế kiến chấp của các bộ phái này không đúng lý. Phần này cũng bác bỏ các chấp khác.

39. Nêu các chấp khác:

"Có chỗ khác lại nói" cho đến "đó gọi là trung ban" nhằm nêu các chấp khác, luận Bà-sa quyển sáu mươi chín gọi là luận Phân biệt, trong đó có hai: Giải thích chung và giải thích riêng. Giải thích chung lại có hai giải thích khác: (1) Thọ lượng trung gian tức sinh ở cõi Sắc nhưng

chưa hết thọ lượng; trong giai đoạn chưa hết tuổi thọ này lại dứt được phiền não, thành A-la-hán nên gọi là trung ban; (2) Cận thiên trung gian tức sinh ở cõi Sắc, gần kề Căn bổn thiên trung gian, chỉ cư ngụ ở vùng biên giới xa, khi sinh rồi mới đến nhóm họp với thiên chúng, tức khi đang ở giữa đường đi đến Căn bổn thiên trung gian lại dứt được lậu hoặc thành A-la-hán, nên gọi là trung ban. Đây là giải thích chung.

40. Giải thích thọ lượng trung gian:

"Do vị chí giới" cho đến "nên có ba phẩm": dưới đây là giải thích riêng, ở đây là giải thích thọ lượng trung gian có ba loại:1/ Đã đến được vị trí của cõi; ở đây giới chỉ cho các thứ lậu hoặc; 2/ Đã đến được vị trí của tưởng; tưởng là nhiễm tưởng; 3/ Đã đến vị trí của tầm; tầm là tìm cầu; phải đến được đây mới nhập Niết-bàn nên có "ba phẩm". Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi bốn chép: Có thuyết cho rằng nếu ở các thọ lượng trung gian mà dứt được phiền não đều gọi là trung ban; do đến giới vị hoặc tưởng vị hoặc tầm vị mới nhập Niết-bàn nên nói là ba phẩm; tức khi đang còn ở trong phiền não tùy miên, nhóm họp gia hạnh để dứt trừ gọi là "vị Chí giới"; ở đây ý nói có loại chưa được hành gọi là quả vị, đây là các bậc lợi căn. Khi phiền não mới khởi liền siêng năng tu gia hạnh để dứt trừ thì gọi là "đến tưởng vị", ở đây hàm ý nhiễm tưởng vừa mới vận hành gọi là tưởng vị, đây là các bậc Trung căn. Khi phiền não đã khởi từ lâu mới siêng năng nhóm họp gia hạnh để dứt trừ thì gọi là "đến tầm vị", ở đây ý nói do năng lực của phiền não khiến tâm tìm cầu đối với các cảnh nên gọi là Tầm vị, tức là người độn căn. Lại giải thích: Cận thiên trung gian nói có ba loại, tức lại dựa vào các vị giới, tưởng và tầm để chia thành ba loại.

41. Giải thích riêng:

"Hoặc chấp cõi Sắc" cho đến "nên gọi là sinh ban" là phần giải thích riêng ba loại khác nhau của Cận thiên trung gian, Sau khi đã nhận lấy chúng đồng phần thuộc cõi Sắc liền nhập pháp hội, mới bát Niết-bàn là loại thứ nhất, sau đó khi đã thọ nhận thiên lạc mới nhập Niết-bàn là loại thứ hai, lại từ sau đó mới nhập pháp hội chưa đến bổn thiên thì nhập Niết-bàn là loại thứ ba. Trung ban của ba người trên chia làm ba, đều nhập Niết-bàn ở gần Căn bổn thiên trung gian. Nói "Sinh ban" là chỉ cho khi đã nhập pháp hội rồi lại phải trải qua một thời gian dài mới nhập Niết-bàn nên gọi là sinh ban. Lại giải thích: Ba loại này cũng có thọ lượng trung gian. Lại giải thích: Ba loại này cũng như thứ lớp giải thích ba thứ giới, tưởng và tầm ở trước.

42. Luận chủ bác bỏ:

"Đã nói như thế " cho đến "vô sai khác" dưới đây là luận chủ bác bỏ. Nếu y theo thời thì có cận, vừa, xa khác nhau nhưng đối với cõi Sắc lại y theo xứ để nói về hành tập thì không có sai khác. Tức mất ở cõi Dục, thọ Trung hữu của cõi Sắc; Từ đây cho đến gần, vừa, xa xứ nhanh chóng đi thọ sinh, vận hành không ngừng nghỉ. Do xứ hành khác nhau nên có thể so sánh với sự khác nhau giữa gần, vừa, xa của hỏa tinh; ở đó hành không có sai khác. Nếu như cận thiên được chia làm ba loại thì vẫn có thể sau khi đã sinh ở đó lại thường hành không ngừng nghỉ cũng như khi còn ở Trung hữu sao? Cho nên nêu ra thí dụ về sự sai khác giữa cận, vừa, xa của hỏa tinh đều không tương ưng.

"Lại cõi Vô Sắc" cho đến "đều là luống dối" là lại bác bỏ: Nếu nói nhập Niết-bàn khi đang ở thọ lượng Trung gian nên gọi là Trung ban thì cõi Vô Sắc cũng có thọ lượng Trung gian nếu nhập Niết-bàn lẽ ra cũng phải gọi là trung ban. Nhưng thật ra không thấy nói cõi Vô Sắc có trung ban, như các bài tụng trong Ôn-đà-nam-già-đà nói. Ôn-đà-nam Hán dịch là tập thí; già-đà Hán dịch là tụng. Phật tóm tất các yếu nghĩa thành văn tụng để nói cho chúng sinh nghe nên gọi là Tập thí tụng. Thánh là chỉ cho bậc Thánh, hiền là phàm phu. Là như có người đã lìa bỏ các pháp bất thiện thuộc cõi Dục, đắc được Sơ tĩnh lự nhưng lại sinh tâm ái đối với loại định này mà không nghĩ đến việc xuất thế; hoặc đã tạo được nhân thượng phẩm sinh lên cõi Đại Phạm xứ; hoặc tạo nhân trung phẩm sinh vào Phạm Phụ xứ; hoặc tạo hạ phẩm nhân sinh vào Phạm chúng xứ; tức là ba hạng người. Hoặc khi đã được Sơ định không cho là đủ lại khởi tâm nhàm chán đối với các pháp hữu lậu thuộc định này, ưa thích Niết-bàn, có đủ gốc lành để tìm câu Bồ-đề nên thường gieo giống giải thoát phần thiện; cộng với các trường hợp trước thành bốn trường hợp. Lại có trường hợp sau khi đắc định, chứng đắc quả bất hoàn, dứt trừ các lậu hoặc thuộc thân cõi Dục nên gọi là hiện ban; cộng với các trường hợp trên là thành năm. Trong năm trường hợp trên đây có khi sau khi đã đắc sơ định hoặc đến trung ban, hoặc đến sinh ban, hoặc có hành ban, hoặc không có hành ban, hoặc thượng lưu ban; đây là năm trường hợp bất hoàn, cộng với các trường hợp trước thành tất cả mười trường hợp. Mười loại này đều y theo sơ định; nếu y theo Nhị, Tam, và Tứ định thì mỗi trường hợp cũng có đủ mười loại nói trên.

Hỏi: Ở định thứ tư số lượng vốn nhiều, làm sao có thể nói rằng cũng chỉ có mười loại như các cõi dưới?

Giải thích: Năm tầng trời Tịnh cư chỉ toàn bậc Thánh, cho nên biết rằng đều thuộc Sinh ban v.v... trời Vô tưởng là do ngoại đạo thọ sinh

mà ở đây chỉ nói về hiền Thánh là đệ tử Phật, cho nên không nói. Đại Phạm Thiên nhờ vào loại định quả vô tầm nên cũng đắc được các loại này vì đều là Phật tử nên mới nói. Vì thế nói rằng mỗi loại trong bốn loại tĩnh lự đều có đủ mười trường hợp trên. Ba xứ đầu của cõi Vô Sắc, mỗi xứ đều trừ bỏ Trung ban trong số mười ban vì khi đã đắc được loại định này thì không còn Trung hữu; lại trừ bỏ hai sinh vì xứ này đồng nhất nên mỗi xứ chỉ có bảy loại. Cho nên nói "ba Vô Sắc đều bảy". Ở trời Phi tưởng lại trừ bỏ thượng lưu ban trong số bảy ban vì khi đã được loại định này thì không còn Thượng sinh. Nếu nói theo chiều ngang thì phi tưởng cũng có thượng lưu ban nhưng nay vì y theo không có thọ sinh ở địa trên để nói rằng không có thượng lưu ban, vì thế nói "chỉ có sáu" là chỉ cho trời phi tưởng. Lại giải thích: Sơ định nghiệp là hạng người thứ nhất; sau khi đắc sơ định lại gieo giống giải thoát phần thiện là loại hai; sau khi đắc Sơ định và thuộc về hiện ban là loại ba; cộng thêm bảy đường thiện sĩ, tức trung ban chia làm ba và bốn sinh ban v.v... tức thành tất cả mười loại. Đối với Nhị, Tam, Tứ định và Vô Sắc y theo sự trừ bỏ đã nói trên thì rất dễ hiểu. Ở cõi Vô Sắc không có Trung ban cho nên biết rằng các chấp trên đều là luống dối.

43. Lời kết thành:

"Nếu lại không tụng" cho đến "thật có cực thành" là lời kết thành, tức lời cảm thán của luận chủ đối với các Luận sư chủ trương không có Trung hữu. Pháp Vương Vô thượng là chỉ cho Như lai; các đại pháp tướng là chỉ cho các ngài Xá-lợi-tử v.v... Trước đây đã lập thành quá nhiều bộ phái với các kiến chấp khác nhau, đến nay lại càng có nhiều; cho đến khi soạn luận này thì tính ra tình trạng này đã kéo dài đến chín trăm năm.

Hỏi: Sự phân thành quá nhiều bộ phái đã bắt đầu từ thời đại nào?

Đáp: luận Dị bộ Tông Luân có ý cho rằng hơn một trăm năm sau khi Phật Niết-bàn, tức vào thời vua Vô Ưu, bản chất chia thành hai bộ phái là Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ. Khoảng một trăm năm sau đó, Đại chúng bộ lại có thêm ba bộ phái là Nhất thuyết bộ, Thuyết xuất thế bộ bà Kê dẫn bộ, sau đó lại có thêm một bộ phái nữa là Đa văn bộ trăm năm sau lại có Thuyết giả bộ. Trăm năm sau, Đại chúng bộ lại có thêm ba bộ phái là Chế đa sơn bộ, Tây sơn Trụ bộ và Bắc Sơn Trụ bộ. Như vậy kể cả gốc lẫn ngọn thì có tất cả chín bộ phái: Đại chúng bộ, Nhất thuyết bộ, Thuyết xuất thế bộ, Kê dẫn bộ, Đa văn bộ, Thuyết giả bộ, Chế Đa Sơn bộ, Tây Sơn Trụ bộ và Bắc Sơn Trụ bộ. Trong khoảng

thời gian này Thượng tọa bộ vẫn duy trì được sự thống nhất mãi cho đến ba trăm năm sau khi Phật nhập Niết-bàn mới chia thành hai bộ phái là Thuyết nhất thiết hữu bộ còn gọi là Thuyết Nhân bộ và bộ phái do Thượng tọa bộ chuyển thành là Tuyết Sơn bộ. Cũng trong thời kỳ này, Thuyết nhất thiết hữu bộ lại chia thành một bộ phái nữa gọi là Độc tử bộ, sau đó từ Độc tử bộ lại chia thành bốn bộ phái khác là Pháp Thượng bộ, Hiền Trụ bộ, Chánh Lượng bộ, và Mật Lâm Sơn bộ. Cũng trong thời gian này từ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ lại chia thành một bộ phái nữa là Hóa Địa bộ, sau đó từ Hóa địa bộ lại chia thành một bộ phái khác là Pháp Tạng bộ. Vào những năm cuối của thời kỳ ba trăm năm này, từ Thuyết nhất thiết hữu bộ lại sinh thêm một bộ phái khác là Ẩm Quang bộ, hay còn gọi là Thiện Tuế bộ. Vào những năm đầu thế kỷ thứ tư sau khi Phật nhập Niết-bàn, từ Thuyết nhất thiết hữu bộ lại có thêm một bộ phái khác là Kinh Lượng bộ hay còn gọi là Thuyết Chuyển bộ. Các bộ như vậy tính cả gốc lẫn ngọn nói riêng gồm thì có mười một bộ phái: Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Tuyết Sơn bộ, Độc tử bộ, Pháp thượng bộ, Hiền trụ bộ, Chánh lượng bộ, Mật Lâm Sơn bộ, Hóa địa bộ, Pháp Tạng bộ, Ẩm quang bộ, và Kinh lượng bộ.

44. Dẫn kinh để vặn hỏi:

“Nếu thế vì sao” cho đến “địa ngục vô gián” là phần dẫn kinh để vặn hỏi của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Nếu có Trung hữu vì sao kinh lại nói rằng hiện thân đọa địa ngục vô gián? Ma-la gọi là Độ sứ; Độ sứ Hán dịch là hủy hoại. Ma-la nghĩa là Sát giả, cho nên Bà-sa quyển 125 chép: Phật Yết-lạc-ca-tôn-đà quở trách Độ sứ Ma-la. Lúc đó ma này bị đọa vào địa ngục, nghe được Đức Phật Yết-lạc-ca-tôn-đà sai một thị giả tên là Chí Viễn vào thôn Bà-la để khất thực liền hóa thành một thiếu niên, ném đá vào thị giả làm cho bị chảy máu đầy mặt nhưng vẫn đi theo sau Phật. Lúc đó Đức Phật quay người sang bên phải, uy nghi như voi đầu đàn. Thấy việc như thế của Ma-la, Phật bèn quở trách sao lại vô cớ gây ra nghiệp ác như vậy. Sau đó, khi nghiệp ma đã hết thì Ma-la liền đọa vào địa ngục. Giải thích: Ma vương ở thời Đức Phật Thích-ca có tên là Ba-tuần; Ma vương vào thời Phật Yết-lạc-ca-tôn-đà gọi là Độ sứ.

45. Luận chủ giải thích kinh:

“Đây là ý kinh nói” cho đến “hậu thọ sinh thọ” là luận chủ giải thích kinh: Do năng lực tăng thượng của nghiệp ác nên Ma-la hiện đọa địa ngục, bị lửa dữ đốt thân; tướng khổ đã đến thì thọ nhận trước tiên, y theo các tánh chất trước đó để nói là hiện thân đọa lạc chứ không phải

chỉ cho địa ngục vô gián kia.

"Vì sao kinh nói" cho đến "đọa na-lạc-ca" là lại dẫn kinh để hỏi của các Luận sư chủ trương không có Trung hữu: Đã nói sau khi gây ra năm tội nghịch liền đọa ngay vào na-lạc-ca vô gián thì biết rằng không có Trung hữu; nếu có Trung hữu thì thành có gián đoạn.

"Ý kinh này nói" cho đến "tức là sinh hữu" là luận chủ giải thích kinh: Kinh nói đọa ngay vào địa ngục có nghĩa là không phải qua trung gian của bất kỳ đường nào khác, đồng thời cho thấy do nghiệp thuận sinh mà không qua trung gian của nghiệp nào khác. Nếu cứ chấp chặt theo văn từ để cho rằng nhất định đọa ngay vào địa ngục thì lẽ ra phải phạm đủ năm tội mới phải đọa vào địa ngục, chỉ tạo bốn tội cũng không thể đọa và cũng chỉ có năm tội bạo nghịch này mới khiến đọa địa ngục chứ không do bất kỳ nghiệp nhân nào khác. Và nếu nghĩ như vậy thì thành ra quá sai lầm. Lại nói rằng sự sinh đọa trực tiếp vào na-lạc-ca phải thọ nghiệp xong rồi, ở sát-na thứ hai thì đọa vào địa ngục mà không cần đợi thân hoại. Thật ra sau khi gây ra tội Vô gián phải trải qua mười năm, hoặc hai mươi năm v.v... mới đọa vào địa ngục vô gián vì thế không nên chấp vào văn từ. Chúng tôi thừa nhận Trung hữu cũng gọi là sinh vì là phương tiện để thọ sinh, cũng gọi là na-lạc-ca với nghĩa là không lấy làm sung sướng vì Trung hữu trong địa ngục cũng không thể sung sướng. Kinh nói sinh ngay vào na-lạc-ca mà không nói là lúc đó có thể sinh hữu cho nên chẳng có gì trái nhau.

46. Người chủ trương không có trung hữu dẫn kinh để hỏi:

"Nếu thế kinh tụng" cho đến "không có lúc nào ngừng" là phần dẫn kinh để hỏi tiếp của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Bài tụng này Phật nói cho Bà-la-môn nghe, vì Bà-la-môn vốn học theo pháp của ngoại đạo. Phật thấy Bà-la-môn đã thuộc tuổi lão niên nên nói tụng quở trách. Bà-la-môn gọi là sinh lại. Tức sơ sinh thì gọi là Nhất sinh (một đời); sau đó khi thọ nhận pháp của Bà-la-môn thì gọi là Nhất sinh (một đời khác) vì thế khi đã thọ pháp rồi thì gọi là Sinh lại. Như Tỳ-kheo được gọi là Sinh lại vì y theo hai thời kỳ sơ sinh và thọ giới; trường hợp noãn sinh cũng gọi là Sinh lại vì tín từ thời kỳ thai sinh. Thai ngoại có năm giai đoạn: anh hài, đồng tử, tiểu niên, thạnh niên, và lão niên. Phật bảo Bà-la-môn: "Trong năm giai đoạn ở ngoài thai, sinh lại của các ông đã vượt qua giai đoạn thạnh niên, đến suy già và sắp sửa kề cận vua Diêm-ma xưa dịch là Diêm la là lầm, Diêm-ma dịch là Tránh Dứt, tức là người phạm tội không tự biết lỗi khi gặp khổ không chịu đựng được nên kháng cự lại ngục tốt khiến tội bị nặng thêm. Phải nhờ có sự

chỉ bảo của vị vua này mới biết được tội mình để thuận ý thọ nhân. Sở dĩ không còn tiếp tục tranh cãi và Phạm tội tiếp là nhờ sự chỉ bảo của vua nên gọi là Tránh Dứt. Nay các ông muốn đi trên con đường phước thiện mà lại không có bố thí, trì giới, nhóm họp v.v... làm tư lương, đọa vào địa ngục mong cầu trụ ở trung gian lại không có chỗ để ngừng nghỉ". Nếu có Trung hữu thì tại sao Thế tôn nói rằng ở trung gian cũng không có chỗ để ngừng nghỉ? Cho nên biết rằng không có Trung hữu.

47. Luận chủ giải thích kinh:

"Bài tụng này ý nói" cho đến "hành vô ngại" là luận chủ giải thích kinh: ý nói sau khi đã gây ra nghiệp ác thì nhanh chóng đọa vào chỗ ma diệt, không có tạm thời ngừng dứt, nên mới nói rằng trung gian không có sự ngừng dứt.

Đâu biết ý kinh như thế không gì khác: Các nhà chủ trương không có Trung hữu nói: Làm sao biết là kinh hàm nói có Trung hữu mà không có ý nói chẳng có Trung hữu?

Ông làm sao biết như những thứ khác chẳng phải ở đây: là luận chủ trách ngược lại, làm sao các ông biết rằng kinh này ý nói như nhỡ khác nói là không có Trung hữu mà chẳng phải như ở đây hàm ý có Trung hữu?

48. Người chủ trương không có Trung hữu gạn hỏi riêng:

"Trách như thế xong v.v... bèn gạn riêng" là gạn riêng của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Hai câu chất vấn trên đều như nhau, vì sao cho rằng ý nói có Trung hữu.

"Hai là giải thích ư kinh" cho đến "làm chứng không thành": luận chủ nói: Hai giải thích đều không trái lý, vì sao lại cho rằng Trung hữu không có. Thông thường khi dẫn kinh thì lý đường khác, ở đây có đường khác là chứng bất thành.

■

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 9

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIAN
(PHẦN 2)

1. Chia ra các môn:

Sẽ đọa vào đường nào cho đến “hình trạng như thế nào”: dưới đây là phần ba, thứ ba phân biệt các môn, gồm. Có mười một môn, đây là môn thứ nhất, hỏi về hình trạng của trung hữu, đọa vào các đường nào, trung hữu có hình dạng thế nào, đồng hay khác với chỗ thú sanh? Hoặc có thể chia thành hai câu hỏi: Sẽ đọa vào đường nào? và trung hữu được khởi có hình dáng như thế nào? Hoặc: từ trung hữu sinh về đường nào, do loại nghiệp nào chiêu cảm? và từ “sở khởi” dưới đây là hỏi thứ hai.

“Tụng rằng” cho đến “cư sinh sát-na hậu.” Hai câu tụng đầu là đáp; hai câu tụng sau nói về thể tánh tương tợ. Hoặc câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất, câu tụng kế là trả lời câu hỏi thứ hai; hai câu tụng cuối giải thích như trước.

“Luận chép” cho đến “đương bổn hữu hình” là giải thích hai câu tụng đầu: trung hữu và sinh hữu tuy có mãn nghiệp khác nhau nhưng dẫn nghiệp đều giống nhau. đường sẽ sinh về do nghiệp chiêu cảm cũng đồng thời chiêu cảm chúng sinh vãng sinh, nên gọi là cùng một nghiệp dẫn vì dẫn nghiệp giống nhau. Vì thế trung hữu có hình dáng giống như bổn hữu, cũng như con dấu và khuôn dấu đều có các đường nét và hình vẽ giống nhau. Hoặc có thể là trung hữu và sinh hữu đều do một nghiệp dẫn khởi cho nên như trung hữu được chiêu cảm để về đường lành v.v... thì sẽ được sinh lên cõi trời v.v... Hoặc có thể là trung hữu có cùng một nghiệp cảm với sinh hữu, đây là giải thích câu tụng thứ nhất. Vì thế nếu trung hữu này vãng sinh về đường kia thì sẽ giống như ở đường trước đây, đều có hình dáng giống như bổn hình, đây là giải thích câu tụng thứ hai.

Nếu thế thì đối với một, cho đến lửa đốt bụng người mẹ: là hỏi.

Nếu trung hữu có hình dáng như bổn hữu thì trong bụng chó v.v... có năm chó con đều cùng chết một lúc và mỗi con sinh vào một đường khác nhau; như vậy trung hữu của năm đường đều đốn khởi cùng lúc. Nếu đã có trung hữu địa ngục hiện tiền thì phải cùng chịu khổ hình giống như bổn hữu, vì sao không thể đốt cháy bụng của chó mẹ.

"Kia ở bổn hữu" cho đến "nghiệp che ngăn" là đáp: Không phải lúc nào bổn hữu địa ngục cũng thường cháy, như khi tạm thời đi qua mười sáu tầng mà vẫn không bị đốt cháy, huống chi đang còn ở trung hữu. Hoặc như Đẳng Hoạt mà tạm thời được cơn gió mát thổi đến, hoặc gọi là Đẳng Hoạt tạm thời dừng nghỉ cũng không thường thiêu đốt. Dù có thể đốt cháy đi nữa thì mắt của người mẹ cũng không thấy, không thể tiếp xúc vì thân trung hữu quá vi tế, lửa cũng như vậy; trung hữu ở các đường tuy cùng ở chung trong một bụng nhưng cũng có tánh chất nhỏ nhiệm trên đây, không thể thiêu đốt nhau, vì bị nghiệp che ngăn, từ đó biết rằng bụng người mẹ cũng không bị đốt cháy vì nghiệp bị năng lực ngăn che.

2. Nói chung:

"Dục trung hữu lượng" cho đến "mà căn cơ lanh lợi." Ở trên đã nói về vấn đề tương tợ bổn hữu; ở đây là nói chung. Dưới đây là đoạn nói về hình dạng trung hữu. trung hữu cõi Dục tuy có kích cỡ chỉ như đứa bé năm, sáu tuổi nhưng các căn lại lanh lợi, nếu được sinh vào loài người thì cũng giống như người lên năm, sáu tuổi. Các đường khác y theo đây sẽ biết. Vì sợ nghi ngờ thân nhỏ làm sao có thể khởi lậu hoặc nên mới nói rằng nhờ các căn lanh lợi cho nên vẫn có thể sinh ái nhuế đối với cha mẹ. Luận Chánh Lý quyển hai mươi bốn chép: Có thuyết cho rằng trung hữu cõi Dục có kích cỡ giống như thời thạnh niên ở bổn hữu.

3. Nói về chiều các thân trung hữu của Bồ-tát:

"Bồ-tát trung hữu" cho đến "bốn đại châu v.v..." là nói riêng về kích cỡ cao lớn của thân trung hữu Bồ-tát. "Câu" là tên của hằng số, như ở dưới mà biết.

Nếu thế thì vì sao cho đến "đến nhập vào hông phải" là hỏi: Nếu như thạnh niên, thì tại sao mẹ Ngài lại mộng thấy voi trắng?

4. Nói về điềm lành nói trắng:

Điềm lành nầy, cho đến "chẳng phải như sở kiến" là đáp: Nói nằm mộng thấy voi trắng là chỉ cho điềm lành, chẳng phải trung hữu, vì từ chín mươi mốt kiếp nay Bồ-tát đã xả loài bàng sinh từ lâu, lại dẫn trường hợp vua Ngật túc chỉ mộng thấy mười việc, tất cả đều là điềm

lành báo trước. Vua Ngật Túc Chỉ, Hán dịch là Tác sự, là phụ thân của Phật Ca-diếp-ba. Ban đêm nhà vua nằm mộng thấy mười điều, đến sáng khi bạch lại với Phật thì Phật bảo rằng đây là điềm báo trước ở tương lai đức Phật Thích-ca sẽ để lại giáo pháp cho đệ tử. Điềm mộng thứ nhất là một con voi lớn bị nhốt trong phòng. Phòng lại không có cửa ra vào mà chỉ có một khung cửa sổ nhỏ. Voi thấy vậy bèn chui ra ngoài, nhưng đuôi vẫn còn kẹt lại trong cửa sổ. Điều này cho thấy đệ tử thọ di giáo Phật Thích-ca có thể từ bỏ cha mẹ vợ con để xuất gia tu hành nhưng tâm vẫn còn vấn vương danh lợi không thể lìa bỏ giống như con voi vẫn còn bị kẹt cái đuôi ở cửa. Điềm mộng thứ hai là một người bị khát đang đi tìm nước thì gặp một cái giếng nước có tám công đức, nhưng người này lại không dám uống. Điều này cho thấy Phật Thích-ca để lại giáo pháp cho đệ tử, nhưng cả đạo lẫn tục đều không chịu y theo pháp tu trì, có người biết pháp vẫn còn ham mê danh lợi, cho nên nói giáo cho họ nghe nhưng vẫn không học. Điềm mộng thứ ba là thấy có người đem hộp châu báu đổi lấy đồ ăn trẻ con. Điều này báo trước đệ tử thọ di giáo của Phật vì cầu danh lợi nên dùng việc nói chánh pháp cho người khác nghe để cầu tài vật. Điềm mộng thứ tư là đem gỗ cây chiên đàn để đổi lấy loại gỗ thường, báo trước đệ tử trong di pháp của Phật Thích-ca dùng chánh pháp nội điển để đổi lấy ngoại điển của tà giáo. Điềm mộng thứ năm là thấy có vườn rừng pháp mầu có hoa trái sum suê nhưng lại bị bọn cướp hủy hoại tất cả, điều này báo trước các ma phá diệt vườn chánh pháp của Như lai. Điềm mộng thứ sáu là thấy các con voi nhỏ cùng xua đuổi một con voi lớn ra khỏi đàn, báo trước các tỳ-kheo phá giới kết bè kết lũ để đuổi các tỳ kheo giới đức ra khỏi tăng chúng. Điềm mộng thứ bảy là thấy một con vượn mình đầy phẩn uế chạy vào, mọi người nhìn thấy đều phải tránh xa, báo trước đệ tử thọ di giáo của Phật có những người phá giới dùng các việc tội ác để vu báng người tốt, khiến ai thấy mặt cũng đều xa lánh. Điềm mộng thứ tám là có một con vượn thật không có đức độ, nhưng được cả đàn ủng hộ, dùng nước biển quán đảnh tôn lên làm vua, tức báo trước có tỳ kheo phá giới không biết chánh pháp, được bạn bè xấu ác bầu lên làm thủ chúng. Điềm mộng thứ chín là một cái áo rộng rãi bền chắc bị mười tám người giành nhau từng mảnh nhỏ kéo bốn hướng nhưng áo vẫn không bị rách, báo trước chánh pháp tuy bị chia thành mười tám bộ phái khác nhau nhưng chân pháp vẫn không bị suy tổn, nếu nương vào đó để tu trì thì vẫn được giải thoát. Điềm mộng có nhiều người cùng đánh dẹp lẫn nhau, số bị chết nhiều không kể hết, báo trước đệ tử Phật khi đã chia

thành mười tám bộ thì mỗi bộ đều có môn đồ riêng, tranh chấp nhau không ngừng, tức chỉ cho số người tham gia học pháp. Các giấc mộng trên đều báo trước các điềm trong tương lai mà không phải là điều có thể thấy ở hiện tại.

5. Đi vào thai:

“Lại các trung hữu” cho đến trước ít sau nhiều. Đoạn văn này ý nói vào từ sinh môn chứ không phải vào từ hông phải; vì thế trong trường hợp song sinh thì người sinh trước nhỏ hơn vì đã nhập thai sau người kia; người sinh sau lại lớn vì nhập thai trước người kia. Bà-sa quyển bảy mươi chép “Hỏi: Bồ-tát trung hữu nhập thai ở chỗ nào? Đáp: Nhập từ hông phải, từ đó biết rằng nhập thai là do tưởng của người mẹ chứ không do dâm ái. Lại có thuyết cho rằng nhập vào sinh môn; các trường hợp noãn sanh và thai sinh cũng như vậy.

Hỏi: Luân vương, Độc giác ở giai đoạn trung hữu nhập thai ở chỗ nào?

Đáp: Nhập từ hông phải, nên biết rằng trường hợp này nhập thai là do tưởng của người mẹ, chứ không phải do dâm ái. Lại có thuyết cho rằng nhập vào sinh môn, các trường hợp noãn sinh và thai sinh cũng vậy. Có Sư khác nói Bồ-tát vì có phước tuệ tăng thượng nên khi sắp nhập thai không có tưởng điên đảo, nên không thể khởi dâm ái. Luân vương, Độc giác tuy có phước tuệ nhưng không có cực tăng thượng nên khi sắp nhập thai tuy không có tưởng điên đảo nhưng vẫn khởi dâm ái, vì thế phải nhập theo sinh môn. Luận Chánh Lý chép: Thật ra trung hữu tùy dục mà nhập thai, không nhất thiết phải theo đường sinh môn vì không có gì chướng ngại. Nhưng do nghiệp lực nên mới nằm ở Thai tạng, Chánh Lý đồng với giải thích thứ nhất của Bà-sa, luận này lại đồng với giải thích sau của Bà-sa.

“Pháp thiện hiện nói” cho đến “ngủ như vị tiên ẩn trong rừng” là hỏi: trung hữu của Bồ-tát nếu giống như thạnh niên thì làm sao có thể tương đồng với bài tụng của Thiện hiện?

“Không cần phải thông” cho đến “tạo tụng không lỗi” là đáp, gồm ba phần:

1) Không thuộc Ba tạng giáo điển nên không cần giải thích.

2) Các lời phúng tụng có khi quá sự thật.

3) Nếu phải giải thích thì cũng giống như trường hợp mẫu thân của Bồ-tát mộng thấy các cảnh, cho nên văn tụng của Thiện hiện không có lỗi.

“Trung hữu Cõi Sắc” cho đến “vô tàm vô quý” là nói kích cỡ thân

trung hữu cõi Sắc và trung hữu có vô y; như văn rất dễ hiểu.

“Cho nên bổn hữu, thể ấy thế nào: dưới đây là giải thích hai câu tụng cuối, đây là hỏi.

6. Nói chung về hữu thể:

“Nghĩa là trước tử hữu” cho đến “giữa thiếu có ba:” Trước là chính trả lời câu hỏi trên, kế là nói chung về hữu thể. Bốn giai đoạn không giống nhau, nếu là chúng sinh hữu sắc ở cõi Dục và cõi Sắc thì có đủ bốn hữu; nếu thuộc cõi Vô Sắc thì thiếu trung hữu mà chỉ có ba hữu còn lại. Nói “kết sinh” tức kết là kết tục, nghĩa là bất đoạn. Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi hai chép: “Như nói bốn hữu là bổn hữu, trung hữu, tử hữu và sinh hữu. Chữ “hữu” có rất nhiều nghĩa, như đã được giải thích ở trước. Trong đây khi nói “hữu” là chỉ cho năm uẩn của chúng đồng phần hữu tình gọi là Hữu. Hỏi: Bổn hữu là gì? Đáp: Là các uẩn ở giữa hai giai đoạn sinh hữu và tử hữu. Hỏi: Vì sao lại gọi là bổn hữu? Đáp: Vì nghiệp đã gây ra trước đó sinh khởi. Hỏi: Nếu vậy các trường hợp kia cũng có thể gọi là bổn hữu vì đều do nghiệp trước sinh? Đáp: Do nghiệp sở tạo ở trước sinh ra nhưng có tánh chất thô thiển có thể nhận biết rõ ràng ở hiện tại nên gọi là bổn hữu, các hữu khác tuy cũng do nghiệp trước tạo sinh nhưng nhỏ nhiệm khó nhận biết rõ ràng ở hiện tại nên không gọi là Bổn hữu. Hỏi: Tử hữu là gì? Đáp: Tức các uẩn thuộc tử phần đều lấy năm uẩn hoặc bốn uẩn lúc qua đời làm tánh. Hỏi: trung hữu là gì? Đáp: Trừ các uẩn thuộc tử phần và sinh phần thì có các uẩn thuộc trung gian của hai hữu làm tánh. Hỏi: Vì sao loại này được gọi là trung hữu? Đáp: Vì loại này sinh khởi ở trung gian của hai hữu nên gọi là trung hữu. Hỏi: Nếu vậy các hữu khác cũng có thể gọi là trung hữu vì đều được sinh ở trung gian của hai hữu? Đáp: Nếu sinh ở trung gian của hai hữu và không thuộc đường nào, mới gọi là trung hữu; các loại hữu khác tuy cũng thuộc trung gian sinh nhưng lại thuộc về đường nên không gọi là trung hữu. Hỏi: Sinh hữu là gì? Đáp: Tức các uẩn thuộc sinh phần vào lúc kết sinh đều lấy năm uẩn hoặc bốn uẩn làm tánh, như trong luận ấy có giải thích rộng.

Đã nói hình lượng, các nghĩa khác sẽ nói: là kết trước và nêu câu hỏi.

7. Nói về chín môn:

“Tụng chép” cho đến “địa ngục đầu chúc xuống dưới”: Hai hàng tụng này là nói chín môn kế là nhãn cảnh, thực hành chậm mau, cụ căn, vô đối, không thể chuyển, sở thực, trụ thời, kết sinh tâm, và hành tướng.

"Luận chép" cho đến "là tự dưới trừ trên." Thân trung hữu này trong năm đường nếu đồng loại thì có thể thấy nhau, nếu khác đường thì không thể thấy nhau. Nếu tu được cực Thiên nhãn thanh tịnh thì cũng có thể thấy trung hữu thuộc các đường khác; sinh đắc nhãn không thể nhìn thấy vì trung hữu quá nhỏ nhiệm. Thuyết hai cho rằng địa trên có thể nhìn thấy địa dưới cho nên nhãn thuộc thiên trung hữu có thể thấy năm đường; trong lúc dưới không bao gồm trên nên địa ngục chỉ thấy tự loại vì thế nói rằng "tự dưới trừ trên". Luận Bà-sa quyển bảy mươi gồm có ba thuyết, trong đó có hai thuyết đồng với luận này lại có thuyết cho rằng trung hữu địa ngục có thể thấy trung hữu năm đường và thiên trung hữu cũng vậy, nhưng không có phê bình. Văn Tụng của luận nầy đã nói "đồng kiến" nên lấy giải thích đầu của luận này làm nghĩa đúng.

8. Giải thích nghiệp:

Đối với tất cả giải thích cho đến mạnh mẽ nhất: Là giải thích về nghiệp, thuộc về y chủ thích. Ý văn trong đây phần lớn dễ hiểu.

Hỏi: Trong luận này nói đối với tất cả giải thích thì nghiệp thông là nhanh nhất; điều này cũng có nghĩa là trung hữu vận hành nhanh nhất, vì sao luận Bà-sa quyển bảy mươi chép: Nói như vậy năng lực của thần cảnh thông vận hành nhanh nhất chứ không phải trung hữu.

1) Giải thích rằng: Luận này nói "nhanh" là chứa đựng nghĩa vô ngại, tức không ngăn ngại sự nhanh chóng thọ sinh nên gọi là "nhanh", chứ chẳng có nghĩa là vận hành nhanh. Luận Bà-sa lại y theo sự vận hành nên nói thần cảnh thông là nhanh nhất chứ chẳng phải trung hữu; cho nên Bà-sa giải thích rằng: Kinh nói nghiệp năng lực mạnh hơn thần thông là y theo tánh chất không chướng ngại. Thông thường đã do dục mà thọ sinh thì đến Phật v.v... cũng không thể ngăn cản. Nếu phân tích theo thế năng lực của sự vận hành thì phải nói là thần thông mạnh hơn trung hữu. Như Độc giác v.v... Trừ Phật có khả năng làm ngăn ngại, Phật không tác ý thì không thể ra khỏi thế giới Tam thiên, thì vẫn còn sở ngại nhưng trung hữu thì vận hành vô ngại. Nếu quan niệm theo cách trên thì đồng với Bà-sa.

2) Lại giải thích: Thần cảnh thông có ba thứ: ý thế, thắng giải, và vận thân. Luận này nói nghiệp thông mạnh hơn tất cả là nói theo loại vận thân; Theo phần ít và tất cả, nghĩa là trong đây có khi đối với vận thân kia kia nhanh. Bà-sa lại y theo ý thế và thắng giải nên nói là thần thông nhanh chứ chẳng phải trung hữu. Mỗi luận y theo một nghĩa khác nhưng không trái nhau.

3) Lại giải thích: Hoặc có thể là Câu-xá nói theo nghĩa của Bà-

sa nên nói là trung hữu vận hành nhanh vì kinh có nói nghiệp năng lực mạnh hơn thần thông.

"Tất cả trung hữu đều có năm căn." Vì cầu sinh hữu nên không có trường hợp nào chẳng đủ các căn.

9. Giải thích nghĩa vô đối:

"Đối là đối ngại" cho đến "vì có trùng sinh" là giải thích nghĩa vô đối; Thiết vi có côn trùng tức chỉ cho sự vô ngại. Văn còn lại rất dễ hiểu.

Lẽ ra đến đường kia cho đến chắc chắn không đến chỗ khác là nói trung hữu không thể chuyển.

"Muốn cho thân trung hữu đoạn thực được không?" Là hỏi.

"Tuy giúp đoạn thực nhưng tế chẳng thô" là đáp.

Tế là thứ nào? là gạn lại.

Là chỉ có mùi hương cho đến "hảo hương làm thức ăn": Kiện-đạt-phược là âm đọc ngắn; nếu đọc đủ là Kiền-đạt-ách-phược; trong đó, "kiện-đạt" là hương, là tự duyên, "ách phược" là tự giới, nghĩa là tầm hoặc thực. Tầm nghĩa là tìm mùi hương; thực nghĩa là ăn mùi hương. Lấy hai chữ "kiện đạt" làm trợ từ cho "ách phược" nên gọi là kiền-đạt-ách-phược. Ở đây dựa vào âm ngắn nên lược bỏ chữ "ách" mà chỉ gọi là kiện đạt phược. Nếu hiểu chữ "đạt" theo âm dài thì bao gồm cả nghĩa "ách", nếu theo âm ngắn thì không; tuy gọi theo âm ngắn nhưng cũng không có lỗi. Xin dẫn một số quy tắc về văn phạm để chứng minh: Trong trường hợp "thiết kiến đồ" và "yết kiến đồ" thì hai chữ này đều thuộc âm ngắn. Nếu chữ "kiến" được đọc theo âm dài thì sẽ thành thiết-kiến-ách-đồ và yết kiến ách đồ. Thiết kiến và yết-kiến đều là tự duyên; ách đồ là tự giới. Về thanh ngắn và dài có thể y theo như trước để biết. Cũng theo luận Thanh minh thì văn tự có tự giới và tự duyên. Lấy tự duyên giúp nghĩa cho tự giới sẽ có nhiều nghĩa mới khác nhau, giống như cơm, bún v.v... nếu trộn thêm muối v.v... thì sẽ có nhiều vị khác nhau. Văn còn lại rất dễ hiểu.

10. Nói về trung hữu:

"Trung hữu như thế trụ trong thời gian bao lâu?" Là hỏi.

"Đại đức nói rằng" cho đến "nên lập tử hữu" là đáp, gồm bốn cách giải thích. Đây là giải thích đầu: Có thuyết cho rằng cùng do một nghiệp của trung hữu và sinh hữu dẫn dắt nên trụ lâu ở trung hữu. Nếu không phải vậy mà do các nghiệp khác nhau của trung hữu và sinh hữu chiêu cảm dẫn dắt thì khi mạng căn trung hữu ở giai đoạn sau rốt của diệt lẽ ra phải gọi là tử hữu.

"Nếu có cục thịt" cho đến "liền sẽ đến đây" là giả thiết đặt ra câu hỏi.

"Tuy vô kinh luận" cho đến "không thể nghĩ bàn" là giải đáp chung của Đại đức: Có trường hợp sinh ngay và trường hợp tạm chờ vì do tham ái. Giác ngộ nghiệp quá khứ trước đây chiêu cảm làm thân côn trùng thì cũng giống như khi ngủ mà khởi tác dụng thức dậy, văn còn lại rất dễ hiểu.

11. Thuyết của các Sư:

"Tôn giả Thế Hữu" nói cho đến "liền thường tử thường sinh" là sự thứ hai giải thích: Nếu sinh duyên chưa hòa hợp thì phải trải qua bảy ngày, chết đi sống lại nhiều lần.

"Có Sư khác nói cùng cực là bốn mươi chín ngày" là Sư thứ ba giải thích: Thời gian lâu nhất phải trải qua thân trung hữu là bốn mươi chín ngày.

"Thuyết của Tỳ-bà-sa" cho đến "dư xứ dư loại": là nghĩa đúng sư thứ tư: Nếu chắc chắn do nghiệp năng lực của cha mẹ ở xứ này và thuộc loại này sinh khởi thì do duyên hòa hợp của cha mẹ mà dù đang ở nơi đâu cũng vẫn tìm đến và dù trì giới rất tinh nghiêm cũng khởi tâm nhiễm. Nếu không chắc chắn nhờ vào sự hòa hợp các duyên của cha mẹ thì tùy theo sự thích ứng mà gá sinh vào các xứ và loài khác. Như trong trường hợp trung hữu của người gá sinh vào trứng một con chim hạc, tuy gá sinh vào đó nhưng vẫn thuộc là người. Các trường hợp thọ sanh khác y theo đây mà giải thích.

"Có thuyết chuyển thọ" cho đến "bốn thứ đồng loại sau." Thuyết này có ý cho rằng nếu duyên không chắc chắn thì có thể chuyển thọ loại thân tương tợ; như trâu nhà thì dục thường tăng vào mùa hạ, chó vào mùa thu, báo vào mùa đông, ngựa vào mùa xuân; nhưng nếu trâu rừng, sói đồng, lừa thì dục tăng không chắc chắn. Bốn trung hữu ở trước nếu không gặp thời thì có thể như thứ lớp chuyển sinh vào bốn đồng loại ở sau, đây chẳng phải nghĩa đúng.

"Chẳng lẽ không có trung hữu" cho đến "chuyển thọ tương tợ" là Luận chủ bác bỏ: chẳng lẽ không có trung hữu thì sẽ không cùng với sanh có chúng đồng phần riêng, do một nghiệp dẫn dắt, vì sao lại nói là chuyển thọ tương tợ.

12. Trung hữu sinh tâm điên đảo:

"Trung hữu như thế" cho đến "hoặc làm bất nam": đây là nói trung hữu sinh khởi tâm điên đảo, nghĩa lại nói về trụ thai. Tùy theo sự khởi tham trước đó mà có theo hay không theo. Bên phải mạnh bên trái

yếu, vì thế nam thuộc phải mà nữ thuộc trái. Luận Chánh Lý chép: Tập quán của nữ và nam là do phải trái mà ra, tức do năng lực phân biệt của nhân đời trước. Nói "uẩn dầy" là ý nói dần dần trở nên dày theong; văn còn lại rất dễ hiểu.

"Trong nghĩa nầy" cho đến "y theo tinh huyết mà trụ." Nghĩa trong đây nói đại chủng tinh huyết thành căn y hay không thành căn y mà nêu ra hai câu hỏi cùng lúc. Căn là thân căn vì khi mới sinh chỉ có thân căn. Y là đại chủng sở y. Nội dung câu hỏi thứ nhất: Do nghiệp năng lực nên đại chủng tinh huyết cùng thời ở niệm sau cùng của trung hữu trở thành căn y đại chủng ở niệm đầu của sinh hữu. Nói "trở thành" là dựa vào đạo nối tiếp, nghĩa là đại chủng thuộc niệm trước thành căn y đại chủng thuộc niệm sau. Nếu cắt ngang thời gian thì căn y đại chủng ở niệm sau không cần đến đại chủng tinh huyết ở niệm trước mới thành, vì lúc đó đại chủng tinh huyết đã rơi vào quá khứ, chỉ có nhân đồng loại vô gián dẫn khởi, nên nói là "trở thành" căn y, cũng như biến sữa thành, biến nước thành côn trùng; lại dựa theo sự nối tiếp để nói rằng sữa liền thành lạc, nước liền thành trùng. Nếu theo chiều ngang thì kem và trùng chẳng phải sữa, nước. Ở đây là nêu ý câu hỏi thứ hai, ý câu hỏi thứ hai là trong biệt nghiệp sinh nên căn y đại chủng ở niệm sau, nương tinh huyết để trụ, có thể trở thành căn y ở niệm đầu của sinh hữu chứ chẳng phải nhờ đại chủng tinh huyết ở niệm trước để thành căn y ở niệm sau.

13. Có hai giải thích:

1) Giải thích một:

"Có chỗ nói tinh huyết" cho đến "tăng yết tra tư": có hai giải thích, đây là giải thích thứ nhất: Đại chủng tinh huyết tức thành căn y, nghĩa là đại chủng tinh huyết vô căn ở niệm trước cùng diệt với trung hữu và dẫn khởi nối tiếp hữu căn đại chủng ở niệm đầu của sinh hữu. Giải thích này cho rằng căn y đại chủng ở niệm đầu của sinh hữu sử dụng đại chủng tinh huyết ở giai đoạn cuối cùng của trung hữu làm nhân đồng loại dẫn khởi nối tiếp, cũng như khi nhân là hạt giống diệt thì quả là mầm mộng liền sinh. Do giữ gìn đại chủng tinh huyết để làm thành căn y nên ở giai đoạn mới khởi gọi là yết-thích-lam. Kinh nói chất bất tịnh sinh ra yết-thích-lam cho nên biết rằng đại chủng tinh huyết thì thành căn y. Lại kinh chép: lúc mới thọ sinh thì chấp thọ giọt máu làm thân cho nên biết rằng đại chủng tinh huyết thì thành căn y. "Yết-tra-tư", Hán dịch là tham ái, cũng gọi là huyết hoạch (nồi huyết).

2) Giải thích hai:

Có sư khác nói cho đến "không có lỗi trái nhau" là sư thứ hai giải

thích: Do nghiệp năng lực nên mới sinh căn y đại chủng riêng và căn y đại chủng của thân cuối cùng thuộc trung hữu làm nhân đồng loại dẫn khởi đại chủng căn y ở niệm đầu của Sinh hữu. Thân căn đại chủng cuối cùng này của trung hữu nương vào tinh huyết mà an trụ, tinh huyết chính là tinh huyết đồng thời của đại chủng, nương pháp bất tịnh này để làm duyên an trụ. Lại dẫn ví dụ để so sánh: Như nương vào phẩn uế mà sinh ra giòi, nếu không nương vào pháp bất tịnh nầy làm duyên thì không có năng năng lực để sinh khởi căn y của sinh hữu, cũng như hạt giống nảy mầm thì phải nương vào đất. Kinh chép: Các thứ bất tịnh của cha mẹ sinh ra yết-thích-lam. Như vậy từ căn y đại chủng thuộc tập hợp bất tịnh này sinh ra yết-thích-lam không trái với kinh. Luận Chánh Lý có ý thừa nhận giải thích sau của luận này nhưng lại bác bỏ giải thích đầu: Nếu cho rằng lúc sắc pháp thuộc sinh hữu sinh khởi không phải là sự liên tục từ sắc pháp của trung hữu thì trái với lý mầm mộng từ hạt giống sinh và sự kiện các pháp vô tình và hữu tình do chủng loại dẫn khởi sẽ không hợp lý vì sự nối tiếp khác nhau. Hai sắc pháp hữu tình và vô tình cùng diệt sau đó sắc pháp của hữu tình mới khởi nhưng vô tình làm nhân chứ chẳng phải hữu tình, nên nói là không đúng lý.

"Hãy nói như thế" cho đến nay kế sẽ nói: là kết thúc hai loại thai sinh và noãn sinh.

14. Nói về thấp sinh, hóa sinh:

"Nếu thấp sinh" cho đến "chỗ có tịnh, uế" là giải thích thấp sinh và hóa sinh, văn rất dễ hiểu.

"Chẳng lẽ ở địa ngục cũng sinh ái nhiễm" là hỏi: Hóa sinh là nhờ có chỗ ô nhiễm nên mới sinh khởi.

"Do tâm điên đảo" cho đến gieo mình vào đó: là đáp rất dễ hiểu.

Các sư ngày xưa cho đến rong ruổi đến chỗ ấy: Các luận sư ngày xưa của Kinh bộ hoặc Hữu bộ cho rằng vì thấy được nghiệp chiêu cảm địa ngục đã tạo ra trước đây hoặc thấy có các chúng sinh cùng loại nên tìm đến đó.

15. Trung hữu cõi trời:

Lại, trung hữu cõi trời cho đến thích vắng lặng khổ hạnh là giải thích hành tướng của trung hữu, chỉ nói theo người chết sinh vào các đường. Nếu dựa vào trường hợp trung hữu thọ sinh ở các xứ khác thì hành tướng của trung hữu không chắc chắn. Như trời Sắc Cứu Cánh sinh lên cõi trời Bốn thiên vương thì đầu chúc xuống dưới mà chân chổng lên trên mà đi; và từ địa ngục ở tầng dưới chuyển lên địa ngục ở tầng

trên thì đầu phía trên mà chân ở dưới mà đi, vì thế luận Bà-sa quyển 70 chép: Chỉ y theo trường hợp người sắp qua đời. Nếu chết ở địa ngục và đọa lại địa ngục thì không hẳn khi đi đầu phải chúc xuống đất; nếu chết ở cõi trời và sinh trở lại cõi trời thì không hẳn khi đi đầu phải ở trên và chân ở dưới; nếu chết ở địa ngục và sinh vào cõi người thì đầu phải hướng lên; nếu chết ở cõi trời và sinh xuống cõi người thì đầu phải chúc xuống dưới. trung hữu thuộc quỉ và bàng sinh tùy theo chỗ ở cũng đều theo cách trên. Đây là phần nghĩa đúng của Bà-sa. Nên biết rằng hành tướng trung hữu của người, quỉ, bàng sinh khi sinh lên các cõi đều giống như cõi người.

16. Nói về nhập thai:

"Trước nói về tâm điên đảo" cho đến "đều chắc chắn như thế": dưới đây là thứ mười một, nói về nhập thai; là nhắc lại trước để nêu câu hỏi.

"Không như thế thì kinh nói nhập thai có bốn" là đáp.

Bốn cách ấy là gì? Là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến như kế bốn thứ sinh còn lại là đáp: Bài tụng đầu nói về bốn thứ nhập thai vào ba thời gian khác nhau; bài tụng cuối y theo cõi người để giải thích cả bốn trường hợp.

"Luận chép" cho đến cho nên trái nói bốn giải thích ba câu tụng đầu: Nếu tu phước trí thì được chánh tri; không tu phước trí thì không có chánh tri. Nếu theo thứ lớp từ yếu đến mạnh như trong kinh, thì ba thời bất tri (không biết được khi nhập, trụ và xuất thai) lẽ ra phải nói trước tiên, ba trường hợp còn lại đều theo thứ lớp giống như luận này. Nếu kết cấu bài tụng theo phép thuận chiều thì sợ phạm lỗi ngữ pháp cho nên phải nói ngược lại thứ nhất là thứ tư; vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai nói rằng ba thời không biết là thứ nhất, các phần khác đều như thứ lớp của luận này. Lại giải thích: Các bài tụng khi tạo bốn cú thông thường hai câu thuộc loại đơn cú đều nằm ở đầu, câu thứ ba thuộc loại "câu cú" chứ chẳng phải câu thứ tư; ba thời đều không biết nên nghĩa thuộc về "câu phi cú", nên nói ngược lại câu thứ nhất thành câu thứ tư. Lại giải thích: Theo thứ lớp của kinh thì lẽ ra là: (1) Ba thời không biết. (2) Ba thời biết. (3) Hai thời biết. (4) Một thời biết, nhưng vì sợ phạm lỗi ngữ pháp nên phải nói ngược lại cả bốn loại.

17. Nói về noãn sinh:

"Các noãn sinh" cho đến đều thường không biết: là giải thích câu thứ tư, nói về ba vị không biết thuộc về noãn sinh.

"Thế nào là noãn sinh" cho đến "nói nhập thai tạng" là hỏi: Lẽ ra

phải nói là nhập noãn, vì sao nói là nhập thai?

"Vì noãn sinh" cho đến "nhập thai không lỗi" là đáp: Nói nhập thai là dựa theo giai đoạn đầu, nói noãn sinh là y theo giai đoạn kế. Cũng như khi nói "tạo tác hữu vi" thì tạo tác là hiện nghiệp, hữu vi là quả ở vị lai. Lúc tạo nghiệp ở hiện tại lại nói quả ở tương lai tức nói theo tên gọi ở tương lai; như lúc đang nấu gạo lại nói là nấu cơm, lúc đang nghiền gạo lại gọi là nghiền bột, tức cũng nói theo tương lai vì thế trong trường hợp noãn sinh nhưng lại nói là nhập thai cũng không lỗi.

"Thế nào là ba vị chánh tri bất chánh tri"? Là hỏi.

"Lại, các hữu tình" cho đến "bất chánh tri"; dưới đây là đáp, nói về bất chánh tri.

18. Nói về Chánh tri:

"Nếu đối với ba vị" cho đến "tự biết trụ xuất": đây là nói về chánh tri: Không có tưởng điên đảo; biết nhập, trụ hoặc xuất nên gọi là Chánh tri. Luận Hiển Tông quyển mười ba chép: (Hỏi) Chẳng lẽ sự nối tiếp của các hữu chẳng phải do tâm nhiễm? Và nếu do tâm nhiễm thì làm sao có thể nói là chánh tri nhập thai tụng của mẹ. Chánh tri, chánh niệm được gọi là luật nghi căn bản và đã là luật nghi căn bản thì phải thuộc thiện. (Đáp) Không có lỗi ấy vì tất cả chánh tri đều thuộc về tánh thiện, chưa được thừa nhận. Nếu không phải vậy thì lẽ ra không nên có pháp gọi là chánh biết nói dối, hoặc ở đây nói vị nhập thai là y theo sự nối tiếp chứ không phải chánh thức kết thành sát-na của sinh hữu. Ở giai đoạn nầy có nhiều thiện mà ít nhiễm nên dựa vào phần nhiều để nói là chánh tri; hoặc khiến cho phải phát khởi sự cung kính nên đối với sự không mê loạn lại nói là chánh tri, tức biết được như thật đây là cha mình, đây là mẹ mình nên gọi là chánh tri. (Hỏi) Tại sao sau thứ ba có Bồ-tát chiêu cảm quả v.v... mà đều nói biết rõ khi nhập thai lại có những việc như vậy? (Đáp) Nếu do sự huân tập từ vô thỉ mà khởi được các tâm như vậy thì đâu có lỗi gì; hoặc là chỉ khởi tâm nhiễm có tánh chất thân ái chứ không phải loại phi pháp ái. Giải thích: Thứ nhất là sự nhận biết trần cảnh đúng như thật, thứ hai là dựa vào phần nhiều, thứ ba là không bị mê loạn nên gọi là Chánh tri. Luận Bà-sa quyển bảy mươi chép: phần nhiều chúng sinh đều khởi các tưởng điên đảo như thế trước khi nhập thai, chỉ trừ trường hợp của Bồ-tát lúc sắp nhập thai các tưởng đối với cha mẹ đều biết rõ nhưng vì khởi ái kiến gần gũi đối với mẹ nên mới theo ái năng lực này mà nhập vào thai mẹ. Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai trong phần Bồ-tát chánh tri lại chép: Vì khởi tâm thân ái đối với cha mẹ nên mới kết sinh. Trước đây, văn Bà-sa chép: "vì

khởi ái kiến gần gũi đối với mẹ” là nói theo số đông.

Lại hiển bày riêng cho đến “dùng đương danh mà hiển bày”: là giải thích câu tụng thứ năm thứ sáu: Lúc sắp nhập thai, tức khi còn ở giai đoạn trung hữu thì chẳng phải Luân vương v.v... nhưng nói Luân vương là nói theo tương lai.

Vì sao ba phẩm như thế phẩm bất đồng là hỏi.

“Do nghiệp trí câu” cho đến “phước trí thù thắng: là giải thích câu tụng thứ bảy và thứ lớp chữ “như rất dễ hiểu.

19. Giải thích ba thời bất sinh:

“Trừ ba thứ trước” cho đến “hợp thành thứ tư” là giải thích ba thời bất sinh thuộc bốn trường hợp sinh khác. Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai chép: Có thuyết cho rằng nhập thai ở trường hợp thứ tư là của Bồ-tát, ở trường hợp thứ ba là của Độc giác, trường hợp thứ hai là của Luân vương, trường hợp thứ nhất là các chúng sinh còn lại. Có thuyết lại cho rằng trường hợp thứ tư là của Bồ-tát, trường hợp thứ ba là Độc giác, trường hợp thứ hai là Ba-la-mật-đa Thanh văn, trường hợp thứ nhất là các hữu tình khác. Có thuyết lại cho rằng nhập thai ở trường hợp thứ tư là Bồ-tát, trường hợp thứ ba là Độc giác, trường hợp thứ hai là Dự lưu và Nhất lai, trường hợp thứ nhất là các hữu tình khác như trong luận ấy có nói rộng. Luận ấy lại chép: Lại nữa, Bốn trường hợp nhập thai này đều thuộc Bồ-tát; trong đó có thuyết cho rằng trường hợp thứ tư là Bồ-tát thuộc a-tăng-kỳ thứ ba, trường hợp thứ ba là Bồ-tát thuộc a-tăng-kỳ thứ hai, trường hợp thứ hai là Bồ-tát ở a-tăng-kỳ đầu tiên, trường hợp thứ nhất là Tiền Bồ-tát nầy. Lại có thuyết nói là chẳng phải nghĩa đúng; ở phần kế của luận Bà-sa là bác bỏ của các nhà phê bình.

20. Bác bỏ kiến chấp của ngoại đạo:

Ngoại đạo ở đây cho đến “nghĩa hữu ngã thành”: dưới đây là phần hai của toàn văn, bác bỏ kiến chấp của ngoại đạo. Trước nêu các quan niệm thuộc về ngã chấp của Thắng luận, Số luận v.v...

Nay vì ngăn dứt kia, cho đến “nên hữu luân vô sơ” Đây là chánh ngăn: Bài tụng trước nói không có ngã mà chỉ do hoặc nghiệp nên mới nhập thai, bài tụng sau lại dẫn chứng sự nối tiếp không dứt như vòng bánh xe không có điểm khởi đầu.

“Luận chép” cho đến ngã là tướng như thế nào là luận chủ gạn hỏi.

“Xả được uẩn nầy, nối tiếp được uẩn khác:” là trả lời của các nhà chủ trương hữu ngã: Ngã có khả năng xả bỏ các uẩn này để tiếp tục chấp lấy các uẩn khác.

21. Luận chủ bác bỏ:

"Nội dụng sĩ phu" cho đến "chỉ trừ pháp giả" là luận chủ bác bỏ: Không thể có một tác giả thật sự ở bên trong thân vì không giống như sắc v.v... có thể tánh mà hiện lượng có thể biết không thể biết. Như nhãn v.v... có tác dụng mà tỷ lượng có thể nhận biết. Trong kinh Phật lại nói: Có nghiệp, có dị thục nhưng thật ngã tác giả không thể đắc. Tức khả năng xả bỏ các uẩn trước đó và khả năng nối tiếp các uẩn sau đó chỉ là pháp giả. Pháp giả này chẳng phải là pháp bị ngăn ngại và bác bỏ.

"Pháp giả là gì" là câu hỏi của người chấp ngã.

"Y theo đây có kia" cho đến "nói rộng về duyên khởi" là đáp: Vì y theo nhân này có nên quả kia có; vì nhân này sinh nên quả kia sinh; cho đến mười hai duyên khởi. Nay nói về việc xả bỏ pháp này để đi đến pháp kia chính là sự nối tiếp trước sau của nhân quả; tức đối với pháp giả này gọi là tác giả nhưng thật ra không có một tác giả như vậy. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi lăm chép: Vì muốn nói các hành tướng nối tiếp của nhân quả chính là tác giả nên mới nói rằng vì cái này có nên cái kia có, vì cái này sinh nên cái kia sinh.

Nếu thế thì ngã nào chẳng bị che lấp? là câu hỏi của người chấp ngã.

"Chỉ có các uẩn" cho đến "chẳng có cái bị che lấp" là đáp: Dựa vào uẩn để giả lập ngã chẳng bị che lấp.

"Nếu thế thì lẽ ra chấp nhận" cho đến "chuyển đến đời khác" là hỏi của người chấp ngã: Nên thừa nhận rằng các uẩn thường hằng, chuyển từ đời này qua các đời sau.

"Uẩn sát-na diệt" cho đến "nghĩa nhập thai thành." Uẩn vốn thuộc sát-na diệt nên không có khả năng chuyển biến mà nhờ năng lực của hoặc nghiệp nên trung hữu mới nhập thai.

22. Các uẩn được nghiệp dẫn dắt:

"Như nghiệp dắt dẫn" cho đến "thứ lớp thêm lớn." Do nghiệp dẫn dắt nên các uẩn được nối tiếp, lại do hoặc, nghiệp mà chuyển qua các đường ở đời khác. Từ "chẳng phải tất cả" dưới đây là phần hiển bày riêng sự không đồng đều về kích cỡ của các uẩn vì nhân dẫn đến sự thọ nghiệp không giống nhau; cho nên tùy theo nghiệp dẫn mạnh hay yếu mà có thứ lớp thêm lớn khác nhau.

"Thứ lớp như thế nào?" là hỏi.

"Như bậc Thánh nói rằng" cho đến "hình tướng mãn vị" là đáp, nói về sự sinh trưởng theo thứ lớp năm giai đoạn khác nhau trong bào

thai. Yết-thích-lam, Hán dịch là hòa hợp, tạp uế hoặc ngưng hoạt; ách-bộ-đàm nghĩa là bào (cái bọc); bế thi là huyết nhục; kiện nam là kiên nhục; ách-la-xa-khư là chi tiết, sau đó là tóc, lông, móng v.v... cho đến khi hình tướng sắc căn đầy đủ được gọi là giai đoạn thứ năm. Theo Chánh Lượng bộ, từ tóc lông v.v... trở đi thuộc giai đoạn thứ sáu. Lúc con đang còn ở trong bụng mẹ cũng giống như mũi tên cắm vào thân mẹ nên gọi là "thai trung tiễn".

23. Nói ở trong thai:

"Do nghiệp sanh khởi" cho đến "khổ dữ dội không chịu đựng nổi." Tức do năng lực của gió chuyển động mũi tên trong bụng; chân ở trên, đầu ở dưới hướng về sản môn. Như một khối nhám to lớn và tối tăm đầy các chất ô uế từ bào thai chuyển dịch về phía dưới, vì bị ép ngặt cho nên đau đớn dữ dội khó chịu đựng nổi. Hoặc có thể là sau khi ra khỏi sản môn, cho đến khi được đặt nằm xuống trên cỏ, rơm v.v... bị đau đớn dữ dội khó chịu đựng được.

Lúc ấy người mẹ, cho đến đi về đường nào khó rõ: nói lúc chưa ra khỏi thai đã mắc nạn mà chết: Do người mẹ đi đứng nằm ngồi không đúng cách, hoặc ăn uống các thứ nóng lạnh quá độ, hoặc do làm việc quá nhiều, hoặc bào thai do nghiệp năng lực đời trước phải chịu quả báo chết ở trong thai, cho đến tay chân bị đứt đoạn phải kéo ra ngoài. Nhưng đứa con ở trong thai phải chịu loại thuận hậu nghiệp đã tạo ra từ các kiếp trước. Theo đoạn văn trên đây thì trung hữu chỉ có thể tạo thuận hiện mãn nghiệp mà không thể tạo các loại thuận sinh hoặc thuận hậu; dù mãn hay sinh đều không thể tạo nên gọi là thuận hậu thọ nghiệp. Diễm-mạt-lê là tên một loại cỏ có nhựa; hoặc là tên một loại cây.

24. Nói lúc ra thai:

"Hoặc là không khó" cho đến uống ăn thô tế: nói về ra thai không khó nhờ vào hai bàn tay có dùng dao và bôi tro thô nhám. Thanh tô là đề hồ, văn còn lại rất dễ hiểu.

"Thứ lớp càng tăng" cho đến "xoay vần vô thỉ." Đến giai đoạn các căn đã thành thục lại khởi hoặc nghiệp, trung hữu lại nối tiếp hướng về đời khác. Như vậy thân đời này lại có hoặc, nghiệp làm nhân để lại sinh ra ở đời sau. Khi sinh ra ở đời sau lại khởi nhân hoặc nghiệp, từ hoặc nghiệp này lại khởi sinh, cho nên biết rằng cũng giống như bánh xe lăn không có điểm bắt đầu, hoặc có thể là do hoặc nghiệp đời trước như thế làm nhân nên đời này mới sinh, đời nay lại khởi hoặc nghiệp nên từ hoặc nghiệp này mới có sự tiếp tục sinh khởi cho nên biết rằng giống như bánh xe lăn vòng không có điểm bắt đầu.

"Nếu chấp có khởi thỉ" cho đến "mầm mộng sẽ không sinh" là chấp của ngoại đạo hoặc chấp của Hóa địa bộ: Pháp ở niệm đầu tiên không sinh từ nhân, từ niệm thứ hai trở đi mới do nhân sinh. Nếu chấp có điểm khởi đầu thì lẽ ra giai đoạn sau không thể từ nhân sinh khởi, vì sự sinh khởi này cũng giống như sự sinh lúc đầu tiên; và lẽ ra sự sinh đầu tiên cũng phải do nhân vì sự sinh này cũng giống như sự sinh kế đó. Nếu cả hai giai đoạn sinh đều không do nhân thì trái với hiện lượng, vì hiện tại có thể thấy rõ mầm mộng v.v... đều từ hạt giống v.v... mà nẩy sinh; tùy theo sự thích ứng mà bất kỳ ở đâu, bất cứ lúc nào cũng đều có sự sinh khởi. Lại do các nhân như lửa v.v... nên mới có sự chín thục v.v... biến đổi để sinh ra quả. Từ đó biết rằng chắc chắn không thể có trường hợp sinh khởi mà không có nhân. Về chủ trương nhân vốn thường hằng đã được bác bỏ ở phần trước, vì thế chắc chắn sinh tử không có điểm khởi đầu nhưng vẫn có ranh giới cuối cùng. Do nhân là hoặc nghiệp bị dứt hết, sinh quả phải dựa vào nhân của hoặc nghiệp. Nếu nhân của hoặc nghiệp bị diệt hoại thì sinh quả cũng mất. Lý này chắc chắn phải như thế, cũng như hạt giống làm nhân bị diệt hoại thì quả là mầm mộng, v.v... cũng không thể nẩy sinh.

25. Nói về mười hai duyên khởi:

"Uẩn như thế nối tiếp" cho đến "trung tám y theo viên mãn" dưới đây thứ tám, nói về mười hai duyên khởi, được chia làm hai: nói về mười hai duyên khởi và lược dùng thí dụ hiển bày. Trong phần nói rộng lại chia làm hai nói chung và nói riêng. Trong phần nói chung có sáu điểm: nói về các chi trong mười hai duyên, nói về thể tánh, nói về ý bổn thuyết, dùng lược nhiếp rộng, dứt bỏ nghi chung, giải thích văn kinh. Đây là điểm thứ nhất: xếp chung chi vị nhắc lại trước để nêu tông.

"Luận chép" cho đến "và hiện ba đời": nói về mười hai duyên, ba đời.

"Thế nào là mười hai chi đối với ba đời mà kiến lập": là hỏi.

"Là mé trước sau" cho đến "tám ở mé trung" là đáp, rất dễ hiểu. Trong đây, mé có tám cho đến đều có đủ hay không, là hỏi trung, tám đều có đủ không.

"Chẳng phải đều có đủ" là đáp: Không đủ.

"Nếu thế thì vì sao nói có tám" là hỏi.

"Y theo viên mãn giả" cho đến "cho đến nói rộng" là giải thích: Nói có tám chi là y theo viên mãn, trải qua đủ tám giai đoạn chứ không phải bị chết yểu nửa chừng, đối với chi danh sắc thì qua đời thì chỉ trải qua hai giai đoạn, cho đến chi thủ thì qua đời chỉ trải qua được bảy giai

đoạn, hoặc ở cõi Sắc thì không có chi danh sắc vì đã hóa sinh thì các căn đã có đủ, hoặc cõi Vô Sắc thì không có các chi thuộc danh sắc, sáu xứ, vì là Vô Sắc.

26. Nói về tám chi:

"Nhưng theo cõi Dục có tám chi" là dẫn kinh, chứng minh cõi Dục có đủ tám chi. Kinh chép: (Hỏi:) Nếu thức không nhập thai thì danh sắc có thể được thêm rộng lớn hay không? (Đáp:) Không. Thế tôn cũng đã nói nhiều về tám chi. Đã nói "nhập thai" thì biết rõ rằng phải dựa vào Dục. Kinh ấy có nói đủ là nói dựa vào viên mãn.

Hỏi: Nếu ở cõi trên không có đủ mười hai chi thì trái với các phê bình của Bà-sa, khi luận này quyển hai mươi ba chép: "Hỏi: Kinh này khi nói danh sắc duyên sáu xứ thì không phải chỉ chung cho hữu tình bốn sinh vì trong trường hợp thai sinh và noãn sinh thì các căn dần dần sinh khởi cho nên có thể nói danh sắc duyên sáu xứ nhưng trong trường hợp hóa sinh của hữu tình thì các căn đốn khởi làm sao có thể nói là danh sắc duyên sáu xứ, cho nên chỉ nên nói rằng thức duyên sinh sáu xứ."?

Giải: Có thuyết cho rằng kinh chỉ nói về cõi Dục và ba sinh chứ không nói về cõi trên và hóa sinh, nên cũng không có lỗi, nên nói rằng: Kinh này nói cả ba cõi và bốn sinh. Nói hóa sinh, lúc mới thọ sinh tuy có đủ các căn nhưng còn yếu kém, về sau dần dần thêm lớn mới trở nên mạnh mẽ. Lúc đang còn yếu kém, ở sát-na đầu tiên gọi là Thức, từ sát-na thứ hai về sau gọi là chi danh sắc; đến khi các căn đã mạnh thì gọi là chi sáu xứ, vì thế kinh này không có lỗi chẳng khắp. Luận Bà-sa quyển hai mươi bốn chép "Hỏi: Pháp mười hai chi duyên khởi nầy, cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô Sắc mỗi cõi có được bao nhiêu chi? Đáp: Có thuyết cho rằng cõi Dục có đủ mười hai chi, cõi Sắc có mười một chi, tức trừ danh sắc, cõi Vô Sắc có mười chi tức trừ danh sắc và sáu xứ. Nên nói rằng ở cõi Sắc thức duyên sáu xứ vì cõi Sắc không thuộc trường hợp chưa khởi bốn căn. Nên nói rằng cõi Vô Sắc có thức duyên xúc vì cõi Vô Sắc không có sắc và năm căn. Phê bình: Nên hiểu rằng ba cõi đều có đủ mười hai chi.

Hỏi: Khi sinh ở cõi Sắc, các căn đều đốn khởi làm sao có thể có chi danh sắc? Cõi Vô Sắc không có sắc và năm căn làm sao có thể có danh sắc và sáu xứ?

Giải: Ở cõi Sắc, năm căn tuy chắc chắn đốn khởi nhưng vì sinh chưa được lâu nên căn còn yếu kém, lúc đó đang thuộc về danh sắc. Cõi Vô Sắc tuy không có sắc và năm căn nhưng vẫn có danh và ý căn;

trường hợp này nên nói là thức duyên danh, danh duyên ý xứ, ý xứ duyên xúc, vì thế ba cõi đều có đủ mười hai chi.

Hỏi: Hai lời nhận xét trước và sau của Bà-sa đều nói cõi trên có đủ mười hai chi, vì sao luận này lại nói là không đủ?

Giải thích: Luận này không xét theo phê bình của Bà-sa, y theo giải thích đầu của các luận sư Bà-sa thì luận này và Bà-sa có khác nhau.

27. Ba đời thâu nhiếp mười hai chi:

"Có khi chỉ nói" cho đến "thuộc về hai phần." Nhân tiện giải thích ba đời thâu nhiếp mười hai chi, lại nói hai phần thâu nhiếp mười hai chi. Trong bảy chi thuộc mé trước có hai nhân chiêu cảm năm quả; trong năm chi thuộc mé sau có ba nhân chiêu cảm hai quả; tức nhân quả chia làm hai đời.

Các chi như "Vô minh v.v... lấy pháp gì làm thể" dưới đây thứ hai, nói riêng về thể tánh, đây là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "sẽ phải chịu già chết" là đáp. Trong bốn bài tụng, câu tụng đầu nói về vô minh, câu tụng kế là nói về hành, kế là một câu nói về thức, một câu nói về danh sắc, hai câu về sáu xứ, hai câu về xúc, một câu về thọ, một câu nói về ái, hai câu nói về thủ, hai câu nói về hữu, một câu nói về sinh, và một câu nói về già chết.

28. Lại giải thích mười hai chi:

"Luận chép" cho đến "đều nói là vương hành" là giải thích mười hai chi, văn có mười hai phần; đây là phần đầu. Trong đời sống từ vô thỉ, ở giai đoạn phát nghiệp phiền não có năm uẩn, nay đến giai đoạn năm quả đã chín thì gọi chung là vô minh, vì năm uẩn này đều vận hành cùng thời với vô minh và do năng lực của vô minh nên năm uẩn mới có thể vận hành; vì năng lực của vô minh mạnh nên dựa vào vô minh để gọi. Thí dụ, so sánh rất dễ hiểu.

"Trong đời sống" cho đến "trôi đến già chết ." Trong đời sống từ vô thỉ, ở vào giai đoạn của các nghiệp phước, phi phước, bất động, v.v... có tất cả năm uẩn, đến nay năm quả đã chín nên gọi chung là hành vì nghiệp cảm quả vốn có năng lực mạnh mẽ nên dựa vào nghiệp để gọi tên. Chữ "vị" ở câu tụng đầu được dùng để chỉ chung các giai đoạn từ vô minh đến già chết.

"Đối với thai mẹ" cho đến "năm uẩn gọi là Thức." Chữ Đẳng trong "thai đẳng" nhằm chỉ cho thấp sinh và hóa sinh vì hai trường hợp này không nhập thai và thức thuộc sát-na đầu tiên rất mạnh mẽ nên dùng Thức để nêu tên.

Sau khi "Kết sinh thức" cho đến "y theo mãn lập". Năm uẩn thuộc các giai đoạn nằm sau thức và trước sáu xứ đều được gọi chung là danh sắc; Danh sắc có năng lực sâu sắc nên y theo đó để gọi tên. Về ý nghĩa của "các vị" (các giai đoạn), luận Bà-sa quyển hai mươi ba chép: Năm giai đoạn trung gian là yết-thích-lam, át-bộ-đàm, bế-thi, kiện-nam, và bát-la-xa-khư đều thuộc về danh sắc. Theo Bà-sa thì yết-thích-lam trải qua một thời gian ở giai đoạn danh sắc nên thân và ý đều được sinh. Ở đây lẽ ra nên nói "bốn xứ sinh tiền" nhưng lại nói "sáu xứ sinh tiền" là vì y theo sự đắc được cả sáu xư, viên mãn mà lập.

"Nhãn v.v... đã sinh" cho đến "gọi là sáu xứ: "nhãn, v.v... đã sinh" là để phân biệt với danh sắc ở trước; nói "đến khi chưa hòa hợp" là để phân biệt với giai đoạn xúc ở sau; năm uẩn ở giữa đều gọi là sáu xứ; đây là lúc có đầy đủ sáu xứ và bắt đầu trở nên mạnh mẽ nên dựa vào đó để gọi tên, tức là giai đoạn bát la xa khu ở trong bào thai. Cho nên Bà-sa chép "(Hỏi) sáu xứ là gì? (Đáp) nghĩa là khi bốn sắc căn đã khởi và sáu xứ đều được đầy đủ thì đã ở vào giai đoạn gọi là bát-la-xa-khư; các căn như nhãn v.v... chưa thể làm sở y cho xúc chính là giai đoạn của sáu xứ. Luận Chánh Lý quyển hai mươi sáu chép: Chẳng lẽ không có thức nào được sinh khởi ở giai đoạn này? Nói ba pháp chưa hòa hợp đầy đủ không phải vì có một giai đoạn nào mà thức chưa được sinh, bởi vì thân thức trong danh sắc cũng khởi huống chi ở giai đoạn đã có sáu xứ mà lại nói rằng không có ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp; vả lại các thân thức khác cũng có thể sinh khởi. Thật ra chỉ vì không thường mạnh mẽ nên chưa được gọi là ba hòa hợp. Ở giai đoạn này chỉ có sáu xứ là trên hết nên nêu vị riêng.

29. Giai đoạn sau khi ra thai:

1) Một đến ba tuổi:

"Đã đến ba hòa" cho đến "gọi chung là xúc." Từ khi ra khỏi thai cho đến năm được hai, ba tuổi thì đã đến được giai đoạn ba pháp căn cảnh thức hòa hợp, tức đã khác với giai đoạn trước nhưng vẫn chưa biết được các nhân thuận, nghịch, trung dung khác nhau sinh ra các thọ khổ, vui, xả. Nhân tức là cảnh, để phân biệt với giai đoạn sau; Năm uẩn ở giai đoạn trung gian được gọi chung là xúc, vì khi đối cảnh xúc có tác dụng mạnh mẽ nên gọi tên là xúc.

2) Bốn năm tuổi đến mười bốn, mười lăm tuổi:

"Đã rõ ba thọ" cho đến "đây gọi là Thọ." Từ bốn, năm tuổi trở lên và mười bốn, mười lăm tuổi dưới đây thì đã biết được nguyên nhân sinh ra ba thọ khác nhau, là phân biệt với giai đoạn trước. Tuy đã khởi

tham đối với y, thực v.v... nhưng chưa khởi tham dâm là phân biệt với giai đoạn sau nên năm uẩn ở giai đoạn trung gian này được gọi là Thọ; vì tác dụng của thọ mạnh mẽ nên nương vào đó để gọi tên.

3) Từ mười sáu, mười bảy tuổi trở lên:

"Tham tư cụ tốt đẹp" cho đến "đó gọi là ái": Từ mười sáu, mười bảy tuổi trở lên, đã có đủ tham các tư cụ tốt đẹp và dâm ái hiện hành, khác với giai đoạn trước; chưa tìm cầu nhiều thì khác với giai đoạn sau; năm uẩn ở giai đoạn trung gian này được gọi là ái vì ái có năng lực mạnh mẽ hơn cả.

30. Nói về ái và thủ:

"Vi được các thứ" cho đến "đó gọi là thủ." Được phát triển dần dần theo thời gian nên có các thứ cảnh giới tốt đẹp, đeo đuổi tìm cầu không biết mệt mỏi, nhưng thật ra vẫn chưa thể khởi các nghiệp thiện ác đối với các giai đoạn sau; năm uẩn ở giai đoạn này được gọi là thủ vì Thủ, có dụng mạnh mẽ hơn cả. Luận Bà-sa quyển hai mươi ba dẫn Túc Luận Thi Thiết chép: (Hỏi) Thủ là gì? (Đáp) Tức do ba thọ nên tìm cầu khắp bốn phương; tuy phải trải qua nhiều nguy hiểm nhưng vẫn không biết mệt mỏi. Thật ra ở giai đoạn này vẫn chưa khởi các nghiệp thiện ác. (Trên đây là văn luận.) Ái và thủ khác nhau. Lúc mới khởi gọi là ái; sau đó nối tiếp phát triển mới gọi là Thủ; vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi tám chép: (Hỏi) Vì sao lập riêng hai chi ái và thủ? (Đáp) Các luận sư Tỳ-bà-sa thừa nhận đó là ái ở niệm đầu nên mới gọi là ái; tức khi ái phát triển lớn mạnh thì gọi là Thủ vì liên tục chấp cảnh và càng ngày càng trở nên mạnh mẽ. Lại giải thích: Thủ là chấp lấy, tức là bốn thủ; vì thế Chánh Lý quyển hai mươi sáu chép: Vì có đủ các loại cảnh giới đáng ưa thích để tìm cầu nên giai đoạn này được gọi là Thủ. Thủ có bốn thứ là dục, kiến, giới cấm và ngã ngữ. Vì thủ khác nhau và có khả năng chấp giữ nên gọi giai đoạn này là Thủ. Lại giải thích: Nói về chi thủ, tuy có đến bốn thứ nhưng nói ái tăng nên gọi là Thủ vì đối lại với ái ở trước đó.

"Vì rong ruổi tìm cầu" cho đến "vị nầy gọi là hữu." Khi thủ dần dần lớn mạnh, thì sự tìm cầu trở nên bức thiết hơn, lại chứa nhóm nhiều nghiệp có công năng chiêu quả trong tương lai cho nên năm uẩn ở giai đoạn nghiệp bắt đầu sinh này được gọi là Hữu. Nghiệp gọi là hữu vì có khả năng sở hữu; ở giai đoạn này nghiệp đã trở nên cao siêu nên dùng hữu để đặt tên. Vì thế luận Hiển tông chép: Nên biết rằng ở giai đoạn này vì dựa vào khả năng có quả ở tương lai nên gọi là Hữu; Hữu có hai thứ là nghiệp và dị thục, nay ở đây chỉ y theo nghĩa nghiệp để nói là

hữu. (Trên đây là văn luận.) Theo đoạn văn trên thì ở giai đoạn hữu về trước phần nhiều mới chỉ tạo được mãn nghiệp mà chưa có dẫn nghiệp. Nếu ở hiện tại không khởi ái thủ hữu thì nên biết rằng vẫn thuộc về chi Thọ.

"Do nghiệp lực ấy" cho đến "tức như thức nầy": Do loại nghiệp năng lực ở hiện tại này mà khi qua đời và chánh thức kết thành năm uẩn trong một sát-na ở vị lai thì được gọi là Sinh. Giai đoạn sinh ở vị lai cũng giống như giai đoạn của Thức ở hiện tại nhưng ở vị lai sinh vốn mạnh mẽ nên được dùng để nêu tên, thức ở hiện tại lại mạnh mẽ nên dựa vào thể mà được tên.

Sau khi "Sinh sát-na" cho đến "xúc thọ bốn chi." Các uẩn nằm trong giai đoạn sau sát-na sinh cho đến thọ ở tương lai được gọi chung là già chết, già chết này giống như bốn thứ danh sắc v.v... ở đời hiện tại; tên gọi già chết bao gồm cả bốn giai đoạn nầy và vì trong sinh có hữu nên mới nói là có sinh làm duyên. Sau giai đoạn sinh, các tánh chất thuộc về già chết hiển bày rõ ràng nên lấy đó để nêu tên.

31. Tổng kết:

Nói về mười hai chi thể riêng khác như thế: là tổng kết.

"Lại các duyên khởi" cho đến bốn là xa lìa sự tiếp nối: dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về ý của bổn thuyết, gồm: 1/ Nói theo giai đoạn. 2/ Dứt trừ ngu hoặc. Đây là phần một, nêu chung bốn duyên khởi. Nói "sát-na" tức ám chỉ đồng một sát-na; "liên phược" nghĩa là trước sau liên tục nối kết; "phần vị" là chỉ cho mười hai phần vị nối tiếp nhau; "viễn tục" nghĩa là sự nối tiếp cách thời. Phần này gồm có tên chung và tên riêng.

32. Nói về sát-na

"Thế nào là sát-na" là hỏi.

"Là khoảng sát-na" cho đến "diệt hoại sanh tử" là đáp: Trong cùng một sát-na do tham hành sát nên có đủ mười hai chi. "Si" là vô minh tương ưng với tham; tư tương ưng với tham là "hành"; thức tương ưng với tham và có khả năng rõ biệt các cảnh được gọi là "Thức". Ba uẩn cùng khởi với thức) nghĩa là trong số năm uẩn thì dứt trừ thức và thọ, vì đã lập thành các chi riêng mà chỉ kể toàn bộ tưởng uẩn và một phần nhỏ của sắc uẩn và hành uẩn. Nói phần ít "sắc uẩn" tức trong sắc uẩn lại trừ ra năm căn, thân ngữ biểu nghiệp và vô biểu nghiệp. Vì để lập riêng thành một chi nên chỉ lấy sắc uẩn có liên quan đến các thức. Nói "phần ít hành uẩn" tức trong hành uẩn trừ ra vô minh, tư, xúc, tham, vô tàm, vô quí, hôn trầm, trạo cử và sinh, dị, diệt, để lập riêng thành

một chi nên chỉ hành uẩn là có liên quan đến thức. Thức và ba uẩn được gọi chung là danh sắc, trong đó danh sắc là chung và căn là riêng. Vì riêng trụ ở chung nên nói là căn trụ ở danh sắc. Năm sắc căn được gọi là sáu xứ, tuy số lượng ít như trong giải thích danh sắc hoặc do năng lực của năm căn có khả năng làm cho đầy đủ sáu xứ. Cho nên luận Chánh Lý chép: các căn hữu sắc được gọi là sáu xứ. Lại giải thích: Ý trụ gọi là căn; năm căn như nhãn v.v... trụ ở sắc căn cho nên nói là trụ ở các căn danh sắc gọi là sáu xứ. Ý tuy thuộc về quá khứ nhưng năm căn kia lại ở hiện tại nên dựa vào phần nhiều để nói là sáu xứ. Hoặc có thể vì đối với thức ở hiện tại quá khứ nên gọi là Ý.

Hỏi: Nếu vậy thọ uẩn đối với danh sắc kia cũng gọi là danh sắc, vì sao không nói?

Giải thích: Hai thứ danh, sắc đều có các pháp riêng để bổ sung cho thể của chúng trong lúc ý ở hiện tại lại không có pháp riêng nên mới lấy Thức làm Ý. Sáu xứ hòa hợp với cảnh và thức nên có xúc sinh khởi; lãnh nạp xúc gọi là Thọ; Tham tức là ái; Tương ưng với tham có vô tàm, vô quí, hôn trầm, trạo cử được gọi là Thủ; thân ngữ biểu nghiệp và vô biểu nghiệp cùng một sát-na với tham được gọi là hữu. Các pháp trên đây chính lúc sinh khởi ở vị lai gọi là Sinh; lúc thay đổi các tánh chất gọi là già; lúc diệt tướng diệt hoại gọi là chết, ở tướng trụ thì thuộc về danh sắc.

Hỏi: Sinh ở vị lai, già chết ở hiện tại, hai pháp khác thời làm sao cùng một sát-na mà có đủ mười hai chi?

Giải thích: Ở đây y theo tác dụng rốt ráo của bốn tướng để nói là cùng một sát-na cho nên vẫn đủ mười hai chi. Lại giải thích: Sinh tướng không y theo tác dụng mà chỉ y theo thể hiện tiền nên nói là cũng có sinh. Ở đây khi nói sát-na duyên khởi chỉ y theo hữu tình và hữu lậu.

33. Nói về liên phược:

"Lại có người nói" cho đến "đều khắp hữu vi." Có thuyết cho rằng sát-na và liên phược đều có ở khắp các pháp hữu vi, có ở cả hữu tình và phi tình, hữu lậu và vô lậu. Quan niệm về sát-na không giống nhau nên phải nêu các thuyết khác; ý liên phược là giống nhau nên không giải thích riêng. Vô gián gọi là Liên; nối tiếp nhau là Phược; hoặc có thứ lớp gần nhau gọi là Liên, phụ thuộc lẫn nhau gọi là Phược, vì thế luận Chánh Lý chép: Liên phược duyên khởi có nghĩa là sự tương thuộc sinh khởi không gián đoạn của nhân quả thuộc đồng loại hoặc dị loại.

Giai đoạn "Mười hai chi" cho đến "đều thuộc về phần vị." Ở đây y theo sự nối tiếp không gián đoạn của năm uẩn thuộc mười hai chi để

gọi là Phần vị, tức nói theo sinh, nghiệp bất định, phiền não nên luận Chánh Lý chép: Phần vị duyên khởi là sự nối tiếp không gián đoạn của năm uẩn thuộc mười hai chi trong ba đời.

34. Nói về viễn tục:

"Tức ngay nơi sự xa vời nầy" cho đến "gọi là viễn tục" tức các phần vị duyên khởi tuy cách xa nhau nhưng vẫn nối tiếp nên gọi là viễn tục. Ở đây nói theo hậu, và bất định nghiệp, vì thế luận Chánh Lý chép: Viễn tục duyên khởi chỉ cho mé trước mé sau có thuận hậu thọ nghiệp và bất định thọ nghiệp phiền não cho nên mới trôi lăn từ vô thỉ. Nói bốn thứ duyên khởi đều khác nhau nghĩa là sát-na duyên khởi đối với trong cùng một sát-na, nếu theo giải thích trên đây thì chỉ có hữu tình và hữu lậu, theo giải thích sau thì có cả phi tình và vô lậu. Ba loại duyên khởi còn lại đều y theo sự đối lại giữa trước sau để nói. Trong đó liên phược duyên khởi gồm cả hữu tình, phi tình, hữu lậu và vô lậu; phần vị duyên khởi và viễn tục duyên khởi chỉ bao gồm hữu tình hữu lậu. Nếu là liên phược duyên khởi tức sát-na trước và sau nối tiếp nhau không đứt quảng; nếu là phần vị duyên khởi tức y theo mười hai phần vị vô gián nối tiếp sinh và bất định; nếu là viễn tục duyên khởi y theo hậu nghiệp và bất định nghiệp của các phần vị.

35. Hỏi đáp về mười hai chi:

"Đức Thế đối với ý nầy nói, vì sao" là trình bày câu hỏi: Thế tôn có ý gì khi nói về bốn thứ duyên khởi này?

"Tụng chép" cho đến "theo thắng đặt tên chi": Câu tụng đầu là trả lời; câu tụng sau là nói về việc đặt tên.

"Luận chép" cho đến "có mười hai chi": Tương truyền rằng các luận sư Tỳ-bà-sa đều công nhận: Trong bốn thứ duyên khởi, Thế tôn chỉ y theo phần vị duyên khởi để nói về mười hai chi.

"Nếu trong mỗi chi" cho đến "các tên gọi như vô minh v.v..." là hỏi.

"Vì trong các vị" cho đến "tên riêng không có lỗi" là đáp: Vô minh mạnh mẽ vì là gốc rễ của các hữu và có thể đơn độc hoặc tương ưng sinh khởi, khó rõ biết các hoặc nghiệp đã diệt tương tợ như vô minh nên kinh nói "đập vỡ vỏ vô minh". Hành mạnh mẽ vì hành chính là tạo tác và vì đối với sự chiêu cảm nghiệp quả thì tánh chất tạo nghiệp vốn mạnh mẽ cho nên khi thấy quả ở hiện tại có thể nói là do nghiệp ở quá khứ. Kế là Thức mạnh mẽ vì lúc mới thọ sinh thì thức có năng lực mạnh nhất kinh nói sáu giới thành ra hữu tình. Tuy còn có năm pháp kia nhưng chẳng mạnh như Thức; thức còn là chủ của thân nên mới gọi là

tâm vương. Danh sắc mạnh mẽ vì trong giai đoạn thuộc về danh sắc thì hai tánh chất danh và sắc đều thù thắng. Sáu xứ mạnh mẽ cho đến vì ở giai đoạn này sáu xứ bắt đầu hiển bày đầy đủ. Xúc mạnh mẽ vì khi đã có đủ sáu căn hòa hợp thì với cảnh và thức để sinh quả xúc, hơn nữa lúc mới tiếp xúc với cảnh thì xúc có tác dụng mạnh hơn. Thọ mạnh mẽ vì khi đã tiếp xúc nhau thì có lãnh nạp vì thế thọ có tác dụng mạnh mẽ. Kế là Ái mạnh mẽ vì khi đã lãnh thọ thì đều có đủ tham ái, trong đó ái có tác dụng thù thắng và các tánh chất hiển bày lẫn nhau rất rõ ràng. Kế là Thủ mạnh mẽ vì khi đã có tham ái thì dần dần mê đắm cảnh trước cho nên chấp lấy có tác dụng mạnh mẽ. Các tánh chất thuộc quá khứ khó thấy nên gọi chung là vô minh; các tánh chất ở hiện tại hiển bày rõ ràng nên chia riêng thành ái, thủ. Hữu mạnh mẽ vì sau khi chấp lấy thì phải khởi hữu; hữu là năng hữu quả thuộc đời vị lai tức thuộc về nghiệp tánh. Ở giai đoạn này, nghiệp có tác dụng thù thắng nên dùng Hữu để nêu danh; hiện nghiệp bắt đầu tìm cầu quả ở tương lai nên lấy hữu để gọi tên; nghiệp quá khứ không có tánh chất tìm cầu nên dựa vào thể để gọi tên. Kế là Sinh mạnh mẽ vì hiện nghiệp đã tạo thì chắc chắn chiêu cảm quả ở vị lai; khi quả ở vị lai sắp sinh thì tướng sinh hiển bày, tướng sinh vốn thù thắng nên đối với người tạo nghiệp có thể nói là vị lai sẽ sinh về những xứ nào. Ở hiện tại thức vốn thù thắng nên nêu tên là Thức; ở tương lai, sinh lại thù thắng nên lại dựa vào sinh để gọi tên. Kế là Già chết mạnh mẽ vì khi đã sinh ở tương lai thì phải có già và chết và vì ở giai đoạn này già và chết có tánh chất hiển bày mạnh mẽ. Bốn thứ như danh sắc v.v... ở hiện tại đều có tác dụng thù thắng, hiển hiện lẫn nhau nên đều lập một chi. Già chết ở vị lai tuy cũng có các tánh chất rõ ràng nhưng đối với bốn chi ở hiện tại thì các tánh chất tương đối khó nhận biết nên chỉ gọi chung là già chết mà không dùng Trụ để lập thành chi, hơn nữa vì trụ không được kinh nói đến trong ba pháp hữu vi, xâm lạm pháp vô vi, không sinh nhàm chán.

"Vì sao kinh nói" cho đến "cho đến nói rộng" là hỏi: Vì sao kinh nói mười hai phần vị trong lúc luận lại nói tất cả pháp hữu vi?

"Tố-đát-lãm ngôn" cho đến "đó gọi là sai khác" là đáp. Chữ "đẳng" nhằm chỉ cho các pháp hữu lậu, vô lậu v.v... Kinh có ý chỉ dựa vào phần vị, viễn tục, hữu tình, hữu lậu v.v... luận vì dựa vào pháp tướng nên nói về cả sát-na, liên phược, hữu tình, phi tình, hữu lậu, vô lậu v.v... nên nói là sai khác.

36. Dứt trừ ngu hoặc:

Vì sao "Khế kinh chỉ nói hữu tình" dưới đây thứ hai, là nói về dứt

trừ ngu hoặc, dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "chỉ ở hữu tình." Chỉ nói hữu tình dứt trừ ngu hoặc; tất cả dị sinh đều nương vào ngu hoặc ba đời của tự thân cho nên Phật phải nương vào hữu tình để nói về duyên khởi ba đời.

"Vì sao hữu tình đời trước ngu hoặc" là hỏi.

Là đối với đời trước cho đến thế nào là Ngã từng có là đáp ở đây nói đời trước sinh nghi: Ở quá khứ "ngã" từng là hữu hay phi hữu? Đây là nghi ngờ thứ nhất về ngã hữu hay vô, nếu chấp ngã hữu thì ngã này chính là uẩn hay lìa uẩn, là sắc hay thọ, tưởng v.v...? Đây là nghi ngờ thứ hai về tự tánh của ngã; nếu trong đó chấp một pháp nào đó làm ngã thì ngã này là thường hay vô thường, nam hay nữ v.v...? Đây là nghi ngờ thứ ba về sự khác nhau của ngã.

"Vì sao hữu tình đời sau ngu hoặc" là hỏi.

"Là đối với đời sau" cho đến "vì sao ngã sẽ có" là đáp, nói ngu hoặc thuộc đời sau, y theo vào quá khứ giải thích rất dễ hiểu.

"Thế nào là ngu hoặc hiện tại của hữu tình" là hỏi.

"Nghĩa là đời hiện tại" cho đến "ngã sẽ có ai" là đáp, nói về ngu hoặc thuộc đời hiện tại. Vì chắc chắn biết hiện hữu ở hiện tại nên chẳng nghi là không có. "Thế nào là ngã" là nghi ngờ tự tánh của ngã; "Ngã nầy thế nào" là nghi ngờ sự khác nhau của ngã, tức dựa vào đời trước để giải thích. Ngã ở hiện tại này thuộc nhân nào trong quá khứ? Ngã ỏ hiện tại nầy trong tương lai có quả nào? Đời trước không nghi nhân vì thể là nhân, cũng không nghi quả vì biết rằng quả chính là hiện tại, vị lai cũng không nghi nhân vì biết rằng nhân chính là hiện tại, cũng không nghi quả vì thể là quả. Vì thế mé giữa có hai sự nghi ngờ về nhân và quả; đời trước và đời sau có hai nghi ngờ về hữu và vô.

37. Tổng kết:

"Vi trừ như thế" cho đến "hữu phi hữu v.v..." là tổng kết: Để dứt trừ ngu hoặc ba đời nên kinh chỉ nói về hữu tình duyên khởi. Nói về vô minh và hành ở quá khứ để dứt trừ ngu hoặc thuộc đời trước; nói về sinh và già chết ở vị lai để dứt trừ ngu hoặc thuộc đời sau; nói về tám chi ở hiện tại để dứt trừ ngu hoặc ở đời hiện tại. Ba đời duyên khởi chỉ là sự tương thuộc trước sau của nhân quả, không được tự tại nên không có thật ngã. Kinh lại nói thường dùng chánh tuệ quán sát để trừ ngu hoặc ba đời.

"Có Sư khác nói" cho đến nhân của đời sau: là nêu dị thuyết cho rằng lấy ái, thủ và hữu làm nhân vị lai; dùng nhân theo quả để dứt trừ ngu hoặc thuộc đời sau. Chánh Lý bác bỏ rằng lẽ ra họ cũng nói từ chi

Thức cho đến chi Thọ để trừ ngu hoặc ở đời trước, vì năm chi này đều là quả, của đời trước, cho nên không có đời hiện tại, nếu vậy thì trái với khế kinh. Hoặc lẽ ra họ phải nêu lên lý do của sự sai khác nhưng không thể nói nên giải thích trước vẫn là hơn đây là văn luận. Lại giúp một vặn hỏi: Nếu cho rằng nhân theo quả thì hai nhân quá khứ phải đi theo năm quả thuộc hiện tại lẽ ra không có đời trước, nếu lấy quả theo nhân thì hai quả vị lai đi theo ba nhân ở hiện tại thì không thể có đời sau, nếu cho ba nhân ở hiện tại đi theo hai quả ở vị lai, lấy năm quả ở hiện tại đi theo hai nhân ở quá khứ thì lẽ ra không thể có đời hiện tại; do đó biết rằng giải thích đầu là đúng.

38. Dùng hai ba chi để thâu nhiếp mười hai chi:

"Lại nên biết đây" cho đến "là quả và nhân" dưới đây là thứ tư, dùng hai, ba chi để thâu nhiếp mười hai chi. Đây là phần nêu chung.

"Nghĩa ấy thế nào" là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "từ giữa có thể so sánh hai." Hai câu tụng đầu nói về sự thâu nhiếp; hai câu sau giải thích sự ngăn ngại.

"Luận chép" cho đến "là tự tánh." Phiền não, nghiệp, sự và nhân quả thâu nhiếp mười hai chi, văn rất dễ hiểu. Nương gá vào sự quả để tạo nhân nên gọi là việc "sở y", hoặc y theo quả là sự để khởi hoặc nghiệp cũng gọi là việc sở y.

"Vì sao đời hiện tại" cho đến "hoặc chỉ có một" là hỏi.

"Do đời hiện tại rộng" cho đến "nói thì thành vô dụng" là đáp: Đời hiện tại hiển bày nói rộng về nhân quả; đời trước, đời sau khó biết nên chỉ nói lược. Vì lấy đời hiện tại so sánh với đời trước và đời sau nên mới có thể nói là nghĩa rộng đã thành.

"Nếu chi duyên khởi" cho đến "thành lỗi vô cùng": dưới đây là thứ năm, giải thích thắc mắc. Đây là nêu lên nghi ngờ: Nếu không có quả và nhân thì lẽ ra phải có kết thúc và khởi đầu, nếu lại lập chi thì phạm lỗi vô cùng.

"Không nên lập nữa" cho đến "do nghiệp đã hiển" là đáp: Ngoài mười hai chi, không nên lập thành bất cứ chi nào nữa, thật ra không mắc lỗi vô cùng hay có đầu có cuối như đã nói ở trên, vì Thế tôn đã nói rất rõ về ý nghĩa của mười hai chi này.

"Vì sao đã hiển" là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến có "chi hữu lý chỉ ở đây" là tụng đáp.

39. Giải thích bài tụng:

"Luận chép" cho đến "lý ấy chỉ như thế" là giải thích bài tụng rất dễ hiểu.

"Đã nói về già chết" cho đến "lời nầy đâu dùng làm gì." Nếu danh sắc sinh sáu xứ, sáu xứ sinh xúc, xúc sinh thọ tức là nói về già chết là nhân của sự; nếu thọ sinh ái thì già chết là nhân của hoặc; nếu thọ sinh ái thì đã nói lên vô minh là quả của sự; nếu ái sinh thủ thì nói vô minh là quả của hoặc, vì vô minh ở quá khứ thuộc về hoặc tánh của hai chi ái và thủ ở hiện tại, già chết ở vị lai thuộc về sự tánh của bốn chi danh sắc, sáu xứ, xúc, và thọ ở hiện tại, vì thế nói già chết là nhân, vô minh là quả mà không cần phải lập thêm bất cứ chi nào nữa cho nên không có kết thúc và khởi đầu. Vì thế khi nói về mười hai duyên khởi, khế kinh có chép "như thế thuần là một sự nhóm hợp lớn của khổ uẩn", dẫn kinh có ý chứng minh vô minh cũng là quả, già chết cũng là nhân; mười hai chi đều có khổ và tập, nghĩa quả của các chi gọi là khổ uẩn, nghĩa nhân của các chi được gọi là Tập. Nếu không thừa nhận vô minh là quả, già chết là nhân thì kinh này được nói để làm gì?

40. Nói về thuyết khác:

"Có giải thích khác rằng" cho đến "trong khế kinh nầy": dưới đây là nói về thuyết khác, Cổ Thế thân giải thích, là tổ sư Thế thân đời sau và chính là người mà trong phần chú giải đầu tiên của luận Tạp Tâm quyển thứ nhất đã gọi là Hòa-tu-bàn-đậu, một luận sư thuộc Hữu bộ. Chủ trương này bị bác bỏ nên Chánh Lý không nói. Nếu vô minh đã sinh từ nhân là "phi lý tác ý" thì biết rằng từ vô thỉ phi lý tác ý cũng thuộc về chi thủ vì bốn pháp thuộc thủ có thể thâu nhiếp rất nhiều pháp, không chỉ có pháp nầy thuộc về ngu hoặc mà còn thuộc về cả phi lý tác ý, đồng thời cũng đã được khế kinh nói đến trong phần mười hai duyên khởi cho nên biết rằng không cần phải lập thêm các chi duyên khởi khác. Hoặc từ "phi lý tác ý" dưới đây bao gồm cả phần giải đáp câu hỏi cho rằng "nếu phi lý tác ý là nhân của vô minh thì vì sao trong phần mười hai duyên khởi kinh lại không lập riêng loại này thành một chi"; vì thế nay mới giải thích rằng chi thủ không chỉ thâu nhiếp các hoặc mà còn thâu nhiếp cả phi lý tác ý, cho nên kinh không lập riêng thành một chi.

41. Luận chủ bác bỏ:

"Phi lý tác ý nầy" cho đến "là chi duyên khởi" là luận chủ bác bỏ: Nếu nói rằng phi lý tác ý cùng tương ưng với bốn phiền não thuộc Thủ nên thuộc về thủ thì ái và vô minh cũng tương ưng với bốn thủ lẽ ra cũng phải thuộc về bốn thủ này mà không nên lập thành các chi duyên khởi nầy nữa. Dù cho thuộc về chi thủ đi nữa thì làm sao có thể chứng minh Thủ là nhân của vô minh. Nếu các ông cho rằng chỉ cần thuộc về

thủ thì đã chứng tỏ có nhân quả thì ái và vô minh cũng thuộc bốn thủ, tức đã chứng thành nhân quả thì lẽ ra không lập riêng ái và vô minh.

42. Giải thích của Thất-lợi-la-đa:

"Chỗ khác lại giải thích rằng" cho đến "nhiễm trược tác ý" là giải thích của Thất-lợi-la-đa thuộc Kinh bộ. Thất-lợi-la-đa Hán dịch là Chấp Thắng; luận Chánh Lý cho là thuộc Thượng tọa. Phi lý tác ý là nhân của vô minh và thuộc về chi xúc, vì thế có kinh nói rằng ở giai đoạn sáu xứ trước đó, nhãn và sắc làm duyên sinh khởi si, rồi nhiễm trược tác ý được sinh ra. Ở giai đoạn của sáu xứ của niệm trước, si là năng sinh; ở giai đoạn của xúc ở niệm sau, nhiễm đắm tác ý là sở sinh nên mới nói là "sinh khởi si, rồi nhiễm trược tác ý được sinh ra". Dẫn kinh này có ý chứng minh phi lý tác ý nói nằm ở xúc, khi có xúc thì phi lý tác ý làm nhân dẫn quả là vô minh ở giai đoạn kế, ở đây nói lên vô minh có nhân nên mới biết được. Vì thế kinh mới nói rằng "do vô minh xúc"; tức lúc có xúc thì có phi lý tác ý sinh ra các thọ, các thọ lại làm duyên sinh ái, tức cũng chỉ vào lúc có thọ thì có vô minh. Trích dẫn kinh này có ý chứng minh vô minh sinh khởi từ phi lý tác ý và cũng là kết luận chung. Cho nên phi lý tác ý ở niệm trước của xúc cùng chuyển với thọ ở niệm sau để làm duyên cho vô minh cho nên vô minh không có lỗi "vô nhân", cũng không cần lập riêng thành chi duyên khởi vì phi lý tác ý đã thuộc về xúc. Từ "lại duyên khởi" dưới đây lại nói về phi lý tác ý từ vô minh sinh nên không có lỗi "vô cùng". Kinh đã nói nhiễm đắm tác ý từ si sinh khởi nên biết rằng phi lý tác ý từ vô minh sinh; tức trước đây dẫn kinh để chứng minh phi lý tác ý ở tại xúc; nay lại dẫn kinh chứng minh phi lý tác ý từ vô minh sinh ra. Tuy cùng dẫn một kinh, nhưng có chứng ý khác nhau.

43. Luận chủ bác bỏ:

"Kinh khác tuy có" cho đến "lại phải nên nói" là luận chủ bác bỏ: Các kinh tuy có nói như vậy nhưng đối với đại duyên khởi này lẽ ra kinh cũng phải nói.

"Không cần nói nữa" là Thượng tọa trả lời.

"Làm sao chứng biết" là luận chủ hỏi lại.

"Do lý chứng biết" là Thượng tọa trả lời.

"Thế nào là lý" là luận chủ hỏi lại.

"Chẳng lìa vô minh thọ" cho đến "vì chứng cho nên biết" là Thượng tọa trả lời: Nếu không tương ưng với vô minh, thọ không thể làm duyên để sinh ái như trường hợp của A-la-hán có thọ nhưng lại không sinh ái. Vì thế nếu thọ sinh ái thì biết rằng lúc đó chắc chắn có

vô minh. Hơn nữa nếu không phải là loại xúc điên đảo thì cũng không thể làm duyên cho nhiễm thọ, cũng không thể lìa vô minh mà thành điên đảo vì A-la-hán có xúc nhưng chẳng điên đảo. Đã có vô minh điên đảo thì xúc có thể làm duyên cho nhiễm thọ, vì thế biết rằng nếu có xúc thì đồng thời có phi lý tác ý. Ở đây ý nói khi có xúc thì phi lý tác ý làm duyên năng sinh vô minh thuộc giai đoạn của thọ, tức là nói vô minh từ nhân sinh, cũng nói là phi lý tác ý thuộc về xúc. Do lý ấy làm chứng cho nên biết.

44. Luận chủ hỏi lỗi:

"Nếu thế thì nên," cho đến nạn "không thành giải thích" là luận chủ hỏi về lỗi "thái quá": Đều nhờ Chánh Lý để chứng biết thì lẽ ra không cần phải dẫn kinh chứng minh mười hai duyên khởi cho nên những gì mà Thượng tọa nói không còn cần thiết để trả lời các câu hỏi.

"Nhưng ở trên nói," cho đến để dứt trừ ngu hoặc cho người là luận chủ hỏi tiếp đồng thời giải thích ý nghĩa của kinh: Thế tôn vì muốn dứt trừ ngu hoặc ba đời của hữu tình nên mới lược nói mười hai nhân quả thuộc ba đời, việc tùy cơ nói pháp đã được nói ở trước, lý lẽ cũng đã quá đầy đủ, chứ không phải vì muốn nói lên già chết có quả và vô minh có nhân. Nếu nói cho đúng lý thì trước tức vô cùng, sinh tử vô thỉ, sau thì có thể tận, vì khi đã đắc đạo thì không còn.

"Như Thế tôn bảo" cho đến hai thứ nầy khác gì: dưới đây là thứ sáu của toàn văn, giải thích văn kinh, dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

Lại văn luận nầy cho đến "tất cả pháp" là đáp: luận nầy cho rằng hai pháp không khác nhau, vì đều nói "câu" thì đều gồm nhiếp tất cả pháp hữu vi.

"Thế nào là vị lai" cho đến "nói duyên đã sinh" là ngoại nhân hỏi: Quá khứ và hiện tại đã khởi nên có thể nói là "đã sinh", vị lai chưa khởi làm sao nói là đã sinh?

"Thế nào là vị lai" cho đến "gọi là hữu vi" là hỏi ngược lại của ngoại nhân: Đã có tạo tác nên gọi là hữu vi, tại sao dị thục ở vị lai chưa tạo tác mà cũng được gọi là hữu vi, giống như quá khứ và hiện tại. Thật ra bản Phạn khi dùng chữ "hữu vi" tức ý nói "dĩ", nếu nói cho đầy đủ tức là "dĩ hữu vi" (đã tạo tác).

"Do năng lực, năng tác tư năng đã tạo" là ngoại nhân giải thích: Nói dị thục ở vị lai do năng lực của tâm sở tư thiện ác ở hiện tại tạo ra nên gọi là hữu vi.

"Vô lậu là như thế, thế nào là hữu vi" luận chủ là hỏi: Pháp vô lậu

ở vị lai đã chẳng phải dị thục làm sao gọi là hữu vi?

“Kia cũng khéo nghĩ về năng lực đã tạo” là ngoại nhân giải thích: Vô lậu ở vị lai cũng do năng lực của tâm sở tư khéo tạo tác nên mới gọi là Hữu vi.

“Nếu thế thì được Niết-bàn nên như thế” là luận chủ hỏi tiếp: Nếu pháp vô lậu ở vị lai do thiện tư năng lực tạo tác nên khởi đắc và khi đắc pháp này được gọi là hữu vi thì Niết-bàn cũng do năng lực thiện tư khởi đắc và khi đắc được Niết-bàn thì lẽ ra Niết-bàn cũng phải gọi là hữu vi.

45. Luận chủ giải thích:

“Lý thật nên nói” cho đến “những điều nói ra không lỗi” là luận chủ giải thích: Vị lai được gọi là “duyên đã sinh” nhưng thật ra là nói theo chủng loại, tức có chủng loại đã được sinh ở quá khứ và hiện tại nên nói là “đã sinh”, y theo dụ để so sánh, biến hoại gọi là sắc. Như sắc vị lai tuy chưa bị biến hoại nhưng chủng loại sắc đã bị biến hoại ở quá khứ và hiện tại, cho nên cũng gọi là sắc. Như vậy vị lai được gọi là “dĩ sinh” là do có cùng chủng loại nên nếu điều đã nói không lỗi. Lại giải thích: Biến hoại gọi là sắc. Như sắc ở vị lai tuy chưa bị biến hoại nhưng cũng được gọi là sắc là vì có cùng chủng loại với sắc ở quá khứ và hiện tại cho nên khi nói vị lai đã sinh cũng không có lỗi.

“Nhưng nay phải thích” cho đến “tánh nhân quả” là luận chủ giải thích hai câu tụng trong kinh.

“Nếu thế thì an lập lẽ ra bất câu thành” là hỏi: Nhân quả đã không có thể tánh riêng thì việc lập thành duyên khởi và duyên đã sinh lẽ ra không thể thành tựu.

“Không thế thì sở quán” cho đến “cha con tên gọi bình đẳng” là giải thích, quán sát theo sự đối đãi thì không giống nhau, nghĩa là nếu quán sát nhân trước này gọi là duyên đã sinh thì không thể cũng quán nhân trước này mà lại gọi là duyên khởi và nếu quán quả sau gọi là duyên khởi thì không thể cũng quán quả sau này mà lại gọi là duyên đã sinh. Tuy cùng là một pháp nhưng sự đối đãi không giống nhau, giống như cùng một việc nếu đối chiếu với quả sau thì gọi là nhân nhưng nếu đối với nhân trước thì lại là quả, trường hợp cha con cũng vậy.

46. Thuyết của Tôn giả vọng Mãn:

“Tôn giả Vọng Mãn” cho đến “các pháp vô vi.” Tôn giả Vọng mãn có ý cho rằng nếu đã từ nhân sinh khởi thì gọi là duyên đã sinh tức bao hàm tất cả các pháp thuộc quá khứ và hiện tại; Nếu làm nhân cho các pháp khác thì lại gọi là duyên khởi, tức chỉ trừ các pháp vô học hậu

tâm ở quá khứ, hiện tại. Ba đời còn lại là pháp hữu vi. Nếu là duyên khởi thì thể hẹp nhưng thế (thời gian) rộng; nếu là duyên đã sinh thì thể rộng nhưng thế lại hep, vì thế nên lập thành bốn trường hợp:

1) Duyên khởi phi duyên đã sinh, tức pháp vị lai có thể làm nhân nên gọi là duyên khởi, chưa đến quá khứ hoặc hiện tại nên không phải là duyên đã sinh.

2) Duyên đã sinh phi duyên khởi, tức các pháp quá khứ và hiện tại của A-la-hán ở giai đoạn của tâm sau rốt; vì đã đến quá khứ và hiện tại nên gọi là duyên đã sinh, không thể làm nhân nên chẳng phải là Duyên khởi.

3) Duyên khởi Duyên đã sinh, tức trừ hậu tâm của A-la-hán, tất cả các pháp còn lại thuộc quá khứ và hiện tại đều có khả năng làm nhân, nên gọi là duyên khởi và đã đến được quá khứ hiện tại nên gọi là duyên đã sinh.

4) Phi duyên khởi phi duyên đã sinh, tức các pháp vô vi không thể làm nhân để có quả nên chẳng phải duyên khởi, thể là thường, không từ nhân sinh khởi nên chẳng phải là duyên đã sinh.

47. Quyết trạch:

"Các sư Kinh bộ" cho đến "trái với nghĩa kinh:" dưới đây là quyết trạch, đây là nói Kinh bộ hỏi về phần vị duyên khởi lấy năm uẩn làm thể: Kinh đã nói vô minh, v.v... lấy ba đời vô trí, v.v... làm thể nên biết chẳng phải lấy năm uẩn làm thể, trái với kinh liễu nghĩa.

1) Hữu bộ chống chế:

"Chẳng phải nhất thiết kinh" cho đến "lẽ ra cũng thế": là chống chế của Hữu bộ: Không phải tất cả các kinh đều nói ý nghĩa một cách rốt ráo mà vẫn có trường hợp chỉ y theo nghĩa thù thắng. Như Kinh Tượng Tích Dụ chép:

Hỏi: Nội địa giới là gì?

Đáp: Là tóc, lông, móng... Tuy ngoài tóc, lông, móng, v.v... chẳng phải không có các pháp khác như sắc, hương, vị xúc, v.v... nhưng chỉ nói về một số pháp đặt biệt để nói. Về các chi duyên khởi như vô minh, v.v... kinh này cũng nói theo cách trên; tuy chẳng phải không có các pháp khác như sắc uẩn, v.v... nhưng vì để nêu một số pháp đặc biệt nên chỉ nói vì vô minh, v.v...

2) Kinh bộ bác bỏ:

"Sở dẫn phi chứng" cho đến "không còn dư thừa" là Kinh bộ bác bỏ: Phần dẫn kinh trên đây không thể được xem như chứng lý vì kinh Tượng Tích Dụ không có ý lấy nội địa giới để luận về tóc, lông, móng,

v.v... để phải mắc lỗi là không nói đầy đủ vì nội địa giới thì hẹp mà tóc, lông v.v... thì rộng, bao gồm cả sắc, hương, vị, xúc. Nếu kinh trên nói về nội địa giới chỉ để trả lời câu hỏi tóc, lông v.v... là gì thì cũng có thể như các ông nói là dựa vào một số pháp đặc biệt để nói nhưng thật ra khi kinh này nói về tóc, lông v.v... là có ý phân biệt nội địa quả chứ không phải nội địa giới vượt hơn tóc, lông v.v... vì thế kinh Tượng Tích Dụ đã nói rất đầy đủ. Về duyên khởi, kinh này nói rất đầy đủ các chi vô minh v.v... cũng như kinh trên cho nên ngoài các chi vô minh v.v... này ra thì không cần lập thêm bất cứ một chi nào nữa.

"Chẳng lẽ không có địa giới" cho đến thể ấy cũng có là hỏi của Hữu bộ: Chẳng phải nội địa giới vốn vượt hơn các pháp tóc, lông, v.v... mà trong nước mắt, nước mũi v.v... cũng có thể tánh như vậy nếu vậy thì tóc v.v... có thể nhiếp địa bất tận, tức kinh không nói đầy đủ và chỉ nói về một số pháp đặc biệt.

"Nước mũi v.v... đều cũng" cho đến "nay lẽ ra hiển bày" là Kinh bộ hỏi chung, nước mắt, nước mũi v.v... cũng đều có nói trong kinh Tượng Tích Dụ; chẳng hạn khi kinh nói "trong thân lại còn có các vật khác, v.v", tức "các vật khác" chính là để chỉ cho nước mắt, nước mũi v.v... dù cho như ngoài chi vô minh ra còn có một chi vô minh nào khác như câu hỏi đã cho rằng ngoài tóc, lông, v.v... còn có địa giới riêng thì lẽ ra đã được nói đầy đủ, nhưng thật ra thì ngoài vô minh không còn bất cứ pháp vô minh nào khác.

"Nếu dẫn dị loại" cho đến thì đây có ích gì? là Kinh bộ lại trách: Nếu dùng năm uẩn là pháp dị loại để ghép vào vô minh thì có ích lợi gì?

"Tuy đối với các vị" cho đến "tức như đã nói": là Kinh bộ lập lý để giải thích, chung, kết thành nghĩa mình: Tuy cả mười hai chi đều có năm uẩn nhưng không phải như thế là đã sử dụng các uẩn này làm thể. Các tánh chất nhờ nương vào nhau nên mới được lập thành chi. Thật ra tùy theo có nhân hay không mà quyết định có quả hay không để rồi có thể lập pháp nhân này thành quả pháp kia. Như A-la-hán tuy có năm uẩn nhưng không có hành, tức có thể không có phước hành, hoặc phi phước hành hoặc bất động hành cho đến dù có năm uẩn nhưng không có ái v.v... Cho nên biết rằng chẳng phải do năng lực của năm uẩn mà lập chi. Nếu các ông nói rằng đối với vô học vì năm uẩn không có vô minh nên không lập thành mười hai chi tức đã ý nói chính do năng lực của vô minh nên lập thành các chi, chứ không phải do năng lực của năm uẩn mà lập. Vì thế, về duyên khởi, kinh đã có đầy đủ các nghĩa như văn đã

nói hoặc như những giải thích mà chúng tôi đã nói, tức chỉ lấy vô minh, v.v... làm thể.

48. Kinh bộ bác bỏ cả bốn trường hợp:

“Bốn trường hợp đã nói” cho đến “lập ra ba đời” là Kinh bộ bác bỏ về sự đối đãi toàn bộ bốn trường hợp đã nói ở trên: Kinh nói “đã sinh” tức đã bao gồm toàn bộ mười hai chi, nay chỉ nói về quá khứ và hiện tại chẳng lẽ không trái nhau. Hoặc sinh, già chết không phải ở vị lai, vì các ông đã cho rằng “đã sinh” chỉ có ở quá khứ và hiện tại. Nếu hai chi nầy không thuộc vị lai thì chẳng thể gọi là ba đời.

“Có người nói duyên khởi” cho đến “pháp tánh thường trụ.” Theo luận Tông luân thì đây là chấp của Đại chúng bộ, v.v... nhưng luận Bà-sa quyển hai mươi ba lại cho là của luận Phân biệt: Kinh có nói pháp tánh duyên khởi vốn thường trụ cho nên biết rằng thể của duyên khởi là pháp vô vi.

“Do ý như thế” cho đến “lý thì không đúng” là luận chủ bác bỏ chung.

“Thế nào là ý như thế” cho đến và không thể như thế là Đại chúng bộ nêu câu hỏi.

“Nghĩa là nếu ý nói” cho đến “không tương ưng với lý” là luận chủ đáp: Theo ý chúng tôi, Phật có xuất thế hay không thì các quả pháp của hành, v.v... vẫn thường duyên các nhân như vô minh, v.v... để sinh khởi mà không duyên các pháp nào khác. Nếu vô minh đã dứt tức hành sẽ không còn có duyên nên nói là thường trụ. Kinh nói pháp tánh thường trụ là để chỉ cho ý nghĩa quyết định của nhân quả. Nếu nói như các ông thì có một pháp thể chân thật gọi riêng là duyên khởi, vắng lặng thường trụ thì đây là biệt ý thuyết, về lý thì không đúng, vì “sinh” và “khởi” chỉ là hai tên gọi khác nhau của cùng một sự việc, cũng giống như “nhãn” và “mục”. Nếu nói đều thuộc tướng hữu vi, không phải là pháp vô vi thường trụ, hoặc đều thuộc tướng vô thường thì rất hợp lý. Các luận sư trên cho rằng vô vi là duyên khởi; hơn nữa đã khởi quả dụng thì phải dựa vào nhân pháp kia để thành lập nhưng pháp vô vi thường trụ này cùng với các pháp vô thường là vô minh, v.v... kia vốn một bên là thường một bên là vô thường thì, đâu có quan hệ gì nhau để có thể nói là pháp thường trụ nầy được dựa vào các pháp như vô minh, v.v... kia để lập thành, hoặc làm duyên khởi cho các pháp vô minh... Vả lại vô minh, v.v... được gọi là duyên khởi; Nếu các ông cho là thường thì duyên khởi cú nghĩa cùng với không trái với tánh thường.

“Duyên khởi trong đây là cú nghĩa gì?” là Đại chúng bộ hỏi.

"Bát-thích-để" cho đến "là nghĩa duyên khởi" là Kinh bộ trả lời hoặc Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ trả lời: Theo luận Thanh minh thì có hai loại: tự duyên và tự giới. Về tự giới nếu có tự duyên giúp đỡ thì có thêm rất nhiều nghĩa khác nhau. "Bát-thích-để" là tự duyên, nghĩa là chí; "y để giới" là tự giới, nghĩa là hành. Giới nghĩa là thể. "Y để giới" nhờ có "bát thích để" trước đó giúp nghĩa nên mới chuyển nghĩa thành "Duyên". Sau khi giúp đỡ để chuyển nghĩa thành "Duyên" thì phải đọc là "bát thích để đế dạ". Chữ này Hán dịch là Duyên, vì khi thế lực của các duyên khởi quả thì gọi là hành, nếu lúc chưa đến chưa lập thành nghĩa Duyên. Khi duyên năng lực đã thành quả, hoặc các duyên đã đủ thì mới được gọi là Duyên, vì thế các nhà ngữ học đã thêm tự duyên "chí" giúp nghĩa cho tự giới "hành" để chuyển nghĩa thành chữ "Duyên". "Tham" nghĩa là hòa hợp, "xướng" nghĩa là bay lên. Hai chữ này đều là tự duyên. "Bát địa giới" là hữu giới, nghĩa là hữu; tự giới "bát địa" nhờ có tự duyên "tham" và "xướng" giúp đỡ nên chuyển nghĩa thành "khởi". Khi đã được giúp nghĩa rồi thì phải đọc là "tham mâu phiên đà". Chữ này được dịch là khởi, vì hữu pháp phải có duyên hòa hợp mới có thể bay lên nên gọi là Khởi, vì thế các nhà ngữ pháp đã thêm hai tự duyên là "hợp" và "thăng" giúp nghĩa cho tự giới là "hữu" để chuyển nghĩa thành khởi. Tóm lại, do pháp "hữu" và "hành" này đạt đến bốn duyên rồi hòa "hợp" "thăng" khởi nên mới được lập thành nghĩa duyên khởi.

49. Các luận sư Thanh Minh nêu câu hỏi:

"Cú nghĩa như thế" cho đến kia nên trước nói. Các luận sư Thanh Minh nêu ra câu hỏi về vấn đề "chí duyên dĩ khởi" (đã đạt đến duyên rồi mới khởi) nên nói là các nghĩa ở trên không đúng lý. Đây là lời phủ nhận có tính chung vì sao? Dựa vào lập luận cùng một thật thể là có hai tác dụng khởi vào hai thời gian khác nhau, cho nên đối với tác dụng đầu tiên có thể nói là "đã khởi". Các luận sư này cho rằng các pháp đều có thể và dụng. Thể thì trãi qua nhiều giai đoạn nên có thể gọi đó là Tác giả; dụng thì tùy theo từng giai đoạn khác nhau mà thay đổi nên gọi đó là Tác dụng. Tất nhiên mọi tác dụng đều phải nương vào Tác giả. Chủ trương về tác dụng của các luận sư này giống với chủ trương nghiệp cú nghĩa của Sự Thắng luận, tức lìa thể vẫn có tác dụng riêng. Lại nêu ra thí dụ như một người là tác giả cùng khởi hai tác dụng là tắm gội xong rồi mới dùng cơm; đối với việc tắm gội vì xảy ra trước nên có thể nói là "đã". Nếu một phần nhỏ của pháp này đã hiện hữu trước khi khởi thì có thể nói là "đạt đến duyên" trước rồi mới khởi. Nếu đã không có pháp

hiện hữu trước khi khởi để đạt đến duyên rồi mới khởi thì làm sao có thể nói là "chí duyên đã khởi". Nói "khởi tiền" (trước khi khởi) thì hiện tại gọi là khởi, tiền nghĩa là vị lai; dựa vào thời gian mà pháp vận hành nên vị lai được gọi là Tiền; hoặc nói khởi tiền tức "trước khi khởi" thì trước đó đã đạt đến Duyên nên gọi là "trước khi khởi". Cả hai trường hợp đều biểu thị cho tương lai. Không thể có trường hợp chẳng có pháp thể tác giả mà lại có tác dụng vì có tác dụng thì phải nương vào thể nên mới nói bài tụng để bác bỏ rằng hành động đạt đến duyên nếu xảy ra trước khi "khởi" trong lúc pháp thể vị lai vốn chẳng thật có thì không hợp lý; nếu hành động đạt đến duyên cùng lúc với "khởi" thì đã loại trừ ý nghĩa của "dĩ"; lẽ ra trước phải nói "đạt đến duyên" sau mới nói "khởi" mà không nên nói là cùng lúc. Cả luận Thanh minh và Kinh bộ đều chủ trương quá khứ hiện tại vô thể nên nay dùng "phi hữu" để bác bỏ Kinh bộ. Nếu dùng bài tụng này để bác bỏ Hữu bộ thì luận Thanh minh đã dùng tông chỉ của mình để bác bỏ.

50. Kinh bộ hoặc Hữu bộ đáp:

Không có lỗi như thế cho đến "là ở vị lai" là Kinh bộ hoặc Hữu bộ giải đáp đối với vặn hỏi trên đồng thời chất vấn về tánh chất quyết định của hai trường hợp hiện tại và vị lai.

"Nếu thế thì có lỗi gì" là các Luận sư Thanh Minh trả lời.

"Đâu phải như hiện tại" cho đến "tức cũng là chí duyên" là Kinh bộ bác bỏ hoặc Hữu bộ bác bỏ. Nói Kinh bộ bác bỏ thì thông thường khi khởi thì chưa hoàn mãn, dụng ở vị lai, hiện tại được gọi là "đã sinh" nhưng chẳng phải là khởi. Nếu đã sinh mà lại khởi thì thành vô cùng. Từ đó biết rằng chẳng ở hiện tại. Nếu khởi ở vị lai, mà y theo chỗ y cứ của các ông thì vị lai vô thể, thì làm sao lập thành Tác giả. Tác giả còn không có, làm sao có thể khởi dụng; cho nên không thể nói rằng khởi nằm ở vị lai. Sau phần bác bỏ là nói về nghĩa đúng: Vì thế vào lúc khởi cũng chính là lúc đạt đến duyên, tức nhằm chỉ khởi và đạt đến duyên cùng lúc. Nói Hữu bộ bác bỏ tức nếu khởi ở hiện tại thì chẳng phải "đã sinh", khởi ở vị lai mà không phải là hiện tại thì làm sao lập thành hiện tại. Các bác bỏ khác cũng như phần nói về nghĩa đúng đều giống với Kinh bộ.

51. Luận Thanh minh hỏi kinh bộ hoặc hữu bộ trả lời:

"Khởi vị là gì?" Là hỏi của luận Thanh minh.

"Là đời vị lai" cho đến "cũng nói là Chí duyên" là Kinh bộ trả lời hoặc Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ. Trả lời. Nói kinh bộ đáp là: Ở đời vị lai lúc một pháp sinh khởi thì chưa được gọi là Hữu, Vô gián hẳn là hữu

nên có thể nói là khởi, tức vào lúc có "khởi" thì được gọi là lúc đạt đến duyên, vì vào lúc đó không có một tác giả nào cả. Hỏi: Vấn nạn cho rằng vị lai vô thể, cho nên không thể có khởi; Kinh bộ cũng cho rằng vị lai cũng chẳng có tự thể nhưng tại sao nói là vẫn có khởi?

Giải thích: Vì luận Thanh Minh chấp rằng chắc chắn phải có tác giả mới có tác dụng, trước phải thành duyên, rồi mới khởi được. Như vậy hai tác dụng trên chắc chắn phải có sở y. Vấn nạn cho rằng vị lai không có khởi; Kinh bộ lại có ý cho rằng vốn không có tác giả cho nên giả nói có tác dụng vì thế ở giai đoạn vị lai nói khởi đạt đến duyên là dựa vào giai đoạn sắp có để giả kiến lập. Về câu trả lời của Hữu bộ, văn giải thích rất dễ hiểu, không nhọc phải giải thích khác.

52. Sư kinh bộ hoặc Hữu bộ bác bỏ:

"Lại Thanh luận sư" cho đến "giải thích nghĩa duyên khởi" là Sư Kinh bộ bác bỏ hoặc Hữu bộ bác bỏ: Lại nữa, chủ trương của luận Thanh minh khi lập thành tác giả chân thật và tác dụng chân thật các thể khác nhau, lý thật chẳng thành ông chấp hữu thể thật pháp tức là tác giả, lìa thể mà vẫn sinh khởi tức là tác dụng, và tác giả tác dụng đều thuộc thật pháp có thể đắc. Nay tôi quán sát thấy rằng không thể có cái gọi là tác giả chân thật lại khởi tác dụng riêng vì tác giả và tác dụng đều có thể tánh không giống nhau. Nếu theo Phật pháp, lìa thể ra không thể có tác dụng riêng, tức thường dựa vào thể để nói về dụng. Đối với nội dung của các pháp thì thường nói rằng chính đây là Tác giả, đây là tác dụng, đối với lý thế tục điều này cũng không sai. Ý nghĩa của "đạt đến" "duyên" và "khởi" đều đã được kinh nói. Vì có vô minh nên mới có hành, v.v... nhờ vô minh sinh nên các pháp hành, v.v... mới có thể sinh, cho nên dẫn kinh để giải thích ý nghĩa của duyên khởi. Sau phần bác bỏ là nói về chánh nghĩa: Ý nghĩa duyên khởi đã nói trong kinh. Vì có vô minh nên mới hành... Nhờ có vô minh sinh nên hành, v.v... mới sinh. Vì thế nên dẫn chứng kinh để giải thích duyên khởi mà không thật có một tác giả nào cả. Nếu đối với sự nối tiếp của nhân trước, quả sau, giả nói tác giả, giả nói tác dụng thì cũng không có ngại gì. Vì thế ở đoạn văn trước có nói "Pháp giả là gì? Tức cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh, cho đến duyên khởi cũng vậy"; tức nêu ra lập luận đồng với kinh và dẫn kinh để chứng minh là giả.

"Cho nên nói tụng rằng" cho đến "nếu sau ngủ nên đóng" là hai bài tụng do Kinh bộ và Hữu bộ nêu ra. Hai bài tụng của Kinh bộ: Luận chủ dựa vào hai bài tụng của Kinh bộ để tóm tắt nội dung ở trên. Hai câu tụng đầu nói về tông chỉ của Kinh bộ: Ở giai đoạn của khởi cũng chính

là giai đoạn của "duyên"... Hai câu kế là bác bỏ luận Thanh minh: Dẫn chứng sự để chứng minh nói cùng là chỉ cho đã. Hoặc để trả lời câu hỏi đầu cho rằng "nếu gọi là câu thì ý nghĩa của dĩ bất thành". Như trường hợp pháp vị lai tuy vô thể nhưng vô gián tất hữu, vì đối hướng hiện tại nên giả gọi là khởi; nếu đạt đến duyên cũng như vậy vì nếu so sánh thì cũng đồng với khởi nên nói là "cũng vậy"; tức vì đối hướng hiện tại nên cũng giả gọi là "đạt đến duyên". Nếu nói thể chẳng phải hữu nên không được đến duyên thì lẽ ra cũng chẳng thể có bất đắc"chánh khởi". Nhưng vì khởi thì không còn thuộc giai đoạn "đã sinh" nên "phi hữu" vẫn được gọi là khởi, đồng thời cũng có thể gọi là "đến duyên". Cho nên mặc dù vô thể nhưng vì giả lập nên vẫn không có lỗi. "Sinh đã khởi vô cùng": là sai lầm về vấn đề sinh khởi ở hiện tại: Đã sinh rồi lại khởi thì thành vô cùng. "Hoặc trước có chẳng phải có: trước bài tụng khởi ở vị lai là lỗi, nếu nói khởi ở vị lai thì có hai lỗi:

1) Thể thuộc vị lai lẽ ra phải có trước, vì vị lai có khởi.

2) Dụng và thể của khởi lẽ ra phi hữu vì vị lai vô thể.

Lại giải thích: Vị lai trước có khởi dụng mà lại không có tác giả thì trái với tự tông vì đã quan niệm rằng tác dụng phải dựa vào tác giả. Vì lẽ đó khởi không phải là đã sinh nên không ở hiện tại; vị lai vô thể nên chẳng ở vị lai, cho nên mới dùng giả thuyết về khởi để giả gọi là đạt đến duyên. Vì là giả thuyết cho nên không lỗi. Đối với Thanh luận sư lại có lỗi bất định: Pháp "cùng thời" cũng có thể nói là "đã" như khi đạt đến bóng tối thì ánh sáng ở hiện tại đã mất; đây là trường hợp khác đời nhưng cùng thời được gọi là "Câu", tuy cùng thời nhưng vẫn có thể nói là bóng tối đến khi ánh sáng đã mất. Lại giải thích: Vì bóng tối đến thì đèn đã mất cùng lúc, là nói bóng tối đến thì đèn đã tắt; ở đây nói diệt là vô, nên mới nói cùng lúc với bóng tối. Cũng giống như mở miệng và ngủ tuy là cùng thời nhưng lại nói mở miệng rồi mới ngủ. Vì thế đạt đến duyên tuy cùng thời với khởi nhưng nay nói "đã đạt đến duyên" cũng không có lỗi. Thanh minh luận không chống chế vấn đề bóng tối đến rồi ánh sáng mới diệt mà chỉ hỏi về việc "mở miệng rồi mới ngủ": Như có người mở miệng rồi mới ngủ, tức là có trước sau mà không phải cùng thời. Giải đáp câu hỏi: Nếu sau khi ngủ mà lẽ ra phải ngậm miệng thì có thể nói là không cùng thời. Nếu cho rằng khi ngủ thì ngậm miệng, tuy cũng có người khi ngủ ngậm miệng nay y theo khi ngủ mở miệng để nói. Hữu bộ nói hai bài tụng: luận chủ nói hai tụng ngôn để tóm tắt ý nghĩa trên một lần nữa. Hai câu tụng đầu nói về tông chỉ của Hữu bộ, ở giai đoạn của khởi cũng chính là của sự đạt đến duyên;

như vị lai không có tác giả thật sự nhưng vẫn được gọi là khởi và cũng có thể được gọi là đạt đến duyên. Vì so sánh giống như khởi nên nói là "cũng vậy". Giải thích sáu câu sau là tùy theo sự thích ứng riêng, y theo trước có thể hiểu.

53. Thượng tọa bộ giải thích:

"Có người chấp lại dùng" cho đến "là nghĩa duyên khởi" đây là giải thích của Thượng tọa thuộc Kinh bộ: Tự giới và tự duyên đều bao gồm nhiều nghĩa nên có nhiều cách giải thích khác nhau. Thượng tọa giải thích dựa theo chủ trương của tông mình đồng thời giải thích chung câu hỏi của luận Thanh minh: Bát-thích-để có rất nhiều nghĩa; Giới y để còn có nghĩa là "bất trụ". Nói bất trụ là chỉ cho các pháp làm duyên ở niệm trước, vì đã qua nên nói là bất trụ. Các pháp bất trụ nầy không có khả năng làm duyên vì đều là vô dụng, cần phải tập trung nhiều pháp mới có thế dụng vì thế các nhà ngữ học đã thêm nhiều trợ từ cho giới bất trụ để cho các pháp vốn trước đây là bất trụ trở thành nghĩa duyên. "Tham" còn có nghĩa là nhóm họp; "xướng" vẫn có nghĩa là bay lên giống như trước. Giới "bát địa" nghĩa là hành, nghĩa là thiên lưu. Hành pháp bay lên nên gọi là khởi; vì thế đối với giới "hành" đã thêm vào trợ từ "bay lên". Thật ra các pháp này nếu nói là bay lên thì không hợp lý nên mới gọi là nhóm họp, ý chỉ nhiều pháp cùng sinh. Ở đây lẽ ra phải nói là do tham nhóm họp và xướng (bay lên) nên hành mới biến thành khởi nhưng chỉ nói xướng là lược bớt chữ Tham vì đối với tự duyên nếu chỉ nêu một trợ từ cũng không ngại gì. Điều này cho thấy "bất trụ" chứa đựng ý nghĩa của chữ "đã", thường khiến cho hành pháp nhóm họp thăng khởi chính là nghĩa duyên khởi. Ở đây có ý nói rằng "bất trụ vi duyên" là nhằm bày niệm trước, "phải do các thứ" là ý nói chỉ một pháp thì không có khả năng, "đã kết duyên thành thuộc trước chẳng phải sau" ý nói không phải một pháp trước đó đã đạt đến duyên rồi sau đó mới sinh. Lại giải thích: Đây là giải thích của các luận sư khác nhau thuộc Hữu bộ về vặn hỏi của luận Thanh minh. Lại giải thích: Đây là giải thích của Thượng tọa về câu hỏi của Đại chúng bộ. Lại giải thích: Đây là giải thích của các luận sư khác nhau thuộc Hữu bộ về câu hỏi của Đại chúng bộ. Nếu y theo sự bác bỏ của luận này thì đó là giải thích thuộc Hữu bộ; nếu y theo Chánh Lý không chống chế thì thuộc Kinh bộ. Tuy có bốn giải thích, nhưng hai giải thích đầu là hơn.

54. Luận chủ bác bỏ:

"Giải thích như thế" cho đến "nhóm họp chẳng lẽ thành" là luận chủ bác bỏ: Các giải thích trên về mười hai duyên khởi vẫn có thể chấp

nhận được vì các chi như vô minh, v.v... đều có rất nhiều pháp năm uẩn. Nhãn, sắc mỗi pháp đều là duyên khởi đối với nhãn thức v.v... tức mỗi pháp như nhãn, sắc đều là một duyên trong đó các pháp gom nhóm để thành. Lại giải thích: Mỗi pháp nhãn, sắc đều thành các duyên, tức chẳng do sự hòa hợp; nhãn thức vì thuộc nhất thể nên cũng chẳng gom nhóm.

"Vì sao Thế tôn" cho đến "đây sinh nên kia sinh" dưới đây là giải thích hai câu hỏi trong kinh: Vì sao ở đoạn văn trước Thế tôn nói hai câu khác nhau? Lại giải thích vì sao trong khế kinh Thế tôn lại nói hai câu đầu?"

"Vi đối với duyên khởi" cho đến "có thể có các hành": dưới đây là đáp: Đây là Luận chủ giải thích lý do tại sao trước nêu, tức vì biết rằng có tánh quyết định đối với mười hai duyên khởi. Cũng như các kinh luận khác có nói: nương theo vô minh nên có các hành, v.v... tức cái này có nên cái kia có. Lại xét định rằng không thể lìa vô minh mà có các hành, v.v... tức cái này sinh nên cái kia sinh. Ở đây ý nói sinh và hữu tuy tên gọi khác nhau nhưng ý nghĩa giống nhau cho nên không thể nói rằng hai văn tụng khác nhau; chỉ nên nói văn tụng trước là nói chính thức, văn tụng sau chỉ là xét định, nên nghĩa khác nhau.

"Lại vì hiển bày" cho đến "các hành mới sinh." Theo luận Chánh Lý quyển hai mươi lăm thì vấn đề ba đời truyền sinh và thân truyền duyên và truyền là giải thích của đại đức La ma, đệ tử của phái Thượng tọa. Về vấn đề các chi truyền sinh đồng với ba đời cũng là giải thích của La ma.

1) Vì để hiển bày ý nghĩa "các chi truyền sinh", nghĩa là chi vô minh nầy có nên chi hành, v.v... có, do chi hành sinh nên chi thức sinh, tức mười hai chi xoay vần truyền sinh.

2) Dựa vào giải thích trên để giải thích vấn đề ba đời truyền sinh.

3) Vì để nói về hai duyên thân và truyền, nghĩa là nếu vô minh trực tiếp sinh ra hành thì đó là dựa vào lý đây có nên kia có; nếu nhờ năng lực xoay vần của vô minh nên hành mới sinh chứ không phải trực tiếp sinh như trong trường hợp khởi vô minh rồi khởi tâm vô ký sau đó mới khởi hành, tức đã dựa vào lý đây sinh nên kia sinh.

55. Tôn giả thế bào giải thích:

"Có sư khác giải thích" cho đến "các hành đắc sinh" là giải thích của tôn giả Thế Tào, Chánh Lý xưng là thuộc nhóm Thượng tọa. Chẳng phải vô nhân mà các hành có thể hiện hữu vì thế nói là vì đây có

nên kia có, đây là bác bỏ vô nhân của ngoại đạo. Cũng chẳng phải do thường như quan niệm về tự tánh của Số luận và quan niệm về ngã, v.v... của Thắng luận tức không có sinh nhân mà các hành có thể hiện hữu. Cho nên kinh nói đây sinh thì kia sinh để bác bỏ quan niệm nhân thường hằng của ngoại đạo.

56. Luận chủ bác bỏ:

"Nếu thế thì liền thành" cho đến "thuần đại khổ uẩn nhóm họp": là luận chủ bác bỏ: Nếu cho rằng kinh nói mười hai duyên khởi là để trừ chấp thì câu tụng sau đủ để bác bỏ tất cả trong lúc câu tụng đầu lại trở nên vô dụng. Sau phần luận chủ bác bỏ, là phần nói nghĩa đúng của kinh: nhưng có Thắng Luận chấp rằng vì có ngã nên hành, v.v... mới có, thì cũng chỉ dựa vào lý vì đây có nên cái kia có; do vô minh sinh nên hành, v.v... sinh cũng là dựa vào lý đây sinh thì kia sinh. Vì thế, Thế tôn muốn dứt bỏ các kiến chấp của ngoại đạo nên mới khẳng định rằng các quả hành, v.v... có hiện hữu, thì do sinh nhân là vô minh, v.v... chứ không phải do ngã; nếu nhân này sinh thì quả kia sinh. Tức là vì nhân này có nên quả kia có, chẳng phải các quả như hành, v.v... có là do ngã, v.v... làm nhân. Cái này có thì cái kia có, v.v... chính là vô minh duyên hành... Không có một pháp nào gọi riêng là ngã để sinh khởi toàn bộ các pháp khổ, tập, như văn dưới giải thích.

"Các sư Quĩ phạm" cho đến "đều nên nói rộng" là Luận chủ nương theo các sư Quỹ phạm của Kinh bộ; vì thế Chánh Lý quyển hai mươi lăm chép rằng luận chủ của Kinh bộ thuật lại giải thích của các luận sư Quỹ phạm thuộc tự tông. Nói "bất đoạn" là chỉ cho sự đồng một trói buộc, tức nếu vô minh không dứt thì hành, v.v... cũng không dứt cho nên nói rằng vì cái này có nên cái kia có; tức do vô minh sinh nên hành mới sinh, cho nên nói rằng cái này sinh thì cái kia sinh, nối nhau xoay vần cho đến khi lập thành mười hai duyên khởi.

57. Giải thích khác của Thượng tọa:

"Có chỗ giải thích là hiển" cho đến "cũng sinh" là giải thích khác của Thượng tọa: "Trụ" nghĩa là nối tiếp trụ; cho đến nhân nối tiếp hữu thì quả cũng nối tiếp hữu, cho nên nói rằng vì cái này có nên cái kia có. Lại vì có nhân này sinh nên quả kia sinh, cho nên nói rằng cái này sinh thì cái kia sinh.

58. Luận chủ bác bỏ:

"Ở đây muốn nói về sinh" cho đến "mà sau nói sinh" là luận chủ bác bỏ: Ở đây khi nói về duyên khởi là có ý muốn nói về sinh, vì sao lại nói về trụ? Dù cho phải nói về trụ đi nữa thì theo thứ lớp bốn tướng

lẽ ra phải nói về sinh trước rồi sau mới đến Trụ, vì sao không theo thứ lớp ấy?

59. Thất-lợi-la-đa giải thích:

"Lại có giải thích rằng" cho đến "chẳng phải vô nhân" là giải thích của Thất lợi đa la thuộc Kinh bộ. Thất-lợi-đa-la Hán dịch là Chấp thắng; Chánh Lý cho rằng thuộc Thượng tọa. Diệt nghĩa là diệt vô; văn còn lại rất dễ hiểu.

"Nếu nghĩa Kinh như thế" cho đến "chẳng phải nghĩa kinh nầy" là luận chủ bác bỏ: Nếu kinh có ý nói như vậy thì theo ý các ông thì quả có nhân có diệt và diệt hàm nghĩa là vô thì lẽ ra kinh phải nói là vì cái này hữu nên cái kia thành vô, vì sao kinh chỉ nói là cái này có nên cái kia có? Ý luận chủ muốn chỉ trích chủ trương trên khác với kinh. Hơn nữa, lẽ ra trước kinh phải nói là nhân sinh thì quả sinh, sau đó mới nói quả sinh thì nhân không còn, phải theo thứ lớp như vậy mới gọi là khéo nói. Nếu khác với thứ lớp trên mà nói về duyên khởi thì y theo thứ lớp nào để nói là nhân không còn. Đây là trách không theo thứ lớp, cho nên giải thích ở trên không phù hợp với nghĩa kinh này.

"Lại nữa vì sao" cho đến "sinh duyên già chết": dưới đây là nói về mười hai duyên khởi của Kinh bộ, sẽ nói về câu hỏi.

"Nay ta nói lược" cho đến "ngã mạn chấp" là đáp: pháp từ duyên sinh, kẻ ngu không biết được rằng thật ra chỉ có năm uẩn vận hành nên vọng khởi ngã kiến, rồi vì ngã kiến nên sinh ra ngã mạn mà không biết rằng đó là chi vô minh.

60. Nêu ra thể của chi hành:

"Là tự thọ vui" cho đến "vô minh duyên hành" là nêu thể của chi Hành: Chúng sinh vì thọ các pháp lạc hoặc không phải khổ vui nên tạo ra nghiệp phước, nghiệp phi phước, hoặc nghiệp bất động thuộc thân, miệng, ý . Tức tự thân thọ vui ở hiện tại thuộc cõi Dục nên tạo được nghiệp phước; vì thọ lạc của ba định ở tương lai thuộc cõi Sắc dưới đây và phi khổ vui thuộc định thứ tư trở lên nên tạo ra nghiệp bất động; vì thọ lạc thuộc năm dục ở đời hiện tại thuộc cõi Dục nên tạo nghiệp phi phước như sát... Tất cả các trường hợp trên đây đều được gọi là do vô minh làm duyên nên sinh khởi các hành.

61. Nêu thể của chi thức:

"Do năng lực dẫn nghiệp" cho đến "chung cho sáu thức": là nêu ra thể của chi thức: Đã nói dẫn nghiệp thì biết rằng chi hành là dẫn nghiệp chẳng phải mãn nghiệp. Do năng lực của dẫn nghiệp trong quá khứ nên sáu thức nối tiếp lưu chuyển như ngọn lửa, nối tiếp dứt dừng trụ

ở nơi này nơi khác. Sự nối tiếp của sáu thức dựa vào trung hữu tìm đến nơi sẽ sinh, kết sinh thành thân, nên gọi là hành duyên thức. Thức này chung cho cả trung hữu và sinh hữu. Ở sinh hữu tuy chỉ có ý thức nhưng trung hữu có đủ sáu thức. Nếu giải thích như trên thì hợp với khế kinh khi phân tích chi thức bao gồm cả sáu thức. Nếu theo Hữu bộ, chi thức chỉ có ở sinh hữu một sát-na cũng không có ở trung hữu.

62. Nêu thể của danh sắc:

"Thức là trước" cho đến nói như thế: là nêu ra thể của danh sắc: Do thức có trước cho nên ở đường này kế là danh sắc sinh khởi có đủ năm uẩn xoay vần nối tiếp trong suốt thời kỳ từ khi sinh ra cho đến lúc chết đi đều được gọi chung là Danh sắc. Giai đoạn danh sắc này rất dài và trong đó sáu xứ, v.v... được lập thành. Đây là dẫn kinh chứng minh. Kinh Đại Nhân Duyên, kinh Biện Duyên Khởi, v.v... đều nói danh sắc có đủ năm uẩn và nối tiếp trong suốt một thời kỳ.

63. Nêu thể của sáu xứ:

"Danh sắc như thế" cho đến nói là sáu xứ: là nêu thể của sáu xứ: Ở giai đoạn của danh sắc, dần dần có nhãn, v.v... nên gọi là sáu xứ.

64. Nêu thể của chi xúc

"Kế là hợp với cảnh" cho đến "thuận với các xúc" như lạc, v.v... nêu ra thể của chi xúc: Tức sáu căn sinh, sau đó phối hợp với cảnh nên có thức sinh. Căn, cảnh, thức phối hợp nhau nên có ba thứ xúc thuận hợp với các thọ lạc, v.v...

65. Nêu thể của chi thọ:

"Y theo đây liền sinh ba thọ như lạc, v.v..." là nêu ra thể của chi thọ: Nhờ có xúc nên mới sinh ba thọ khổ, lạc, xả.

66. Nêu thể của chi ái:

"Từ ba thọ nầy" cho đến "sinh ra Vô Sắc ái": nêu ra thể của chi ái: Từ ba thọ này dẫn sinh ba ái, tức do khổ ở cõi Dục bức não nên phát sinh loại ái cõi Dục đối với lạc thọ; hoặc phát sinh ái cõi Sắc đối với lạc thọ thuộc Sơ, Nhị và Tam định hoặc đối với loại thọ phi khổ lạc thuộc định thứ tư của cõi Sắc; hoặc phát sinh ái cõi Vô Sắc đối với loại thọ phi khổ lạc của cõi Vô Sắc.

67. Nêu thể của chi thủ:

"Từ hân thọ ái khởi các thủ như dục, v.v...": dưới đây là nêu ra thể của chi thủ, gồm hai phần: nêu chung, giải thích riêng. Đây là nêu chung: Từ thọ đến ái và kế là sự sinh khởi của bốn thứ chấp chấp lấy như dục v.v... Kinh bộ chủ trương bốn thứ chấp này lấy tham làm thể, tức giống với Đại thừa. Hữu bộ lại cho rằng một trăm lẻ tám phiền não

là thể.

68. Giải thích riêng:

"Dục ở trong đây" cho đến "y theo đó nói ngã": dưới đây là thứ hai, giải thích riêng, được chia làm hai phần: nói về bốn cảnh và nêu ra thể của thủ. Đây là nói về bốn cảnh:

1) Dục gồm năm cảnh diệu dục như sắc, v.v...

2) Kiến: gồm sáu mươi hai kiến chấp như kinh Phạm Võng có nói rộng, đến phẩm Tùy miên sẽ nêu ra giải thích.

3) Giới cấm: Giới là giới ước, tức xa lìa ác giới thuộc nội đạo, Cấm là cấm đoán, tức cấm giới như giới chó, giới trâu, v.v... như trường hợp các ngoại đạo ly hệ thọ giới lõa thể, nhổ tóc. Xa lìa các trói buộc như quần áo, v.v... nên gọi là Ly hệ. Ngoại đạo Bà-la-môn thọ trì tay cầm tích trượng, khoác áo da nai đen. Ngoại đạo Bá-thâu-bát-đa, Hán dịch là Ngưu chủ, Chủ là thiên chủ. Trời Ma-hê-thủ-la thường cỡi trâu nên gọi là Ngưu chủ. Loại ngoại đạo này học pháp của trời Ma-hê-thủ-la nên dựa vào đó để gọi là Ngưu chủ, thọ trì giới trên đỉnh đầu thường để một búi tóc và toàn thân bôi đầy tro. Ngoại đạo Bàn-lợi-phạt-la-đa, Hán dịch là Biến xuất, tức nói lên nghĩa xuất gia. Loại ngoại đạo nầy thọ trì khi đi tay cầm đến ba cây gậy để mang các thứ như y phục, bình, bát, v.v... đồng thời cạo sạch râu tóc và thực hành các pháp khổ hạnh vô nghĩa. Chữ "Đẳng" là chỉ cho các chúng ngoại đạo khác, tất cả đều được gọi là cấm.

4) Ngã ngữ: Là nơi nương tựa của thân trong ba cõi được gọi là Ngã nên gọi là ngã ngữ; khác với quan niệm cho rằng ngã ngữ chỉ có ở hai cõi trên của Hữu bộ.

69. Quan niệm của Sư khác:

"Có sư khác nói" cho đến "gọi là ngã ngữ" là quan niệm của Sư khác trong Kinh bộ.

"Vì sao chỉ có hai thứ nầy được gọi là ngã ngữ" là hỏi.

"Do hai thứ nầy" cho đến "ngã và ngã sở" là đáp: Do hai loại này nên nói là có ngã vì thế gọi là Ngã. Ngã là phi hữu mà chỉ có trong ngữ ngôn nên gọi là Ngã ngữ. Kinh nói chúng sinh dựa vào giả ngôn mà vọng khởi ngã chấp, trong đó thật ra không có ngã hoặc ngã sở nên biết rằng ngã thể chẳng thật có, chỉ có ngôn ngữ.

70. Nêu thể của chi thủ:

"Đối với bốn thứ trước" cho đến "cái gọi là dục tham." Đây là thứ hai, nêu ra thể của thủ. Trên đây đã nói về bốn thứ cảnh được chấp lấy, nay nêu ra thể của thủ. Năng duyên kia cái gọi là tham dục, ngay tham

gọi là Dục. Tham có khắp ba cõi, không phải chỉ có tham ở cõi Dục. Kinh nói dục tham gọi là Thủ tức biết rõ không có các pháp khác.

71. Nêu thể của chi hữu:

"Do thủ làm duyên" cho đến "gọi là hữu:" là nêu ra thể của chi hữu: và dẫn kinh làm chứng, có công năng chiêu cảm quả hậu hữu nghiệp gọi là hữu vi. Nhờ có hữu làm duyên cho đến gọi là sanh: là nêu ra thể của chi sanh, nhờ có hữu làm duyên nên thức nối tiếp trôi chảy đến đời vị lai, như đã được nói đến trong phần bàn về chi thức ở trên; thức dựa vào trung hữu tìm đến nới sẽ sinh, kết sinh thành thân, có đủ năm uẩn nên gọi là Sinh. Phần lớn tuy giống như ở chi Thức nhưng chẳng phải không có sai khác. Tên gọi của thức hẹp nên chỉ nói sáu thức; tên gọi của sinh rộng nên có cả năm uẩn. Lại giải thích: Chi sinh này giống như các chi thức và danh sắc trước đó, đã nói thức nối tiếp trôi chảy thì giống như chi Thức ở trước; lại nói có đủ năm uẩn tức đồng với danh sắc trước. Ở đây nói sinh là để hiển bày chung sinh thuộc về vị lai, tức bắt đầu từ niệm đầu của trung hữu cho đến lúc chết, trong thời gian này cũng lập già chết. Lại giải thích: Trước giai đoạn già chết gọi là Sinh.

72. Nêu thể của già chết:

"Lấy sinh làm duyên" cho đến "nói rộng như kinh" là nêu ra thể của già chết: Già chết được lập thành ngay sau khi mới sinh. Lại giải thích: Kiến lập già chết ở giai đoạn chi sinh; các tánh chất của già chết là tóc bạc, da nhăn, v.v... với rất nhiều sự thay đổi khác nhau như có nói rộng trong kinh. Lại giải thích: Khi bắt đầu có tóc bạc trở đi mới gọi là già, sau già là chết.

"Nói thuần như vậy" cho đến "các khổ uẩn sinh." Trên đây Kinh bộ nêu thể của mười hai chi, giải thích văn kinh như thế thuần là khổ uẩn lớn nhóm họp, vì kinh nói vô minh duyên hành, cho đến sanh duyên già chết. Tất cả mười hai chi đều là sự chứa nhóm của khổ uẩn, cho nên giải thích.

"Tỳ-bà-sa y theo đã nói như trên" là gi ải thích của Thượng tọa và Kinh bộ về mười hai duyên khởi, như Tỳ-bà-sa y theo giải thích mười hai duyên khởi như trước đã nói.

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 10

1. Nói về mười hai chi duyên khởi:

"Vô minh nghĩa là gì?": Dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói riêng về tên gọi và ý nghĩa mười hai chi duyên khởi, gồm có hai: phân biệt riêng bốn chi và bàn về tám chi còn lại. Trong Phân biệt riêng có chia làm bốn: nói về vô minh, nói về danh sắc, nói về xúc và nói về thọ. Dưới đây là nói về vô minh, trong đó có hai là giải thích ý nghĩa vô minh và thành lập chứng lý. Dưới đây là giải thích ý nghĩa; đây là câu hỏi.

"Vị thể chẳng phải sáng" là trả lời: Thể chẳng phải sáng nên gọi là Vô minh.

"Nếu thế thì vô minh lẽ ra là nhãn v.v..." là hỏi: tự thể của Nhãn, nhĩ, tỷ, v.v... cũng chẳng phải sáng, lẽ ra là vô minh.

"Đã thế thì nghĩa này lẽ ra là minh vô" là giải thích, tức bị vặn hỏi nên thay đổi cách chấp, chỗ: Không có sự sáng suốt gọi là vô minh.

"Nếu thế thì thể của vô minh lẽ ra là phi hữu" là lại hỏi tiếp: Chỗ không có sự sáng suốt gọi là vô minh, thể lẽ ra thuộc phi hữu.

"Vì hiển bày hữu thể" cho đến "như chẳng phải gần gũi chân thật." Vì hai cách giải thích trước đều có lỗi nên Luận chủ giải thích vô minh là hữu thể nên chẳng có lỗi "phi hữu". Ý nghĩa của vô minh không xen lạm gì đến nhãn, vô nhãn v.v..." Trái nghĩa với minh, nên gọi là vô minh, như chẳng phải thân, v.v...

"Luận chép" cho đến "chẳng khác chẳng vô": là giải thích câu tụng thứ hai: Oán địch là chẳng thân; cuống ngữ là chẳng thật; phi pháp là pháp bất thiện. Chữ "phi" nghĩa là bất thiện, phi sự nghĩa là việc bất thiện. Ngược lại với bạn thân, v.v... là "bạn không thân"... là chẳng phải vì khác với bạn thân mà cho rằng "bạn không thân" là không. Với vô minh cũng vậy. Ngược lại với sự sáng suốt là không sáng suốt, chẳng phải vì khác với sự sáng suốt mà cho rằng chẳng có sự không sáng suốt.

"Vì sao biết như thế": dưới đây là phần lập chứng để đặt câu hỏi.

"Nói về hành duyên" là đáp: Vô minh là duyên của hành cho nên biết là hữu thể.

"Lại có thành chứng" cho đến "nói năng nhiễm tuệ." Câu đầu là chính là chứng minh; ba câu sau là bác bỏ dị chấp.

"Luận chép" cho đến "gọi là vô minh." Kinh nói vô minh có chín kiết sử, ba phược, mười tùy miên, ba lậu, bốn ách, bốn bộc lưu, v.v... nên biết có pháp riêng; chẳng giống như nhãn, v.v... hoặc hoàn toàn vô thể nên nói là kiết, v.v...

2. Nêu dị chấp:

"Như người vợ độc ác" cho đến "nên gọi là vô minh" đây là nêu dị chấp. thuật các như người vợ tánh tình độc ác, không có đạo đức của người làm vợ gọi là "vô thê tử"; Đối với vô minh cũng vậy, chỉ có ác tuệ mà không có minh đức, nên gọi là Vô minh.

"Kia chẳng phải vô minh" cho đến "nên chẳng phải vô minh": là luận chủ nêu bài tụng để bác bỏ các ác tuệ kia không phải là vô minh vì trong đó có năm thứ nhiễm tuệ thuộc về kiến tánh; tánh chất của kiến là tìm kiếm mạnh mẽ và quyết đoán nên chẳng phải vô minh.

"Nếu thế thì phi kiến tuệ nên chấp nhận là vô minh" là chống chế của ngoại đạo: Nếu thế thì tham, v.v... chẳng thuộc năm kiến; nếu Tuệ đã chẳng thuộc thấy tánh thì phải thừa nhận đó là vô minh.

"Không như thế thì vô minh" cho đến "cùng tương ưng" là giải thích câu tụng thứ ba: Vô minh và kiến đi chung nên biết chẳng phải tuệ, vì không có trường hợp thể của hai tuệ tương ưng nhau.

"Lại nói vô minh" cho đến "dị tuệ năng nhiễm": dùng câu tụng thứ tư giải thích chứng minh chẳng phải tuệ. Kinh nói vô minh thường làm tuệ bị nhiễm ô cho nên biết rằng thể của tuệ chẳng phải vô minh. Chẳng lẽ tuệ lại làm nhiễm ô tuệ.

"Vì sao không chấp nhận" cho đến "đâu có trái lý" là ý Kinh bộ chống chế: Vì sao không thừa nhận hạt giống của nhiễm tuệ lẫn lộn với thiện tuệ nên nói là thường làm nhiễm ô tuệ; hoặc hiện hành nhiễm tuệ làm lẫn lộn thiện tuệ trước sau nên nói là thường làm nhiễm ô thiện tuệ; hoặc hạt giống của nhiễm tuệ và nhiễm tuệ hiện hành trước sau lẫn lộn thiện tuệ nên nói là thường làm nhiễm ô tuệ? Như tâm tham nhiễm tương ưng với tham; thật ra nếu đã bị nhiễm thì không thể tương ưng vì hạt giống của tham lẫn lộn với tâm, nên nói là tham làm nhiễm ô tâm; hoặc do hạt giống tham và tham hiện hành trước sau lẫn lộn với tâm

nên nói là tham làm nhiễm tâm, về sau khi dứt được hạt giống tham thì tâm được giải thoát. Nói vô minh làm nhiễm ô tuệ không có nghĩa là vô minh tương ưng với tuệ mà vì hạt giống vô minh lẫn lộn với tuệ nên nói là năng nhiễm ô tuệ; hoặc do vô minh hiện hành trước sau lẫn lộn với tuệ nên nói là làm nhiễm tuệ; hoặc do hạt giống vô minh và vô minh hiện hành trước sau lẫn lộn với tuệ nên nói là năng nhiễm ô tuệ. Nếu phân biệt như vậy thì đâu có trái lý.

"Cái gì có công năng ngăn che" cho đến "thuyết này là thiện:" Luận chủ không thừa nhận phê bình của Kinh bộ mà chọn cách giải thích của Hữu bộ.

3. Sư khác chấp:

"Phiền não Hữu chấp" cho đến "lý trước che ngăn": có sư khác chấp: Tất cả phiền não đối với cảnh không rõ biết đều gọi là vô minh. Điều này cần được ngăn dứt như trường hợp ở trên.

"Nếu các phiền não" cho đến "không gọi là tên chung" để nói riêng lỗi của chủ trương trên đây và bác bỏ theo các lý lẽ đã được nêu ra ở trên. Trong chín kiết thì nói riêng về vô minh, nên biết vô minh chẳng phải tên gọi chung. Lại nếu vô minh là các hoặc thì lẽ ra cũng không tương ưng với kiến, v.v... vì chẳng tự tương ưng với nhau và lẽ ra kinh phải nói rằng vô minh làm nhiễm tâm mà không nên nói tham dục làm nhiễm tâm vì vô minh có nghĩa rộng và thuộc về tham. Nếu các ông cho rằng kinh này khi nói tham dục làm tâm nhiễm là nói theo sự sai khác thì lẽ ra đối với nhiễm tuệ không nên gọi chung là vô minh mà lẽ ra nên nói theo sự sai khác.

"Đã chấp nhận vô minh" cho đến "tướng ấy thế nào" là người ngoài hỏi.

"Nghĩa là không rõ biết đế báu nghiệp quả": là Hữu bộ trả lời: Không rõ biết bốn đế, Tam bảo, nghiệp thiện ác, quả dị thục gọi là Vô minh.

4. Người ngoài lại hỏi:

"Chẳng biết hà tướng nào" cho đến "như vô minh nói" là hỏi tiếp của người ngoài: Nếu khác với rõ biết thì phải như nhãn, v.v... và nếu rõ biết không có thì thể phải là "phi hữu", mắc phải hai lỗi như trên.

"Đây là rõ biết pháp riêng về sở tri": là trả lời: Vô minh là pháp thật được đối trị bởi rõ biết.

"Đây lại khó lường tướng ấy thế nào" là người ngoài gạn lại.

"Loại pháp nhĩ này" cho đến "chỉ có thể nói về dụng" là đáp: Nhãn thuộc tịnh sắc, là sở y của nhãn thức cho nên phải nói theo dụng.

Đối với vô minh cũng vậy, nói không rõ biết bốn đế, v.v... thì nói theo dụng .

"Đại đức Pháp Cứu" cho đến "là nương vào ngã loại tánh." Ở đây khi nói "thị ngã", là ý của Đại đức muốn chỉ cho sự nói theo ngã để khởi mạn, tức là dùng ngã mạn, có loại tánh thuộc vô minh; vô minh chính là loại tánh của ngã mạn. Vì thế nói theo ngã mạn để nói về vô minh; Lý ra, vô minh cũng là loại tánh của các hoặc nhưng ở đây chỉ nêu ra ngã mạn để nói. Lại nữa vô minh này tương ưng với hoặc, tương tợ như hoặc nên mới có tên gọi của loại tánh này.

5. Luận chủ hỏi:

"Khác với ngã mạn, loại thể thế nào" là Luận chủ hỏi: Loại tánh là ngã mạn, ngã mạn thuộc loại ngã kiến nên gọi là loại tánh cho nên hỏi rằng nếu khác với ngã mạn thì loại tánh là gì?

"Kinh nói tôi nay" cho đến "khác với ngã mạn" là Đại đức dẫn kinh để trả lời: Kinh nói nay ta đã biết được như thế là tu đạo, đã thấy được như thế là kiến đạo; hoặc biết được như thế là các trí, đã thấy được như thế là các nhẫn; do tri kiến nên đã dứt trừ hẳn ái v.v... Hoặc đã biết được như thế là tận trí, đã thấy được như thế là vô sinh trí; vì đã quán chiếu nên nói là thấy. Hoặc đã biết được như thế là tận vô sinh trí, đã thấy được như thế là vô học chánh kiến trí, vì tận và vô sinh chẳng phải kiến. Nói "tất cả các ái" ái là chỉ cho tham ái vì ái chính là hoặc, cho nên mới nêu làm thí dụ. "Tất cả các kiến" là bốn kiến hoặc trong năm kiến hoặc, trừ thân kiến. "Tất cả các loại tánh" là vô minh nói chung với tất cả các hoặc, có tác dụng mạnh mẽ nên gọi riêng là vô minh, v.v... gọi là nói riêng về loại tánh mà kia nói vì thế luận Chánh Lý chép: Trong số các phiền não mạnh mẽ thì vô minh chưa được nói đến; chỉ khi hiển bày riêng vô minh mới gọi là loại tánh; vì cùng các hoặc nói chung chung với các đường nên gọi là Loại tánh. Loại có nghĩa là hành; là thể tánh của loại, nên gọi là loại tánh. "Các ngã ngã sở chấp" là chỉ cho thân kiến, vì mạnh mẽ nên được nói riêng. Luận Chánh Lý chép: Sự chấp trước ngã và ngã sở là căn của các kiến vì thế trong số năm kiến đã nói riêng đến hai thứ:

1) Ngã mạn chấp, tức ngã mạn trong số bảy mạn, vì khởi từ ngã chấp nên mạnh mẽ và được nêu riêng.

2) Tùy miên là nghi nhuế, vì thế luận Chánh Lý chép: Vì thâu nhiếp nghi, nhuế nên gọi là tùy miên. "Đoạn biến tri" nghĩa là dứt hết các hoặc nên được "đoạn biến tri", tức là Niết-bàn hữu dư. "Vô ảnh vắng lặng" là Niết-bàn vô dư. Kinh đã nói riêng về loại tánh cho nên

biết rằng loại tánh khác với ngã mạn.

6. Luận chủ lại gạn:

"Đâu biết loại tánh tức là vô minh": là Luận chủ gạn lại Đại đức.

"Không thể nói là các phiền não khác": là Đại đức trả lời : Vì không thể gọi là tham, v.v...

"Há không thể nói là mạn khác, v.v..." là luận chủ lại hỏi: Loại tánh mà kinh này nói không thể nói là sáu mạn còn lại? Chữ Đẳng trong "mạn đẳng" gồm năm thứ quá mạn v.v... Nếu lấy mạn, v.v... làm loại tánh thì các hoặc loại còn lại cũng gọi là loại tánh. Các Luận sư thuộc Kinh bộ không tin rằng vô minh có thật thể riêng, vì thế Luận chủ nói theo Kinh bộ nêu lên câu hỏi này. Giải thích của luận Chánh Lý đồng với Đại đức.

"Nếu lại đối với điều này" cho đến "hãy nên dừng lại" là luận chủ dứt tranh luận.

7. Nói về danh sắc:

"Danh sắc là gì": dưới đây là thứ hai, nói về danh sắc, đây là hỏi.

"Sắc như trước nói" cho đến "gọi là bốn uẩn Vô Sắc" là đáp: Về sắc như đã được giải thích ở trước, tức thuộc phần Sắc uẩn của phẩm Giới cho nên nay chỉ nói danh. Ở đoạn văn trước tuy đã nói về bốn uẩn nhưng chưa nói là danh, nên nay phân biệt.

"Luận chép" cho đến "vì sao xưng danh" là hỏi: Danh là danh trong các pháp bất tương ưng. Bốn uẩn Vô Sắc được gọi tên thế nào?

"Tùy theo tên được đặt" cho đến "nên gọi là danh" là trả lời: Nếu là danh thì tùy theo sự cộng lập thế năng lực của danh từ thượng cơ đến nay mà chuyển biến theo nghĩa nên gọi là Danh, nếu là bốn uẩn thuộc cõi Vô Sắc thì tùy theo thế lực của căn và cảnh mà có nghĩa chuyển biến giống như danh nên cũng gọi là danh vì bốn uẩn này phải nói theo căn, cảnh nên mới nói là tùy theo thế năng lực của căn cảnh.

"Thế nào là tùy danh thế năng lực chuyển biến" là hỏi: Vì sao danh lại tùy theo thế năng lực của danh mà chuyển biến?

"Là tùy theo các thứ" cho đến "các danh như sắc, vị v.v..." là đáp: Tức ở thời kỳ đầu tiên, tùy theo từng loại pháp mà thế gian cùng nhau đặt tên; do thế lực nên về sau mới có sự chuyển biến theo nghĩa để giải thích như các tên gọi như trâu, ngựa, v.v...

"Ở đây vì sao nêu tên gọi?" Là hỏi: Vì sao phải nêu tên gọi bốn uẩn?

"Đối với các cảnh chuyển biến mà duyên" là đáp: Bốn uẩn Vô Sắc duyên theo các cảnh chuyển biến, chuyển biến giống như danh nên mới nêu ra tên gọi. Các pháp bất tương ưng khác tuy không chuyển biến nhưng cũng đồng với sự chuyển biến thuộc Vô Sắc nên cũng thuộc về danh mà không có lỗi. Như danh sắc biến ngại tuy là vô biểu, v.v... không có biến ngại nhưng vì đồng với sự biến ngại thuộc sắc nên nói là thuộc sắc mà không có lỗi.

8. Giải thích:

"Lại loại tợ danh" là giải thích thứ hai: Bốn uẩn và danh đồng lưu loại với pháp Vô Sắc, tương tợ như danh nên nêu làm tên gọi, vì thế luận Bà-sa quyển mười lăm giải thích lý do bốn uẩn được gọi là danh chép: (Đáp) Về các pháp hữu vi, Phật chia làm hai thứ: Sắc và Phi sắc. Sắc là sắc uẩn, Phi sắc là bốn uẩn như thọ, v.v... Trong nhóm họp của Phi sắc có khả năng hiển bày danh của tất cả các pháp nên gọi chung nhóm họp Phi sắc là Danh.

"Tùy danh hiển bày" thứ ba là giải thích: Bốn uẩn Vô Sắc có các tánh chất ẩn kín khó biết, phải nói theo danh để hiển bày nên mới nêu ra tên gọi. Vì thế luận Bà-sa chép: Có thuyết cho rằng sắc pháp thô và dễ thấy nên gọi là sắc; phi sắc nhỏ nhiệm kín đáo, phải nhờ vào danh mới hiển bày nên gọi là Danh.

"Có Sư khác nói" cho đến "nên nêu tên gọi" là giải thích thứ tư: Bốn uẩn Vô Sắc khi xả thân để đi thọ sinh ở nơi khác thì chuyển biến giống như danh, nên phải nêu ra tên gọi. Bốn uẩn vô lậu tuy không thọ sinh nhưng cùng loại này nên thuộc về danh cũng không có lỗi. Giải thích đầu nói theo cảnh thay đổi để gọi là chuyển biến, giải thích sau nói theo dị sinh thay đổi, gọi là chuyển biến; Tuy nghĩa khác nhau nhưng đều nói theo sự chuyển biến để giải thích danh. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín lại chép: Phật nói bốn uẩn Vô Sắc được gọi là Danh, vì sao được gọi là Danh? Vì thường biểu thị và kêu gọi, có nghĩa là thường biểu thị và kêu gọi các thứ sở duyên. Nếu vậy không thể hoàn toàn xếp vào Vô Sắc, vì pháp bất tương ưng không có sở duyên. Nếu không phải vậy thì các tánh chất biểu thị và kêu gọi chỉ có ở Vô Sắc. Cũng như khi giải thích tên gọi của sắc, Phật nói là biến ngại nên gọi là Sắc. Các sắc quá khứ, vị lai, vô biểu và cực vi tuy không biến ngại nhưng vẫn được gọi là Sắc, vì đối với Vô Sắc thì không có biến ngại cho nên biến ngại mà gọi là sắc thì đều là cực thành. Cũng vậy, Vô Sắc có các tánh chất biểu thị và kêu gọi mà sắc không có nên cũng không trái; cho nên thuộc về danh cũng không có lỗi. Lại có ba giải thích khác, nhưng không thể

nói đầy đủ ở đây.

9. Nói về xúc:

"Xúc nghĩa là gì?": dưới đây là thứ ba, nói về xúc, trong đó có ba: nói về sáu xúc, nói về hai xúc, nói về tám xúc. Dưới đây nói về sáu xúc, nêu ra câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "xúc sáu ba hòa sinh" là đáp: Nói xúc là nêu thể; nói "sáu" là chỉ cho y phần; nói "ba hòa sinh" là nêu nhân để bày thể.

"Luận chép" cho đến "cho đến ý xúc." Văn xuôi hai: giải thích văn tụng và quyết trạch. Dưới đây là giải thích bài tụng, tức giải thích sáu xúc.

"Ở đây là gì?" là hỏi: Thể tánh của xúc này là gì?

"Ba hòa sở sinh" cho đến "có xúc riêng sinh ra" là đáp: Ba hòa sinh nghĩa là nhờ có ba pháp hòa hợp với nhau mà sinh ra xúc nên gọi là xúc.

10. Quyết trạch:

"Lại, năm xúc sinh" cho đến "hòa hợp thế nào": dưới đây là quyết trạch. Hỏi: Xúc tương ưng với năm thức mà sinh khởi thì có thể gọi là ba hòa hợp vì đã thừa nhận căn, cảnh và thức cùng ở hiện tại. Khi xúc tương ưng với ý thức để sinh thì ba pháp hòa hợp là căn, cảnh, thức đều ở các thời gian khác nhau làm sao hòa hợp? Vì pháp có thể nằm ở quá khứ, hiện tại nên mới gọi là "hoặc".

"Đó gọi là hòa hợp" cho đến "đồng thuận sinh xúc" là đáp: Chẳng phải cùng đời với nhau mới gọi là Hòa hợp. Căn, cảnh, thức tuy mỗi pháp đều ở một thời gian khác nhau nhưng vẫn nói là hòa hợp, vì ý nghĩa nhân quả đã được lập thành, tức có ý pháp làm nhân và ý thức làm quả. Lại ba pháp căn, cảnh, thức cùng thuận sinh một quả là Xúc, nên gọi là Hòa hợp. Hòa hợp có hai nghĩa: nói chung và thuận nhau sinh quả. Trong sáu xúc thì năm xúc đầu có đủ hai nghĩa; xúc thứ sáu thuộc loại thuận nhau sinh quả. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi bảy chép: Hòa hợp có hai thứ:

1) Nói chung không lìa nhau.

2) Bất tương vi đồng làm một việc. Xúc tương ưng với năm thức do có hai thứ hòa hợp trên nên được gọi là hòa hợp; xúc tương ưng với ý thức thuộc loại cùng làm một việc nên cũng gọi là hòa hợp.

Hỏi: Thông thường khi nhân quả đối nhau, nếu nhân đối quả thì hoặc là cùng lúc hoặc là ở trước, nếu quả đối nhân thì hoặc cùng lúc hoặc ở sau. Như quá, khứ ý căn sinh là quả của ý thức ở hiện tại; hoặc

quá khứ ý căn và hiện tại ý thức sinh quả là xúc ở hiện tại thì có thể chấp nhận được nhưng trong trường hợp pháp cảnh thuộc vị lai làm sao có thể sinh thức và xúc ở hiện tại?

Giải thích: Sơ lược ba trường hợp được gọi là đắc quả:

1) Nhân quả và cho quả: loại quả này đối với nhân hoặc ở cùng lúc hoặc ở sau, tức là bốn quả hữu vi.

2) Chứng đắc: là quả trạch diệt vô vi.

3) Tùy thuận nhau: loại quả này đối với nhân đều có ở cả ba thời gian trước sau và cùng lúc, lại có cả pháp hữu vi và vô vi; như ý thức ở hiện tại được gọi là quả thì trong ba loại quả trên đây nếu đối với nhân là ý thuộc quá khứ thì có quả thuộc thời gian ở đầu và ở sau, nếu đối với nhân là pháp thuộc vị lai thì chỉ có loại quả thuộc thời gian ở sau; nếu quả là xúc ở hiện tại thì trong ba loại quả nói trên nếu đối với nhân là ý căn ở quá khứ và ý thức ở hiện tại thì quả ở thời gian cả trước và sau, nếu đối với nhân là pháp ở vị lai thì chỉ có quả ở thời gian sau. Trường hợp quả trước nhân sau này là nhờ y theo loại tùy thuận nhau, tướng là nhờ có nương tựa nên chỉ giả gọi là quả mà không thuộc về năm quả. Lại giải thích: Ý thức ở hiện tại và quả là xúc ở hiện tại đối với pháp cảnh ở vị lai cũng là quả tăng thượng. Thông thường quả tăng thượng có hai thứ: (1) Quả tăng thượng nhận quả và cho quả, loại này không có trước nhân; (2) Quả tăng thượng không nhận quả và cho quả, loại này có thể có trước nhân; chúng tôi nay y theo loại này.

11. Trình bày các thuyết khác nhau:

"Các sư đối với đây" cho đến "gọi là xúc": dưới đây là trình bày các thuyết khác nhau. Các luận sư có các quan niệm khác nhau về xúc. Có luận sư thuộc Kinh bộ chủ trương ba pháp căn cảnh thức hòa hợp được gọi là Xúc; kinh chứng minh rất dễ hiểu.

Có thuyết nói pháp riêng cho đến nên xúc có riêng là phát biểu của các luận sư Hữu bộ: Xúc có tự thể riêng nằm ngoài căn, cảnh, thức. Kinh chứng minh rất dễ hiểu. Kinh nói thân tức là chỉ cho thể. Lại giải thích: Thức thuộc nhiều niệm khác nhau, chứa nhóm được gọi là Thân, vì thế Bà-sa khi giải thích thân sáu ái chép:

Hỏi: Thế nào gọi là Thân?

Đáp: Có nhiều ái chứa nhóm nên gọi là Thân, tức chẳng phải một sát-na.

"Nói tức ba hòa" cho đến "thuộc về phi pháp xứ" là Sư Kinh bộ giải thích về kinh Lục lục: Thọ và ái tuy được nói riêng nhưng đều thuộc về pháp xứ; xúc tuy cũng được nói riêng nhưng thuộc về ba hòa hợp.

"Không có lỗi như thế" cho đến "sai khác mà nói" là chống chế và đưa ra câu hỏi của Hữu bộ đối với Kinh bộ: Như tông phái tôi thì ngoài ái, thọ, xúc ra còn có các pháp xứ khác nên có thể nói theo chỗ sai khác; tông của ông chủ trương lìa xúc ra không có ba hòa hợp, làm sao có thể nói theo sự khác nhau giữa xúc và ba hòa hợp để nói?

"Tuy có căn cảnh" cho đến "trở thành vô dụng" là nhắc lại chống chế của người ngoài để bác bỏ, ý chống chế cho rằng "cũng có trường hợp căn cảnh không có khả năng phát thức vì thế kinh có nói riêng về căn cảnh, vì sao lại chất vấn chúng tôi là ngoài xúc ra không có ba pháp kia", vì thế nhắc lại để bác bỏ rằng tuy có khi căn, cảnh không phát thức nhưng không có trường hợp thức không gá vào căn cảnh. Nói ba hòa hợp đã gồm nhiếp xúc, lại nói có xúc riêng thì thành vô dụng.

"Có chống chế khác rằng" cho đến "lập chung làm xúc" là chống chế của Kinh bộ: Vì y theo căn, cảnh, thức thuộc đồng phần kia nên mới nói riêng là ba; nếu y theo căn cảnh thức thuộc đồng phần đều thuộc về nhân quả thì có thể lập chung làm xúc.

"Nói lìa ba hòa" cho đến "xuất hiện lạc v.v..." là Hữu bộ giải thích kinh mà kinh bộ đã dẫn ở trước:

1) Giải thích ngã tụng văn khác.

2) Giải thích nếu có văn này thì đối với ba nhân giả nói là quả của xúc, cho nên nói ba pháp nhóm họp hòa hợp gọi là xúc cũng giống như nói Chư Phật ra đời là vui, v.v... tức đối với nhân mà lập quả.

"Xoay vần Như thế" cho đến "nên hãy dừng lại": là luận chủ ngăn dứt phần tranh luận.

12. Hữu bộ quy kết về tông mình:

"Nhưng Đối pháp giả nói" cho đến "nói có xúc riêng": là Hữu bộ quy kết về bổn tông mình.

"Tức sáu xúc trước" cho đến "câu Tăng ngữ thứ sáu": dưới đây là thứ hai: nói về hai xúc, nói theo sở y, v.v... chia làm hai thứ.

"Luận chép" cho đến "là sở y" là giải thích câu tụng đầu, Xúc tương ưng với năm thức như nhãn thức, v.v... nên nói là hữu đối; vì căn hữu đối làm sở y nên nói theo sở y để đặt tên, tức xúc thuộc hữu đối, thuộc về y chủ thích. Nếu theo Chánh Lý thì có thể gọi tên theo cảnh giới vì thế luận này chép: Vì căn hữu đối làm sở y nên chỉ có pháp hữu đối làm cảnh giới.

"Ý xúc thứ sáu" cho đến "nên gọi là trưởng" là giải thích câu tụng thứ hai: Xúc tương ưng với ý thức thứ sáu được gọi là Tăng ngữ. Sở dĩ có tên như vậy vì ngữ là âm thanh nhưng không giải thích; danh

có giải thích, tăng thêm sự thù thắng đối với ngữ nên gọi là Tăng ngữ. Lại giải thích: Danh có ngữ tăng thượng mới có thể giải thích nên gọi là Tăng ngữ. Lại giải thích: Tăng là thêm lớn; nhờ duyên với danh nên mới thêm lớn ngôn ngữ. Lại giải thích: Nhờ năng lực của danh làm cho ngữ trở nên tăng thắng, nên gọi là Tăng ngữ; danh này là cảnh thêm lớn thuộc sở duyên của ý thức, nên nói theo sở duyên để gọi là Tăng ngữ xúc, tức xúc của Tăng ngữ; thuộc về y chủ thích. Sở dĩ có tên là trưởng cảnh vì cũng như nhãn thức chỉ có khả năng phân biệt màu xanh mà không có khả năng biết tên gọi của màu xanh; trong lúc ý thức lại có khả năng nhận biết cả hai pháp, sau khi cùng năm thức duyên cảnh, thí ý thức lại duyên danh của cảnh nên gọi là Trưởng.

"Cho nên hữu đối xúc" cho đến "y theo sở duyên mà lập" là kết thúc tên gọi hai xúc.

13. Nêu thuyết khác:

"Có chỗ nói ý thức" cho đến "y theo tương ưng mà lập" là nêu thuyết khác: Ở đây nói Ý thức lấy ngôn ngữ sai khác làm tăng thượng nên mới có thể chuyển biến theo cảnh nhưng năm thức không thể như vậy. Ở đây chỉ nói theo phần nhiều để phân biệt nên nói ý thức không nói theo ngữ mà có công năng duyên cảnh. Thế nên chỉ có ý thức được gọi là Tăng ngữ, vì lấy ngữ làm pháp tăng thượng, thuộc về hữu tài thích. Tương ưng với loại ý thức này được gọi là Tăng ngữ xúc, tức nói theo tương ưng để gọi tên; thuộc về lân cận thích. Lại Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín cũng có giải thích về Tăng ngữ: Có thuyết cho rằng ý thức được gọi là Tăng ngữ vì khi phát ngữ thì ý thức có năng lực tăng thượng. Giải thích này cho rằng vì làm tăng thượng cho ngữ nên gọi là Tăng ngữ, thuộc về y chủ thích. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi chín cũng có hai giải thích:

Hỏi: vì sao loại xúc này gọi là Tăng ngữ? (Đáp) Nhờ vào tự tánh của xúc mà ngữ thêm lớn nên gọi là Tăng ngữ. (Hỏi) Tại sao phải nhờ tự tánh của xúc, ngữ mới được thêm lớn?

Đáp: Hữu đối xúc chỉ lệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc trong lúc loại xúc này có ở cả ba cõi hệ và bất hệ v.v... Có thuyết lại cho rằng loại xúc này có sở duyên là Tăng ngữ nên được gọi là Tăng ngữ.

Hỏi: Vì sao xúc này có sở duyên là Tăng ngữ?

Đáp: Hữu đối xúc chỉ lấy sắc pháp làm sở duyên trong lúc loại xúc này duyên cả sắc và Vô Sắc v.v... như trong luận ấy có giải thích rộng.

14. Nói về tám xúc:

"Tức sáu xúc trước" cho đến "lạc v.v... thuận với ba thọ": dưới

đây là thứ ba: nói về tám xúc, y theo tương ưng khác nhau phần để lập thành tám loại.

"Luận chép" cho đến "vô phú vô ký" là giải thích hai câu tụng đầu.

"Trong Vô minh xúc" cho đến "cộng tương ưng" là giải thích câu tụng thứ ba.

"Gồm nhiếp tất cả" cho đến "gọi là thuận thọ" là giải thích câu tụng thứ tư, nêu tên rất dễ hiểu. Thuận thọ xúc nghĩa là nhân của ba xúc này dẫn sinh ra các thọ quả như lạc, v.v... đây là năng dẫn thuận theo sở dẫn, loại xúc này được ba thọ như lạc, v.v... lãnh nạp; như được giải thích rộng ở trước. Tuy các tâm sở đều từ xúc sinh nhưng tâm sở thọ có năng lực lãnh thọ rất mạnh mẽ; đây là trường hợp pháp được lãnh thọ thuận hợp với khả năng lãnh thọ. Hoặc xúc có khả năng làm sở y cho các hành tướng của thọ, các hành tướng này phải nhờ có xúc mới khởi nên đây là trường hợp sở y thuận hợp với pháp năng y. Nhờ có các sự thuận hợp trên nên loại xúc này được gọi là thuận thọ.

"Thế nào xúc là chỗ nương của hành tướng của thọ" là hỏi: Tại sao xúc có thể là pháp được thọ lãnh nạp đồng thời cũng là sở y của các hành tướng thuộc thọ? Trong ba giải thích ở trên, giải thích đầu dễ hiểu; hai giải thích sau ý nghĩa hơi sâu nên nay phải gạn riêng.

"Hành tướng rất giống xúc nương xúc mà sinh" là đáp: Vì hành tướng của thọ rất giống với xúc cho nên xúc mới được thọ lãnh nạp; cũng như con giống cha là nhờ có được vẻ đẹp của cha. Là đáp câu hỏi đầu. Một lý do khác là hành tướng của thọ phải nói theo xúc để sinh khởi cho nên xúc mới làm sở y cho hành tướng của thọ. là đáp câu hỏi sau.

"Như thế hợp thành mười sáu thứ xúc" là kết luận chung.

15. Nói về thọ:

"Thọ lấy gì làm nghĩa"; dưới đây là thứ tư: nói về thọ, gồm hai phần chung và riêng. Đây là chung, đặt câu hỏi trước khi dẫn tụng.

"Tụng chép" cho đến "chỉ nương tâm" là đáp: Nói theo các nhân khác nhau của xúc mà chia làm sáu thứ, lại y theo sở y khác nhau để chia thành hai, đều là y chủ thích.

"Thọ sinh và xúc là sau hay là câu" là luận sư Kinh bộ hỏi.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "nhân câu hữu" là trả lời: Xúc và thọ nói chung vì đều là nhân câu hữu.

16. Kinh bộ hỏi:

"Thế nào là hai pháp" cho đến "nghĩa đáng thành lập" là Kinh

bộ hỏi: Nếu hai pháp xúc và thọ sinh khởi cùng lúc, làm sao có thể lập thành ý nghĩa sở sinh của thọ và năng sinh của xúc?

"Vì sao không lập" là Sư Tỳ-bà-sa gạn lại Kinh bộ.

"Vô công năng" cho đến "các pháp khác không có công năng" là Kinh bộ lại nêu ra lý để bác bỏ: Xúc không có công năng đối với các thọ đã sinh, giống như hai sừng trâu mọc cùng lúc, cái này đối với cái kia làm sao có thể nói cái nào là năng cái nào là sở?

"Ở đây cho lập tông" cho đến "nói lại làm gì?." Sư Tỳ-bà-sa lại bác bỏ Kinh bộ: Hai câu hỏi trước và sau tuy văn khác nhưng nghĩa đồng nên không cần giải thích lần nữa.

17. Kinh bộ lại hỏi:

"Nếu thế thì có sinh lỗi lầm lẫn nhau không?" Là Kinh bộ hỏi tiếp: Nếu hai pháp xúc thọ cùng lúc tức mắc lỗi sinh lẫn nhau hay không?

Vì chấp nhận cho nên chẳng có lỗi cho đến cũng làm quả lẫn nhu: là Tỳ-bà-sa trả lời: Vì đã thừa nhận xúc và thọ làm nhân quả lẫn nhau.

"Nhân tuy chấp nhận như vậy" cho đến "trước ý sau thức v.v..." là Kinh bộ bác bỏ về quan niệm nhân quả đồng thời: Kinh chỉ nói xúc sinh thọ mà không nói thọ sinh xúc, cho nên biết nhân trước quả sau chẳng phải y theo cùng lúc. Nếu nói sinh lẫn nhau thì trái với kinh. Vì bỏ pháp năng sinh nên hai pháp xúc và thọ đều đến hiện tại, vì đã sinh khởi đồng thời, làm sao có thể nói là làm pháp năng sinh lẫn nhau cho nên nghĩa chẳng phải lý vượt pháp năng sanh. Hễ nói nhân quả thì trước đối với sau, như ở đây nhân pháp thế gian cực thành năng sinh quả pháp kia, nhân pháp và quả pháp này, thời cực thành riêng, như gieo giống trước sau đó mới nẩy mầm, v.v...

"Nhân quả trước sau" cho đến "có sở sắc tạo." Sư Tỳ Bà-sa thừa nhận nhân ở trước, quả ở sau, nhưng cũng thừa nhận nhân quả cùng lúc, như trong trường hợp quả là nhãn thức, v.v... cùng lúc với nhân là nhãn, sắc, v.v... hoặc nhân bốn đại cùng lúc với quả là sắc sở tạo.

18. Kinh bộ giải thích:

"Trong đây cũng công nhận" cho đến "lý nào ngăn được" là Kinh bộ giải thích: Đây cũng là nhân quả trước sau, chứ chẳng phải cùng lúc, nghĩa là các duyên căn cảnh ở trước có công năng phát sinh quả thức ở sau và nhân ở niệm trước là bốn đại sinh quả ở niệm sau là sắc sở tạo; làm sao có thể phủ nhận được điều này.

"Như bóng và mầm há chẳng phải câu hữu" là các luận sư Tỳ-bà-sa nêu ra nhân quả cùng lúc. Ở đây sở dĩ không có Kinh bộ bác bỏ vì vấn đề này đã được nói trong phần nói về nhân câu hữu ở trước.

"Có thuyết xúc hậu" cho đến "duyên xúc sinh thọ" là giải thích của Thượng tọa thuộc Kinh bộ: Xúc ở trước làm nhân sinh khởi quả là thọ ở sau cũng như ở sát-na thứ nhất phải có căn và cảnh thì ở sát-na thứ hai thức mới khởi. Lúc thức khởi phải nói theo căn để duyên cảnh; ba pháp này hòa hợp nên gọi là xúc, không có tự thể riêng. Hoặc căn cảnh ở trước và thức ở sau, ba pháp hòa hợp giả gọi là xúc. Ở sát-na thứ ba có nhân thuộc niệm trước là xúc làm duyên sinh khởi quả ở niệm sau là thọ.

"Nếu thế thì lẽ ra thức" cho đến "chẳng phải đều là xúc" là Sư Tỳ-bà-sa hỏi: Nếu trước sau sinh nhau thì lẽ ra thức cùng lúc với xúc ở niệm thứ hai không thể có thọ, vì xúc sinh ở niệm này thì thọ phải sinh ở niệm sau. Các thức cùng lúc với thọ ở niệm thứ ba lẽ ra cũng chẳng thể có xúc vì thọ ở niệm này là nhờ có xúc ở niệm trước nên mới khởi.

"Không có lỗi ấy" cho đến "thảy đều là xúc" là Kinh bộ giải thích câu hỏi trên: Không có sai lầm như trên vì căn và cảnh ở niệm thứ nhất cùng lúc với xúc; ở giai đoạn của xúc thuộc niệm thứ hai thì thọ mới sinh. Vì thế lúc xúc khởi thì đều có thọ; đây là giải thích câu hỏi thứ nhất. Thức thể cùng lúc với thọ ở niệm thứ ba chẳng phải không có xúc vì lúc thức khởi tức phải nói theo căn để duyên cảnh, nên cả ba pháp này đều được gọi là Xúc. Xúc này tuy không thể sinh thọ cùng lúc nhưng lại có khả năng sinh thọ ở niệm thứ tư, đây là giải đáp câu hỏi sau.

"Điều này không đúng lý" là sư Tỳ-bà-sa bác bỏ.

"Nào trái với lý" là Kinh bộ chất vấn.

19. Sư Tỳ-bà-sa nêu ra lỗi:

"Nghĩa là hoặc có lúc" cho đến "đồng duyên một cảnh" là Sư Tỳ-bà-sa nêu ra lỗi, Như một xúc duyên sắc và một xúc duyên thanh cho nên nói rằng có hai cảnh của xúc khác nhau. Nhân ở niệm trước duyên sắc mà có xúc của thọ nên về sau mới sinh thọ của xúc khi duyên thanh. Hoặc phải thừa nhận thọ tương ưng với tâm duyên thanh này mà chẳng cùng tâm này duyên với một cảnh là thanh vì đã có xúc sinh từ một loại cảnh khác; lẽ ra phải cùng với loại xúc duyên sắc ở niệm trước cùng duyên một cảnh là sắc.

Đã thế, nếu chấp nhận cho đến ở đây có lỗi gì: là Kinh bộ chuyển sang chấp: Nếu có sai lầm như trên thì nay tôi lại giải thích. Nếu thừa nhận có loại thức đã thành xúc là loại xúc không có thọ, như xúc duyên thanh ở niệm đầu có khả năng sinh thọ cùng loại ở niệm sau; thức này gọi là xúc nên nói là xúc. Vì từ cảnh khác mà sinh khởi nên không có

thọ. Lúc trước khi bắt đầu duyên thanh cũng như lúc sau khi duyên sắc thì có thức có thọ, nhưng thể lại không có xúc vì duyên khác nhau, như vậy có lỗi gì. Nếu duyên thanh rồi, sau lại duyên sắc thì thức v.v... ở lúc cuối cùng ở trước khi duyên sắc được gọi là xúc vì có khả năng sinh thọ với cảnh về sau.

"Nếu thế thì liền hoại" cho đến "tâm phẩm thường câu" là hỏi của Sư Tỳ-bà-sa: Nếu nói xúc và thọ có lúc không cùng khởi thì phá hoại pháp đại địa vì loại tâm này thường nói chung.

"Kia chắc chắn thường câu y theo giáo nào mà lập" là Kinh bộ gạn lại.

"Y theo luận này mà lập" Sư Tỳ-bà-sa trả lời: Y theo Lục túc bổn luận.

"Chúng tôi chỉ dùng" cho đến "chẳng cần khắp các tâm" là Kinh bộ bác bỏ: Nên nói theo kinh mà không nên nói theo luận. Lại giải thích rằng pháp đại địa không hẳn phải câu thời sinh khởi ở tất cả các tâm.

"Nếu thế thì thế nào là nghĩa của pháp đại địa" là Tỳ-bà-sa hỏi.

"Là có Tam địa" cho đến "chẳng phải bổn sở tụng" là Kinh bộ đáp: Nếu trước đó pháp có các địa tầm, tứ v.v... thì đều có tên là pháp đại địa chứ không hẳn phải sinh khởi với tâm trong một sát-na, sau đó là giải thích thêm về pháp đại thiện địa. Sở dĩ không giải thích về đại bất thiện địa pháp vì có Luận sư cho rằng phần nói về đại bất thiện địa pháp là do các luận sư Tỳ-bà-sa đời sau, nhân ghi lại pháp đại thiện địa nên đã dẫn thêm đại bất thiện địa pháp. Vì thế phần được thêm vào sau này chẳng có trong nguyên bản của luận này nên không giải thích riêng. Sở dĩ các pháp thuộc tiểu phiền não không được giải thích riêng vì chẳng ở khắp các tâm.

20. Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để hỏi:

"Nếu sau khi xúc" cho đến "đều khởi thọ, tưởng, tư" là Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để hỏi: Kinh nói xúc cùng khởi với thọ, tưởng, tư; vì sao lại nói sau xúc thọ mới sinh?

"Chỉ nói nói chung" cho đến "cho nên kia chẳng chứng" là Kinh bộ giải thích: Kinh chỉ nói thọ, tưởng, tư nói chung chứ không nói thọ, v.v... cùng xúc sinh khởi. Đối với tông chỉ của bộ phái tôi, điều này không có gì trái cần giải thích. Lại giải thích rằng: Hơn nữa trong sự sinh khởi liên tục từ trước đến sau đã có dùng đến chữ "câu", như khế kinh nói "cùng với từ định câu hành, tu niệm giác chi", ở đây nói câu là "vô gián câu". Nói "xúc thọ câu" thì chữ câu cũng giống như vậy. Vô gián nói là câu nên kia phải chứng.

21. Sư-tỳ-bà-sa dẫn kinh chứng minh:

"Nếu thế vì sao" cho đến "lìa thọ v.v..." là Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để chứng minh có nói chung thời. Kinh nói "thọ v.v... có các thể khác nhau tương tạp chắc chắn không lìa nhau", cho nên không có trường hợp thức lìa thọ, v.v... và chứng thành thọ v.v... chính là pháp đại địa. Lúc thức đã khởi thì phải có thọ... Điều này cho thấy thọ và xúc câu sinh vì lúc thức khởi, ba pháp hòa hợp thì sẽ sinh xúc. Cho dù Kinh bộ cho rằng xúc là giả thì cũng phải thừa nhân câu khởi với thọ, v.v... vì thức chính là xúc. Cho nên Luận Chánh Lý chép: Tông phái chấp xúc là giả, lẽ ra cũng phải thừa nhận thọ, v.v... câu khởi với xúc vì kinh đã nói thức lẫn với thọ, v.v... thức là một phần của xúc.

"Nay lẽ ra xét nghĩ" cho đến "nói như vậy." Kinh bộ lại dẫn văn kinh làm câu hỏi bất định: Nay nên suy nghĩ về ý nghĩa của hai chữ "lẫn lộn". Kinh nói các pháp thuộc thọ cũng là các pháp thuộc tư... Không biết hai đoạn văn kinh trước và sau này khi nói đến lẫn lộn là y theo ý nghĩa gì? Y theo vào sự đồng một sở duyên để sinh khởi theo thứ lớp trước sau nên gọi là lẫn lộn hay y theo sự đồng nhất sát-na câu thời sinh khởi?

"Đối với thọ và noãn" cho đến "chắc chắn y theo sát-na" là Tỳ-bà-sa Sư giải thích: Như trong kinh khi nói về vấn đề câu thời sinh khởi của thọ và noãn có nói về hai chữ "lẫn lộn". Từ đó biết rằng ở đây chắc chắn kinh đã y theo sát-na đồng nhất; vì thế luận Chánh Lý giải thích: Trước phải y theo vào sát-na, sau là nói theo sở duyên, là ấy chắc chắn phải như vậy.

22. Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để vặn hỏi

"Lại khế kinh dạy" cho đến "thọ đẳng câu sinh" là Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để vặn hỏi, đồng thời chứng minh câu thời sinh khởi là y theo sát-na. Hơn nữa, ở trước kinh có nói ba pháp căn cảnh thức hòa hợp mà không gọi là xúc, như vậy làm thế nào để có thức mà không có xúc thuộc ba hòa hợp hay ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp mà lại không được gọi là. Thế nên, khẳng định rằng thì cả các thức câu khởi tất phải có xúc, và trong tất cả các loại xúc không có loại nào chẳng câu sinh với thọ, v.v...

"Nói phụ đã xong" cho đến "do ý cận hành khác": dưới đây là thứ hai: phân biệt riêng, trong đó có hai là khai định số và phân biệt nghĩa. Đây là phần đầu, đặt câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "nương trước khởi sau." Thân thọ hiển bày nhau nên không giải thích lại. Tâm thọ có ý nghĩa sâu xa nên phải giải

thích lại. Ở trước có nói qua một tâm thọ được chia thành mười tám tâm. Nên biết rằng văn tụng lúc đầu có nói chữ "phục" này tức là nói nương thọ ở trước để nói về đoạn văn sau.

"Ý này cận hành" cho đến "mười tám là gì" là hỏi.

"Là hỷ ái xả đều có sáu cận hành" là trả lời: ba nhân sáu tức thành mười tám.

"Ở đây lại vì sao" cho đến "là sở duyên": Lại nêu ra ba câu hỏi để chất vấn về số mười tám ở trên.

"Ở đây thành mười tám đầy đủ do ba" là trả lời: Vì do ba duyên đầy đủ nên thành mười tám, vì thế Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép: Tất cả có ba duyên nên lập thành mười tám, tức một ý thức tương ưng cận hành có ba loại tự tánh thuộc hỷ, ái và xả; mỗi pháp đều duyên sáu thứ cảnh là sắc, v.v... để sinh khởi nên có tất cả là mười tám.

23. Nói về tạp duyên và bất tạp duyên:

"Trong đó có mười lăm" cho đến "đều có cả hai thứ" là nói về tạp duyên và bất tạp duyên. Trong số trên có mười lăm pháp thuộc bất tạp duyên, tức ba pháp hỷ, ái và xả duyên năm cảnh như sắc v.v... Ba pháp cận hành còn lại có cả tạp và bất tạp. Nếu chỉ duyên pháp và sáu nội xứ dù chung hay riêng đều gọi là bất tạp; hoặc đối với bảy pháp tùy theo đó mà duyên nhiều hay ít kể cả năm cảnh ở ngoài; hoặc chỉ đối với năm cảnh ở ngoài mà duyên nhiều hay ít. Tất cả đều gọi là tạp duyên. Ở đây nói pháp là chỉ cho pháp có nghĩa chung, chứ chẳng phải chỉ có pháp xứ.

"Ý cận hành gọi là nghĩa gì" là hỏi.

"Truyền thuyết hỷ v.v..." cho đến "thường du hành" là trả lời, trước giải thích Hỷ, v.v... đều lấy ý làm cận duyên; đối với các cảnh thường tìm đến để phân biệt, nên gọi là ý cận hành. Sau giải thích hỷ, v.v... cùng ý làm cận duyên, khiến cho ý thường đến với cảnh nên gọi là Ý cận hành.

"Thế nào là thân thọ chẳng phải ý cận hành" là hỏi.

Chẳng phải chỉ nương ý cho đến "nên chẳng phải hành" là trả lời: Thân thọ không chỉ nương vào một mình ý thức nên không gọi là cận, lại không biết phân biệt nên chẳng phải hành. Vì thế luận Chánh Lý chép: Vì ý cận hành chỉ nương vào ý thức nên gọi là cận; phân biệt trần cảnh thuộc tự tướng và cộng tướng ở cả ba đời nên gọi là Hành. Tất cả các thọ của thân đều trái với điều này cho nên không thuộc ý cận cũng chẳng được gọi là hành.

"Tĩnh lự thứ ba" cho đến "vì sao không thuộc về" là hỏi: Ở tĩnh

lự thứ ba ý địa lạc căn cũng chỉ nương vào ý thì vì sao không thuộc về ý cận hành?

Theo "Truyền thuyết sơ giới" cho đến vì là "ý cận hành" là trả lời: Theo truyền thuyết của Sư Tỳ-bà-sa, thì trong ba cõi nếu cõi Dục hiện hữu thì cõi trên cũng được lập thành. Vì ở cõi Dục ý thức tương ưng không có lạc căn cho nên cũng không lập thành ở cõi trên. Hơn nữa cũng không có khổ căn ý cận hành để đối lại với lạc căn cho nên không lập lạc ý cận hành. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín đã đưa ra câu hỏi đối với giải thích trên: Nếu vậy lẽ ra cũng không thể có xả ý cận hành vì không có sở đối. (Đáp) Không đúng, vì ưu và hỷ chính là đối pháp của xả và ý địa lạc căn ở tĩnh lự thứ ba không lấy xả căn tự căn bổn địa làm đối pháp. Thật ra không mắc lỗi cận phần, v.v... không có xả cận hành, v.v... vì ở sơ giới vẫn có đối pháp đồng địa. Hoặc có khi có và có khi không. Nghĩa là ý xả, v.v... có thể có đối pháp đồng địa nhưng ý lạc chắc chắn không có đối pháp đồng địa nên không có lỗi. Giải thích: ý địa ưu, hỷ tức là xả đối, nếu thế thì ngay nơi xả gọi là lạc đối. Vì đối với đồng địa không có xả đối, nghĩa là đối với ba định từ địa căn bản không có đối xả, nếu thế thì cận phần chỉ có xả căn, tự địa vô đối, lẽ ra chẳng phải cận hành, và Sơ định, nhị định, tất cả hỷ căn tự địa vô đối lẽ ra chẳng phải cận hành, không như thế thì cõi Dục xả, và hỷ căn đều có đồng địa pháp sở đối, hoặc xả và hỷ có chứa tự địa sở định đối pháp, nghĩa là trong cõi Dục không hề có lác, sở đối của tự địa, kia không thể thuộc về ý cận hành. Luận Chánh Lý lại giải thích: Lại, Lạc địa này dính mắc theo cảnh nhưng cận hành lại thường chuyển động đối với cảnh mà không bị dính mắc ở một duyên nào mới gọi là hành.

24. Dẫn kinh để hỏi:

"Nếu chỉ có ý địa" cho đến "nói rộng như kinh" là phần dẫn kinh để vặn hỏi: Kinh có nói khi mắt thấy sắc thì khởi hỷ cận hành đối với thuận hỷ sắc, khởi ưu cận hành đối với thuận ưu sắc, khởi xả cận hành đối với thuận xả sắc, cứ như vậy cho đến khi ý đã tri nhận được pháp thì khởi được ba thứ cận hành. Vì thế biết rằng cũng có cả năm thức, vì sao lại nói chỉ tương ưng với ý.

"Nương năm thức thân" cho đến "vì thế chẳng nên hỏi": là giải thích chung văn kinh: Nương năm thức thân để dẫn khởi ý cận hành, cũng như nương nhãn thức để dẫn quán bất tịnh thuộc ý địa. Đã có nói đến chữ "đã", cho nên biết rằng không phải là năm thức, vì thế không nên nêu câu hỏi.

"Nếu tuy chẳng phải kiến" cho đến "tùy rõ biết mà nói." Vì sợ

lại chấp văn kinh khi thấy sắc, v.v” nên mới nói rằng duyên trực tiếp sắc, v.v... không nhiếp thuộc cận hành. Vì nói nhiếp chung nên mới có văn này. Cận hành như sắc, v.v... không hẳn phải tùy thuộc sau khi năm thức khởi mới có. Tuy chẳng phải “đã thấy” hay “đã tiếp xúc”, nhưng nếu khởi hỷ, ưu, xả đối với năm pháp như sắc, v.v... thì cũng là ý cận hành. Nếu khác với điều này thì phải có năm thức dẫn khởi. Thân ở cõi Dục, chưa lìa dục nhiễm lẽ ra không thể duyên sắc, thanh, xúc ý cận hành của cõi Sắc vì ba thức thuộc cõi Dục không duyên cõi trên. Hơn nữa, thân ở cõi Sắc lẽ ra cũng không thể duyên các ý cận hành thuộc hương, vị, xúc của cõi Dục vì cõi Sắc không có tỷ thức và thiệt thức; tuy cũng có thân thức nhưng lại không duyên cõi dưới. Thật ra không phải do năm thức dẫn khởi đều là ý cận hành.

“Thấy sắc v.v... rồi” cho đến “căn cảnh chắc chắn.” Vì sợ chấp vào văn kinh có nói rằng “khi nhãn đã thấy sắc liền khởi hỷ cận hành đối với thuận hỷ sắc, v.v” cho nên nói rằng khi đã thấy sắc mà khởi hỷ cận hành đối với thuận hỷ thanh thì không thuộc về cận hành. Vì để nói về sự thâu nhiếp chung nên mới có văn này. Khi đã thấy sắc, v.v... mà khởi hỷ, ưu, xả đối với thanh, v.v... cũng thuộc ý cận hành. Vì sợ bị chất vấn là trái với kinh nên đã giải thích luôn là không hề lẫn lộn. Vì thế khi kinh nói “đã thấy, v.v” là có ý qua đó lập ra căn cảnh, tức các cảnh sắc, v.v... được nhãn căn thấy, v.v... và ý nhận biết.

“Là hữu sắc v.v...” cho đến “nhất cận hành phải chăng” là hỏi: Có phải sắc, v.v... chỉ khởi một pháp cận hành chăng?

“Hữu lại nối tiếp chẳng y theo sở duyên” là đáp: Có ý kiến cho rằng thân nối tiếp của một người đối với ba pháp hỷ, v.v... chỉ có thể thuận sinh một pháp cận hành mà không thể khởi hai pháp kia. Không nói theo sở duyên vì sở duyên vốn có nhiều loại. Vì thế luận Bà-sa quyển 139 chép “Hỏi: Có phải sắc, v.v... chắc chắn thuận hỷ, thuận ưu và thuận xả không? Đáp: Nếu nói theo sở duyên thì không; nếu nói theo nối tiếp thì phải. Nghĩa là sắc, v.v... có khi vừa ý có khi không, hoặc vừa ý với cái này nhưng không vừa ý với cái kia, hoặc không vừa ý cũng chẳng phải không vừa ý. Có thuyết cho rằng sắc, v.v... trong trường hợp thân thiết thì thuận với hỷ, trong trường hợp ghét bỏ thì thuận với ưu, trong trường hợp vừa chừng thì thuận với xả.

25. Phân biệt nghĩa:

“Trong các ý cận hành” cho đến làm câu hỏi cũng thế: dưới đây là thứ hai: phân biệt nghĩa, được chia thành hai: phân biệt hệ duyên và nói về hữu lậu, vô lậu. Đây là phần đầu: Câu hỏi (1) Các ý cận hành có

bao nhiêu cõi Dục hệ? (2) Ý cận hành Cõi Dục có bao nhiêu sở duyên. Hai câu hỏi về cõi Sắc hoặc cõi Vô Sắc cũng như vậy.

a) Nói về cõi Dục:

"Tụng chép" cho đến "duy nhất duyên tự cảnh." Hai câu tụng đầu nói về cõi Dục; bốn trường hợp kế nói về cõi Sắc và bốn trường hợp cuối nói về cõi Vô Sắc.

"Luận chép" cho đến "năm sở duyên" là nói về cõi Dục. Mười tám ý cận hành thuộc Cõi Dục hệ đều duyên cõi Dục; mười hai duyên cõi Sắc; ba duyên cõi trên.

b) Nói về cõi Sắc:

"Nói cõi Dục hệ rồi" cho đến "là pháp cận hành": là nói về cõi Sắc: Sơ và nhị tĩnh lự chỉ có mười hai ý cận hành cùng duyên cõi Dục; tám ý cận hành duyên cõi Sắc tức loại trừ trường hợp của hỷ và xả khi duyên hương và vị; hai ý cận hành duyên cõi Vô Sắc. Đệ tam và đệ tứ tĩnh lự có sáu xả cùng duyên cõi Dục, bốn duyên cõi Sắc và một duyên cõi Vô Sắc.

c) Nói về cõi Vô Sắc:

"Nói cõi Sắc hệ rồi" cho đến "như sau sẽ nói là" nói về cõi Vô Sắc: Không xứ cận phần có bốn cận hành cùng duyên cõi Sắc, một duyên cõi Vô Sắc. Tức Vô Sắc bổn và thượng tam biên chỉ có một pháp là xả, và chỉ duyên cõi Vô Sắc. Về không xứ cận phần có hai thuyết khác nhau. Thuyết đầu thuộc nghĩa đúng. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép: Nếu thừa nhận duyên riêng ở địa dưới thì có bốn ý cận hành là sắc, thanh, xúc và pháp. Nếu thừa nhận duyên chung địa dưới thì chỉ có một pháp là xả ý cận hành, cho nên nói là có bốn.

Hỏi: Ý cận hành này có cả ba tánh phải không?

Giải thích: Theo sự thành tựu ở dưới thì có cả ba tánh.

Hỏi: Loại ý cận hành này có duyên cả tự địa, địa trên và địa dưới hay không?

Giải thích: Có thể duyên cả ba loại. Nếu thuộc thiện thì duyên cả tự, thượng và địa dưới; nếu thuộc nhiễm ô thì chỉ duyên tự địa và địa trên mà không có địa dưới vì đã xa lìa. Nếu thuộc vô ký thì chỉ duyên tự và địa dưới mà không có địa trên vì năng lực yếu kém. Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi hai trong phần giải thích ba phân biệt có chép: Ý thức phân biệt thuộc thiện thường, duyên tất cả tự, địa, địa trên và địa dưới; ý thức phân biệt thuộc nhiễm chỉ duyên tự địa và địa dưới; ý thức phân biệt thuộc vô phú vô ký chỉ có thể duyên tự và địa dưới.

Hỏi: Nếu thuộc vô ký mà có thể duyên địa dưới tại sao luận Chánh

Lý quyển hai mươi chín trong phần giải thích cận hành có nêu riêng thiện sắc có thể duyên cõi Dục mà không nói vô ký.

Giải thích: Vì thiện cận hành thân ở địa dưới và thân ở địa trên đều cùng có thể khởi thiện thuộc địa này để duyên cõi Dục ở dưới vì thế mới nói riêng. Vô ký cận hành thân ở địa dưới thì không thể khởi địa trên duyên địa dưới nên không nói.

Hỏi: Thân sinh ở địa nào thì có thể khởi ý cận hành thuộc địa đó hay không?

Giải thích: Nếu thuộc thiện hoặc nhiễm thì có thể khởi ở tự địa và địa trên, mà không thể khởi thiện nhiễm thuộc địa dưới vì hỷ vốn yếu kém và đã lìa nhiễm. Nếu thuộc vô ký thì có thể khởi tự, địa, địa trên và địa dưới. Về khởi tự địa, văn nói rất dễ hiểu. Nói khởi địa trên thì như thân ở địa dưới khởi tâm thông quả thuộc địa trên. Nói khởi địa dưới thì như trường hợp thân ở địa trên khởi tâm thông quả thuộc địa dưới.

Hỏi: Nếu tâm vô ký khởi cả trên dưới, vì sao Bà-sa trong phần giải thích ba phân biệt lại chép: Ý thức phân biệt thuộc vô phú, vô ký chỉ sinh tự địa và hiện hữu ở hiện tại, cho nên chắc chắn chỉ lệ thuộc sinh. Luận Chánh Lý quyển tám chép: Chẳng sinh ở địa khác mà lại có thể khởi phân biệt hiện tiền thuộc vô phú vô ký, như vậy chắc chắn chỉ lệ thuộc sinh.

Giải thích: Bà-sa và Chánh Lý có ý cho rằng ba thứ ý thức khác nhau do năm thức dẫn khởi duyên năm cảnh sở duyên của năm thức ở quá khứ trước đó, hễ sinh ở địa nào thì khởi tâm vô phú vô ký ở địa đó, tức tâm biến hóa, ba thức thân và tâm phát nghiệp. Nếu là hóa tâm thì chỉ duyên hiện sự; nếu là ba thức thân thì tánh chẳng phân biệt và chỉ duyên hiện tại; nếu là tâm phát nghiệp thì duyên nghiệp được phát khởi. Các tâm này không phải là ý thức phân biệt vốn thường duyên cảnh sở duyên của năm thức ở quá khứ. Vì thế luận Bà-sa và luận Chánh Lý nói rằng sự phân biệt thuộc vô ký chỉ khởi ở tự địa mà không thể khởi ở các địa khác. Nay nói vô phú vô ký cận hành khởi ở cả địa trên và địa dưới là y theo vô phú vô ký cận hành thuộc ý thức nên không trái nhau.

Hỏi: Theo luận Chánh Lý thì cận hành cõi Dục có thể duyên ba cảnh thuộc bất hệ; sơ định và nhị định thuộc cõi Sắc duyên hai cảnh bất hệ, định thứ ba và định thứ tư duyên một cảnh bất hệ; cõi Vô Sắc cũng duyên một cảnh bất hệ, vì sao luận này không nói?

Giải thích: Luận này chỉ y theo duyên cảnh hệ mà không nói về cảnh bất hệ. Chánh Lý vì kèm thêm luận giải nên mới nói cả hai thứ.

"Ý cận hành này có vô lậu hay không?" Dưới đây là thứ hai, nói

về hữu lậu và vô lậu. Đây là hỏi.

"Tụng rằng: mười tám chỉ hữu lậu" là đáp.

"Luận chép" cho đến "chỉ là hữu lậu." Trong văn xuôi có bốn: giải thích bài tụng, nói về thành tựu, nêu thuyết khác, và nói về kinh. Đây là giải thích bài tụng. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín chép: Không có cận hành đi chung với vô lậu vì có thêm lớn và các pháp vô lậu trái với cận hành. Có thuyết cho rằng hữu tình đều có các pháp cận hành nhưng không phải đều có vô lậu, vô lậu không phải như thế, cho nên không phải cận hành.

26. Nói về thành tựu:

"Ai thành tựu ý cận hành" dưới đây là nói thành tựu.

"Là sinh cõi Dục" cho đến "chỉ có nhiễm ô" là trả lời: Sinh cõi Dục chưa đắc thiện ở cõi Sắc thì thành tựu mười tám ý cận hành thuộc cõi Dục; tám thuộc sơ và nhị định tức bốn nhiễm hỷ và bốn nhiễm xả; bốn nhiễm xả thuộc định thứ ba và định thứ tư; một nhiễm xả thuộc cõi Vô Sắc; thành tựu ở cõi trên chỉ có nhiễm nên không duyên địa dưới.

"Nếu đã đạt được" cho đến "cảnh hương vị": Đã đạt được sắc thiện nhưng chưa lìa cõi Dục thành dục mười tám; sơ tĩnh lự thành tựu mười; hai định kia nói giống như trên. Nói sơ định thành tựu mười là bốn nhiễm hỷ vì nhiễm hỷ không duyên hương vị thuộc địa dưới. Thiện và Nhiễm được kể chung nên xả có đủ sáu vì khi chưa tới thiện xả thì vẫn duyên hương vị thuộc địa dưới.

"Còn lại theo lý này đúng như sự thích ứng nên nói" là so sánh để giải thích các trường hợp lìa dục tham, v.v... khác. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín chép: Đã lìa dục tham nhưng nếu chưa đạt được tâm thiện thuộc nhị định thì thành tựu được mười hai thuộc cõi Dục và sơ định, tức trừ sáu ưu. Hai tĩnh lự, v.v... đều như trước nói. Nếu đã đạt được tâm thiện thuộc Nhị định nhưng chưa xả lìa tham thuộc sơ định thì thành tựu mười thuộc nhị định, tức bốn nhiễm hỷ, đủ sáu thứ xả, vì đã đạt được cận phần thiện thuộc các định này. Các trường hợp còn lại như trước nói, do lý này nên các trường hợp còn lại y theo đây nên biết.

27. Phân biệt các trường hợp khác nhau:

"Nếu sinh cõi Sắc" cho đến "là thông quả tâm câu" là phân biệt các trường hợp sai khác, thông quả chỉ tương ưng với xả vì xả thọ có tánh trung dung nên thuận hợp với thông quả. Ưu lìa dục xả, hỷ chẳng phải trung dung, nên không nói thành. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép: Nếu sinh ở Sơ tĩnh lự thì thành tựu một pháp ở cõi Dục là xả ý cận hành, tức nói chung với tâm thông quả, nhờ duyên toàn bộ

các cảnh như sắc, v.v... nên được sinh khởi, có thuyết cho rằng thành tựu ba pháp, tức sắc thanh pháp xả ý cận hành. Tâm này nếu duyên thân biểu đã khởi thì có thể duyên sắc xả ý cận hành. Nếu tâm này duyên ngữ biểu đã khởi thì có thể duyên thanh xả ý cận hành. Nếu tâm này duyên các sự được biến hóa, có thể duyên chung các pháp thì duyên được pháp xả ý cận hành. Có thuyết cho rằng thành tựu được sáu pháp. Nghĩa là sáu xả ý cận hành tức nói chung với tâm thông quả, tâm này đều có thể duyên các pháp chung và riêng. Giải thích: Trong ba thuyết, thuyết đầu thuộc nghĩa đúng vì đồng với luận này và Chánh Lý, không nói là "có thuyết cho rằng". Thuyết này có ý cho rằng nếu duyên thân nghiệp ngữ nghiệp thì cũng duyên cả năng tạo xúc; hoặc nếu duyên thân nghiệp thì cũng duyên cả hương, vị, xúc, nếu duyên ngữ nghiệp thì cũng duyên cả sắc, hương, vị, xúc nên chỉ gọi là pháp xả ý cận hành. Luận Bà-sa lại chép: Sinh tĩnh lự thứ hai thành tựu một pháp thuộc sở tĩnh lự là pháp xả ý cận hành vì thuộc duyên chung. Có thuyết cho rằng thành tựu ba pháp là sắc, hương và pháp. Nếu duyên thân biểu đã khởi thì có duyên sắc. Nếu duyên ngữ biểu sở khởi thì có duyên thanh. Nếu duyên việc sở biến, tức thuộc về duyên chung thì có duyên pháp. Có thuyết cho rằng thành tựu bốn pháp là sắc, thanh, xúc và pháp vì sinh tĩnh lự thứ hai lúc khởi ba thức thân thuộc Sơ tĩnh lự thì các pháp quyến thuộc có thểduyên sắc, thanh và xúc; ý thức vô phú vô ký thuộc sơ tĩnh lự hiện hữu hiện tiền; hoặc vì tâm thông quả duyên cả chung lẫn riêng. Giải thích: Thuyết đầu là nghĩa đúng, như giải thích ở trước, nên biết rằng khi duyên thân nghiệp ngữ nghiệp thì duyên cả xúc năng tạo; hoặc duyên thân nghiệp thì duyên cả xúc, duyên ngữ nghiệp thì duyên cả sắc và xúc cho nên chỉ gọi là pháp xả ý cận hành. Thuyết thứ ba cho rằng khi ba thức thân khởi đã dẫn phát quyến thuộc uy nghi ý thức đã có thể duyên riêng, hoặc tâm thông quả có duyên cả chung lẫn riêng nên thành tựu bốn pháp thuộc Sơ định.

28. Nêu thuyết khác:

"Có chỗ nói như thế" cho đến "là ý cận hành" dưới đây là nêu thuyết khác, hoặc các luận sư thuộc Kinh bộ nói: Cận hành chỉ thuộc nhiễm, cùng ý dẫn dắt nhau đến với sở duyên, nếu đã lìa nhiễm thì cận hành ở địa này sẽ không hiện hành. Vì thế chỉ thuộc nhiễm mà chẳng phải thiện, vô ký.

"Vì sao cùng với ý lôi kéo nhau đi chung" là hỏi.

"Hoặc ái hoặc tắng" cho đến "nên nói như thế" là dị thuyết đáp: Ái là tham, tắng là chỉ cho sân; "bất trạch xả" là chỉ cho si, vì loại sinh

này không quyết trạch các pháp để lìa bỏ. Do hỷ đi chung với ái, ưu đi chung với tắng, xả đi chung với si; nói xả đi chung với si là y theo phần nhiều và sự mạnh mẽ. Ba pháp này thường cùng với ý dẫn dắt nhau đến với sở duyên nên gọi là ý cận hành. Ở đây chỉ căn cứ ba độc; thật ra các hoặc khác cũng cùng hỷ, ưu, xả nói chung và cùng với ý dẫn dắt nhau đến với sở duyên. Để đối trị loại lìa nhiễm cận hành này, trong khế kinh có nói sáu pháp hằng trụ; tức sau khi đã thấy, v.v... sáu cảnh là sắc, v.v... nhưng không có hỷ hoặc ưu mà tâm thường trụ ở xả, có đủ niệm và chánh tri. Chẳng phải A-la-hán không có thiện pháp hỷ mà chỉ vì ngăn dứt tạp nhiễm nên nói sáu pháp hằng trụ. Vì thế biết rằng cận hành chỉ thuộc lìa nhiễm trong lúc A-la-hán là vô nhiễm cho nên chẳng phải cận hành. "Tâm hằng trụ xả": Xả là hành xả. Vì thế Tập Dị Môn Túc Luận quyển mười lăm phần giải thích sáu hằng trụ chép "Hỏi: Loại xả này có nghĩa là gì? Đáp: Là tâm tánh bình đẳng, ngay thẳng, vô cảnh giác, nhậm vận trụ của tâm. Lại, có thuyết cho rằng sáu thức tương ưng duyên các cảnh sắc, thanh hương, vị, xúc pháp, xả thọ gọi là xả. Nay đối với nghĩa này nên biết là ý thuyết, tâm tánh bình đẳng, tâm tánh ngay thẳng, tâm vô cảnh giác tánh, nhậm vận trụ của tâm hành xả được gọi là xả." [Trên đây là văn luận.] "Có niệm chánh tri", là thể của sáu pháp hằng trụ vì thế luận Bà-sa quyển ba mươi sáu chép "Hỏi: Sáu pháp hằng trụ lấy gì làm tự tánh? Đáp: Lấy niệm, tuệ làm tự tánh. Nếu kể cả các pháp tương ưng câu hữu thì có bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh."

29. Chứng minh cận hành chỉ là pháp tạp nhiễm:

"Lại, ngay nơi Hỷ, v.v... cho đến gồm các thiện thọ": là lại chứng minh cận hành chỉ là pháp tạp nhiễm. Lại tức hỷ v.v... cho đến là các thiện thọ, lại chứng tỏ cận hành chỉ là tạp nhiễm về hỷ ưu xả, Thế tôn đã nói thành ba mươi sáu "sư cú". Nghĩa là nếu mê đắm thì có mười tám, là pháp cận hành và được đối trị; nếu đã ra khỏi cũng có mười tám, nhưng không phải cận hành mà là năng đối trị. Hai thứ khác nhau cộng chung thành ba mươi sáu pháp; lại được bàn đến riêng từng loại nên biết rằng ý cận hành chỉ có nhiễm. Sự sai khác trong các câu này do Đức Phật là đấng Đại sư nói ra nên gọi là "sư cú". Trường mê đắm thích là chỉ cho các nhiễm thọ vì thọ và mê đắm đều y theo phiền não. Trường hợp đã ra khỏi là chỉ cho các thiện thọ vì thọ và xuất ly đều có pháp thiện làm sở y. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi chép: Ở đây nói "mê đắm" tức ái là tánh của mê đắm. Nếu thọ có ái làm nơi nương tựa thì gọi là "Thọ nương vào sự mê đắm). Có thuyết cho rằng

mê đắm là tên gọi tất cả các phiền não vì có tánh chấp đắm; nếu thọ và ái làm nơi nương tựa thì gọi là “Thọ nương vào sự mê đắm”. Nếu thọ không làm nơi nương tựa cho ái hoặc các phiền não thì gọi là “xuất ly y thọ”. luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép “Hỏi: Tại sao không nói là vô phú vô ký? Đáp: Vì đã nói trong hai thứ này. Tức vô phú vô ký thọ có hai tánh chất là thuận nhiễm và thuận thiện. Nếu thuận nhiễm thì thuộc “đam thị y”; nếu thuận thiện thì thuộc “xuất ly y”.

30. Nói lược về chi Thọ:

“Sở thuyết như thế” cho đến “vô lượng sai khác” là nói lược về chi Thọ, như đã giải thích ở trên. nếu nói theo các nghĩa môn khác như hoặc, v.v... để phân biệt thì có rất nhiều sai khác, nên nói đúng như lý.

“Vì sao không nói các chi còn lại”: dưới đây là thứ hai của toàn văn. Chữ “dư” là chỉ cho các chi khác. Hỏi: Trên đây chỉ nói về bốn chi. Vì sao không nói tám chi còn lại?

“Tụng chép” cho đến “phẩm Tùy miên sẽ nói” là đáp” Thức và sáu xứ đã được nói ở phẩm Giới; hành, hữu, ái, thủ sẽ được đề cập ở phẩm Nghiệp và Tùy miên.

Hỏi: Sinh và già chết trước đây không có nói riêng, ở đây cũng không thấy đề cập là vì sao?

Giải thích: Sinh và già chết tức năm chi như thức v.v... Trong năm chi này thức và sáu xứ đã được nhắc đến ở trên; danh sắc, xúc, thọ cũng đã được giải thích riêng ở trên, cho nên không nói riêng.

Hỏi: Nếu vậy ái và thủ thuộc vô minh, lẽ ra cũng không nên nêu riêng.

Giải thích: Vô minh có nhiều thuyết khác nhau, tức có khi gọi là ác tuệ, hoặc phi minh, hoặc minh vô. Vì thế ái thủ này không được nói riêng trong lúc vô minh lại được nói riêng như ở dưới.

31. Nói sơ qua đại ý các thứ dụ:

“Các duyên khởi này” cho đến “như thành thục uống ăn”: dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói sơ qua đại ý các thí dụ. Bài tụng đầu dụ cho phiền não; hai câu kế dụ cho nghiệp; hai câu cuối là dụ cho sự.

“Luận chép” cho đến “chủng đẳng tương tợ” là hỏi.

“Như từ hạt giống” cho đến “nên biết như thế là tri giả” là giải thích bài tụng đầu, có năm thí dụ. Nói “hoặc đắc” bao bọc lấy nghiệp, nghĩa là các hoặc và hoặc đắc đều có khả năng bao bọc lấy nghiệp. Tuy nhiên các hoặc thì bao bọc gần mà hoặc đắc thì bao bọc xa, nên luận Chánh Lý chép: Phiền não bao bọc lấy nghiệp, có công năng chiêu cảm

hậu hữu chứ chẳng phải chỉ có năng cảm, văn còn lại rất dễ hiểu.

"Như gạo có vỏ trấu" cho đến "nên biết như thế": là giải thích hai câu tụng kế gồm có ba ví dụ. Như cây thuốc là nhân đến khi quả chín là mé sau vì quả đã chín thì không thể sinh quả; nghiệp cũng như thế. Nếu đã là quả dị thục thì không thể chiêu cảm một quả dị thục khác; văn còn lại rất dễ hiểu.

"Như thức uống ăn chín" cho đến "nên biết như thế" là giải thích hai câu tụng cuối; thí dụ này rất dễ hiểu.

32. Nói về bốn hữu:

"Duyên khởi như thế" cho đến "nay sẽ nói lược" dưới đây là phần chín của toàn văn, nói về bốn hữu. Nhắc lại trước khởi sau, về bốn hữu như Trung hữu ở trước nói là giải thích tên gọi và ý nghĩa, nay ở đây chỉ nói về tánh và hệ.

"Tụng chép" cho đến "dư ba Vô Sắc ba." Câu tụng đầu là nêu chung; hai câu kế cho đến chữ "dư ba là nói về tánh; ba chữ "Vô Sắc ba" ở cuối là nói về về giới hệ.

"Luận chép" cho đến "sinh hữu chỉ có nhiễm" là giải thích hai câu tụng đầu.

"Do phiền não nào": dưới đây là nhằm giải thích câu thứ ba, đây là hỏi.

"Các hoặc của Tự địa" cho đến "giống như sinh hữu" là đáp. "Tự địa" nghĩa là chẳng phải các địa khác; "các hoặc" là chỉ cho bổn hoặc do địa này sinh. Bổn hoặc thuộc địa này có thể hiện khởi để làm nhiễm ô sinh hữu. Phần trích dẫn thuyết của Đối pháp rất dễ hiểu. Lại giải thích: Các pháp không hiện khởi nhưng có khả năng làm nhiễm ô nên cũng gọi là Năng nhiễm. Văn Luận nói tất cả các phiền não đều làm nhiễm ô sinh hữu của địa này nên biết rằng đều có khả năng làm cho ô nhiễm. Thật ra các kiết sử sinh khởi đều do năng năng lực của bổn hoặc; các pháp như vô tàm, vô quí, hôn trầm, trạo cử đều nhờ tương ưng với bổn hoặc nên mới có khả năng giúp tươi nhuần chứ chẳng phải do tự năng lực trói buộc và cấu nhiễm mà hiện khởi được; tánh chất của chúng vốn yếu kém nên phải có tư trạch mới hiện tiền được. Ở vào giai đoạn mới kết sinh, thân tâm còn mờ tối nên không hiện khởi. "Tự năng lực triền" là chỉ cho san, tật, phẫn, phú, và hối; "tự năng lực cấu" là chỉ cho sáu cấu.

Hỏi: Trong các pháp trói buộc, thùy miên thuộc tự năng lực hay tùy tùng?

Giải thích: Thuộc tùy tùng. Thật ra ở giai vị này không có thùy

miên nhưng cũng không phân biệt riêng. Nếu thuộc triền cấu tự năng lực thì ở giai đoạn sơ kết sinh chắc chắn sẽ không hiện khởi, cho nên ở đây mới phân biệt riêng. Trong lúc triền cấu tùy tùng thì không chắc chắn. Nếu là vô tàm, vô quí, trạo cử, hôn trầm thì tương ưng với giai vị này nhưng nếu thùy miên thì không tương ưng, vì ở giai đoạn kết sinh chẳng có thùy miên. Vì các trói buộc thuộc tùy tùng có tánh chất không chắc chắn nên văn luận không phân biệt riêng. Lại giải thích: Thùy miên thuộc về tự lực. Nếu giải thích như thế thì đã tách riêng trong số các trói buộc thuộc tự năng lực. Vì thế luận Bà-sa quyển năm mươi trong phần phân biệt trói buộc chẳng phải trong kiết sử có lập thùy miên, ác tác tuy độc lập nhưng không rời nhau. (Trên đây là văn luận.) Dù nói là tự năng lực hay tùy tùng nhưng vẫn không trái nhau vì đều phù hợp với Bà-sa, như thường phân biệt đầy đủ trong phần tâm sở. Tuy ở giai đoạn sinh hữu, thân tâm đều mờ tối nhưng do đã từng khởi phiền não trong quá khứ, hoặc do quá khứ cận hiện hành, hoặc do năng năng lực dẫn phát của hai thắng nhân nên phiền não ở giai vị này nhậm vận hiện khởi. Nên biết rằng sát-na đầu tiên ở Trung hữu cũng có khả năng làm nhiễm ô giống như sinh hữu. Đây là nghĩa và tiện gồm nói.

33. Giải thích ba thứ còn lại:

"Nhưng ba hữu còn lại" cho đến "các thiện nhiễm vô ký" là giải thích "ba thứ còn lại" của bài tụng: Các hữu còn lại là bổn hữu, tử hữu và Trung hữu đều có cả ba tánh.

34. Giải thích ba chữ "Vô sắc ba"

"Đối với cõi Vô Sắc" cho đến "chấp nhận có bốn hữu" y theo sự khác nhau giữa các giới để giải thích ba chữ "Vô Sắc ba" của bài tụng.

35. Nói về hữu tình trụ:

"Hữu tình duyên khởi" cho đến "do đâu mà trụ" dưới đây là phần hai của toàn văn, nói về hữu tình trụ, kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "dẫn và khởi như thứ lớp." Trong phần tụng đáp, câu đầu là nêu chung, năm câu kế là giải thích riêng, hai câu kế dẫn kinh, câu cuối nói về thắng dụng.

"Luận chép" cho đến "do thực mà trụ" dưới đây là giải thích câu tụng đầu.

"Thực là những gì?" là hỏi.

"Thực có bốn thứ" cho đến "bốn thức" là đáp: Thức ăn gồm có bốn thứ.

36. Giải thích riêng về đoạn thực:

"Đoạn có hai thứ" cho đến "cách dịch này là thô" dưới đây là giải thích riêng về đoạn thực. Đoạn thực có hai thứ tế và thô. 1/ Không uế trược là tế; uế trược là thô. Nói "thực ở kiếp sơ" có nghĩa là vào thời kiếp sơ con người ăn các thứ "vị đất", bánh "da đất, sần bầm nên không bài tiết chất ô uế; từ khi ăn lúa thơm mới thải chất uế tạp. 2/ Ít và mềm gọi là tế; nhiều và cứng gọi là thô. "Tế hãn trùng" là chỉ cho loại côn trùng có thân thể nhỏ bé sinh ra từ mồ hôi, hoặc loại côn trùng chuyên ăn mồ hôi trên thân người.

"Đoạn thực như thế" cho đến "thọ từng phần." Chỉ hệ Cõi Dục có đủ thứ ba hương, vị, xúc. Tất cả đều là tự thể của đoạn thực. Hai xúc đói và khát được gọi là thực vì đã tiêu hóa thức ăn trước đó, mong cầu thức ăn mới đồng thời ý chỉ tình trạng không bệnh tật. Sở dĩ gọi là Thực vì có thể trở thành các phần riêng biệt để nuốt hay uống; tức miệng có thể uống và nuốt; mũi có thể uống như mũi voi, v.v... có thể thọ thực từng phần nên gọi là Đoạn thực. Đây là giải thích tên gọi. Lại giải thích: Miệng uống và nuốt nên thiệt căn có thể thọ nhận mùi vị từng phần của thức ăn. Nhờ mũi có thể uống nên tỷ căn mới thọ nhận từng phần của mùi hương. Trong sự tiếp xúc của miệng và mũi thì thân căn có thể thọ nhận từng phần của xúc.

"Ánh sáng, hình bóng, nóng bức, mát mẻ làm sao thành thức ăn" là hỏi: Đối với ánh nắng, bóng cây, lửa ấm, gió mát đều không thể uống hoặc nuốt hương, vị, xúc thì làm sao có thể gọi là Thực?

"Theo truyền thuyết lời này" cho đến "như tắm gội v.v..." là đáp: Như người bị lạnh, nếu tiếp xúc với ánh nắng hoặc lửa ấm thì được lợi ích và người bị nóng nực nếu gặp bóng cây hoặc luồng gió mát thì được lợi ích nên cũng gọi là Thực. Nói đoạn thực là dựa theo truyền thuyết của Sư Tỳ-bà-sa; ở đây khi nói uống nuốt là nói theo phần nhiều. Như trong trường hợp dùng thuốc để thoa lên thân thể hay để tắm gội, v.v... tuy không phải dùng để uống nhưng vì có công năng giữ gìn thân thể nên vẫn thuộc loại tế thực. Sắc giới tuy vẫn có sự tiếp xúc lợi lạc cho thân nhưng vì không có sự uống nuốt từng phần nên chẳng phải đoạn thực.

"Sắc cũng có thể thành" cho đến "vì sao chẳng phải thực" là hỏi.

"Đây không thể làm lợi ích" cho đến "mà không lợi ích" là đáp: Sắc không có khả năng làm lợi ích tự đối với nhãn căn, sắc không có khả năng làm lợi ích cho sự giải thoát. Thông thường gọi là thực thì

trước phải làm giúp ích cho căn tương ưng và các đại chủng sở y, sau đó là các đại chủng thuộc các căn khác. Lúc uống nuốt màu sắc thì nhãn căn và các đại chủng sở y còn không được lợi ích huống chi là bốn căn nhĩ, tỷ, v.v... và các đại chủng sở y của chúng. Vì các sắc căn và trần cảnh khác nhau nên khi uống nuốt màu sắc thì các căn tỷ, thiệt, thân không thể chấp lấy sắc để làm lợi ích cho tự căn và các đại chủng sở y. Nếu chưa lìa dục nếu thấy sắc mà sinh hỷ lạc là do duyên với sắc nên xúc mới sinh hỷ lạc thì đây gọi là xúc thực chứ chẳng phải sắc thực. Đối với hai quả Thánh sau cùng vì đã lìa dục nên giải thoát được sự tham ăn, tuy nhìn thấy đủ loại đồ ăn uống ngon lành nhưng sắc vẫn không làm lợi ích cho thân. Nếu uống nuốt hương, vị, xúc thì vẫn làm ích lợi cho thân. Tuy không còn tham dục đối với hương, vị, xúc nhưng thấy sắc thì không có ích mà uống hương, vị, xúc thì lại có lợi ích. Vì thế biết rằng sắc không phải thực. Lại giải thích: nêu khắp hai quả Thánh cuối cùng chẳng phải chỉ nhằm chứng minh sắc không phải là thực nên không lợi ích mà còn hàm ý thấy sắc không sinh hỷ lạc nên không lợi ích. Lại giải thích: Sắc không phải thực vì không đến được cảnh tức không thoát được đói khát không thành sự ăn uống; tuy có nhìn thấy nhưng vẫn không thể làm cho hết đói khát.

Hỏi: Trong số các pháp chẳng phải đoạn thực vì sao chỉ trừ sắc?

Giải thích: Thanh chẳng nối tiếp; ý pháp không có phần đoạn; năm căn như nhãn, v.v... tuy có cả hai nghĩa trên nhưng lại không phải thực, vì thể vốn tịnh diệu không thể uống nuốt. Tám loại này không có ý nghĩa rõ ràng về thực nên không phân biệt riêng. Chỉ có sắc có tánh chất nối tiếp và phần đoạn, có thể được uống nuốt cùng với các pháp thuộc đoạn thực, vì thế sợ người học nhầm đó là pháp đoạn thực nên mới nói riêng.

37. Giải thích ba thứ thực còn lại:

“Xúc là ba hòa” cho đến “khắp cả ba cõi đều hữu” là giải thích ba thứ thực còn lại, thể chỉ thuộc hữu lậu. “Giới” là chỉ cho ba cõi. Trong phần phân biệt mười tám giới trước đây có nói mười lăm giới thuộc về hữu lậu; đã nói đoạn thực chỉ thuộc hữu lậu nên không nói riêng.

“Vì sao thể của thực không có vô lậu” là hỏi.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “vì diệt các hữu” là đáp.

“Lại khế kinh nói” cho đến “đều nói đã sinh” lại dẫn kinh chứng minh nóithực chỉ thuộc hữu lậu. Bộ đa, Cầu sinh, đều thuộc thân ba cõi; bốn loại thực vốn đã có khả năng làm cho an trụ lợi ích thì biết rằng đó là hữu lậu. Pháp vô lậu thì khác; đã dứt diệt các hữu nên chẳng phải

thể của thực.

"Lại nói cầu sinh lấy gì làm y theo": dưới đây là giải thích kinh, giải thích câu bảy và tám. Đây là hỏi nói theo kinh.

"Trung hữu trong đây nói" cho đến "tạm thời sanh khởi" là đáp: Kinh nói năm tên gọi khác nhau của Trung hữu. Cầu sinh là một trong năm tên gọi này nên biết rõ rằng trước đây khi kinh nói về cầu sinh là chỉ cho Trung hữu. Văn còn lại rất dễ hiểu.

38. Dẫn kinh để chứng minh:

"Như khế kinh nói" cho đến "gọi là Trung hữu" là dẫn kinh để chứng minh "khởi" là Trung hữu như khế kinh nói: Có khi Vô thường có khả năng phá hoại "tự thể khởi" có khi vô thường có khả năng phá hoại, "thế gian sinh". Khởi là Trung hữu; sinh là sinh hữu. Tự thể và thế gian là hai danh từ gọi chung Trung hữu và Sinh hữu. Để chứng minh Trung hữu thật có nên dùng "tự thể" để nêu danh; về sinh hữu thì vì sợ chấp là thường hằng nên dùng "thế gian" để nói lỗi. Lại giải thích ảnh và lược hiển bày lẫn nhau. Lại giải thích: Trung hữu ẩn che lẫn nhau nên tự thể nêu danh, sinh hữu hiển bày lẫn nhau nên gọi là Thế gian.

39. Lại dẫn kinh chứng minh:

"Lại kinh nói có" cho đến là câu thứ tư lại dẫn kinh chứng minh "Khởi" là Trung hữu. Kinh này nói "đoạn", đoạn chỉ cho hai trường hợp:

1) Đắc vĩnh đối trị đoạn, tức chứng đắc trạch diệt bất thối, nên gọi là Đoạn;

2) Đắc vĩnh bất hành đoạn, tức chứng đắc phi trạch diệt bất hành nên gọi là Đoạn. Vì thế luận Chánh Lý quyển.

3) Chép: Nay ta suy gẫm thấy khế kinh ấy có ý như vậy, tức nói theo hai đoạn để nói. Hai đoạn này là gì? Đó là đắc vĩnh đối trị đoạn và đắc vĩnh bất hành đoạn. (Trên đây là văn luận.) Nếu phân tích theo bốn trường hợp thì tùy theo sự thích ứng mà nói về hai thứ này. Giúp sức cho phiền não thuộc Trung hữu thì gọi là khởi kiết; giúp sức cho phiền não thuộc sinh hữu thì gọi là sinh kiết.

Lại giải thích: Giúp sức cho phiền não ở sơ niệm của Trung hữu thì gọi là khởi kiết; giúp sức cho phiền não ở sơ niệm của sinh hữu thì gọi là Sinh kiết. Nói bốn trường hợp:

1) Đã dứt khởi kiết nhưng chưa dứt sinh kiết, lìa bỏ tham dục thuộc hai giới, không còn thọ Trung hữu nên đã dứt khởi kiết; chưa dứt trừ tham dục thuộc cõi Vô Sắc, còn thọ sinh hữu Vô Sắc cho nên chưa dứt được sinh kiết. Ở đây nói đoạn là y theo theo loại vĩnh đối trị vì không

có khởi kiết mà chỉ đắc bất hành nhưng đối với sinh kiết lại có ý nghĩa của khởi, tức sinh kiết thuộc cõi Dục và cõi Sắc đắc hành, tất nhiên cũng đắc hành đối với khởi kiết. Nếu sinh kiết thuộc cõi Vô Sắc hiện hành tất nhiên đã đắc vĩnh đối trị khởi kiết. Vì thế biết rằng loại đoạn này là nói theo vĩnh đối trị nói.

2) Đã dứt sinh kiết nhưng chưa dứt khởi kiết. Ở trung ban Niết-bàn không còn thọ sinh hữu nên sinh kiết được dứt; còn thọ Trung hữu nên khởi kiết chưa được dứt. Ở đây nói dứt là y theo vào sự không hiện hành. Không còn sinh kiết tức đã đắc vĩnh đối trị, nhưng về lý thì vẫn chưa dứt được khởi kiết. Điều này nghĩa là dứt sinh kiết tức lìa ba cõi, nhưng ba cõi thì không còn khởi kiết cho nên biết rằng ở đây chỉ y theo vĩnh bất hành đoạn. (3) Đã dứt khởi kiết và sinh kiết. A-la-hán đã đoạn tham dục thuộc ba cõi, không còn thọ thân Trung hữu nên dứt được khởi kiết cũng không thọ sinh hữu nên dứt được sinh kiết. Ở đây nói dứt là y theo vào vĩnh đối trị. Tuy đối với thân này đã thành Vô học nhưng nói theo tánh chất không hiện hành của hai kiết thuộc sinh và khởi nên vẫn gọi là dứt. Ở đây cũng căn cứ vào vĩnh đối trị để nói. (4) Chưa dứt khởi kiết và sinh kiết. Tức trừ các trường hợp trên; có nghĩa là trừ hiện và trung ban, tất cả các trường hợp chưa lìa hẳn tham dục thuộc cõi Sắc đều thọ Trung hữu cho nên khởi kiết chưa thể dứt, vẫn còn thọ sinh hữu nên sinh kiết cũng chưa được dứt. Ở đây nói chưa dứt là chỉ cho cả hai trường hợp.

40. Giải thích Bộ-đa là gì?

"Lại Bộ đa giả" cho đến "gọi là cầu sinh" là giải thích thứ hai: Bộ đa nghĩa là vô sinh, tức chỉ cho A-la-hán không còn thọ sinh, danh từ này có nhiều nghĩa nên để nguyên âm Phạm. Chúng phàm phu, hữu học vẫn còn tham ái nên gọi là cầu sinh vì vẫn còn thọ sinh.

"Thức ăn ấy khiến" cho đến "Cầu sinh hữu tình" là hỏi.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "noãn tức bại vong" là đáp: Bộ đa và Cầu sinh đều có đủ bốn cách ăn. Đối với chúng sinh còn tham ái thì đoạn thực không chỉ giúp cho hiện thân mà còn giúp cho cho hoặc nghiệp ở hiện tại để chiêu quả về sau. Vì Thế tôn đã nói rằng bốn loại thức ăn ở hiện tại đều là căn bổn của bệnh tật, mụt nhọt, tên độc, nhân duyên của già chết ở vị lai. Bệnh tật, v.v... đều là các tên gọi khác nhau của quả khổ. Vì thế biết rằng đoạn thực cũng giúp cho đời sống vị lai. Tư thực không chỉ giúp cho cho vị lai mà còn an trụ ở hiện thân cho nên biết rằng tư thực vẫn có lợi ích đối với đời sống hiện tại. Ba chứng minh rất dễ hiểu.

"Điều này không đúng" cho đến "ở tại xúc vị" là bác bỏ dẫn chứng thứ ba đồng thời giải thích. Nghĩa là noãn này khởi niệm nghĩ về mẹ lúc trước ở trong hơi ấm xúc vị, nên luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi dẫn Tập Dị môn chép: nhớ đến mẹ trước lúc còn hơi ấm tất cả xúc.

"Các pháp hữu lậu" cho đến "thuyết thực chỉ có bốn" dưới đây là giải thích câu tụng thứ ba. Đây là hỏi.

"Tuy thế nhưng y theo thắng" cho đến "sinh vị sinh" là đáp: Y theo tánh chất mạnh mẽ để nói là bốn cũng không lỗi. Trong bốn loại này tuy đều tư ích đời sống hiện tại và vị lai nhưng có hai thứ tư ích hiện tại mạnh mẽ hơn và hai thứ tư ích vị lai mạnh mẽ hơn. Ở đây nói huân nghĩa là báu. Tư thực nhờ năng năng lực của hạt giống thức do nghiệp giúp cho nên về sau mới có thể khởi. Thức khởi có công năng thủ quả nên gọi là hạt giống. Lại giải thích: là Kinh bộ giải thích vì hình như giải thích này hợp lý hơn. Tư thực phát dẫn là do năng năng lực của hạt giống thức của nghiệp huân tập nên về sau mới có thể sinh khởi; hoặc do năng năng lực của hạt giống thức do nghiệp huân tập nên thức hiện hành và nhờ thế mới có thể sinh khởi về sau, Văn còn lại rất dễ hiểu.

41. Hỏi đáp phân biệt:

"Tất cả các đoạn đều là thực phải không": dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Đây là hỏi.

"Có khi đoạn mà chẳng phải thực" cho đến "đều có bốn trường hợp" là đáp. Câu thứ nhất: Có thể uống nuốt nên gọi là Đoạn; tổn hoại căn và đại nên chẳng phải thực. Câu thứ hai: Ba loại thức ăn còn lại có khả năng giúp ích nên gọi là thực; không thể uống nuốt nên chẳng phải đoạn. Câu thứ ba: Có thể uống nuốt nên gọi là đoạn; giúp ích căn và đại chủng nên cũng là Thực. Câu thứ tư: Trừ các trường hợp trên, ba loại thực như xúc v.v... đều có bốn trường hợp. Tập Dị Môn quyển một chép:

Hỏi: Tất cả các xúc đều là thực phải không?

Đáp: Nên chia ra qua bốn trường hợp.

1) Hữu xúc phi thực: Vô lậu xúc và hữu lậu xúc là duyên làm tổn hoại căn và đại chủng.

2) Hữu thực phi xúc: Ba thứ thực còn lại.

3) Hữu xúc cũng là thực: Hữu lậu xúc làm duyên giúp ích các căn và đại chủng.

4) Phi xúc phi thực: Trừ các trường hợp trên. Về ý tư và thức cũng giống như bốn trường hợp của xúc thực ở trên.

"Lại hữu xúc v.v..." cho đến "mà chẳng phải thực hay sao?" là hỏi. Chữ đẳng trong "xúc đẳng" gồm cả tư và thức.

"Hữu là dị địa vô lậu xúc v.v..." là đáp. Luận Chánh Lý quyển ba mươi chép:

Hỏi: Vì sao vô lậu xúc, v.v... chẳng phải thực?

Đáp: Thực có công năng dẫn dắt và giúp cho các hữu, có thể chán ghét, có thể dứt trừ hoặc ưa thích thêm lớn trong lúc vô lậu tuy cũng có công năng giúp cho các hữu nhưng vốn không có công năng dẫn dắt các hữu lại không bị chán ghét, dứt trừ hoặc ưa thích thêm lớn, vì thế không xếp vào bốn loại thực ở trên. Vì lý do này mà khi ở vào các giới địa khác tuy pháp hữu lậu cũng chẳng phải là thể của thực và các pháp ở giới địa khác tuy cũng là nhân giúp cho hiện hữu nhưng lại chẳng phải là nhân có công năng dẫn phát hậu hữu nên không gọi là Thực. Các pháp vô lậu lúc ở hiện tại tuy có thể làm nhân giúp cho các căn và đại chủng nhưng không thể làm nhân dẫn phát hậu hữu, tuy tạm thời có thể làm nhân giúp cho căn và đại chủng nhưng chỉ vì muốn lập thành sở y thù thắng để nhanh chóng đạt được Niết-bàn diệt hết các hữu. Hữu lậu thuộc tự địa lúc hiện tiền có khả năng giúp cho hiện hữu khiến cho thêm lớn để có thể chiêu cảm hậu hữu vì thế đã giải thích đoạn thực làm nhân chiêu cảm hậu hữu. Nghĩa là khi thực thuộc xúc, v.v... dẫn phát hậu hữu thì cũng dẫn phát các nội pháp như hương, v.v... thuộc vị lai; hương, v.v... ở hiện tại giúp cho các nhân như xúc, v.v... khiến cho hậu hữu dẫn phát đồng thời cũng có khả năng chấp lấy hương, v.v... thuộc vị lai làm quả đẳng lưu. Cho nên đoạn thực và nhân hậu hữu có chung một quả, lại có khả năng dẫn phát đời sống nên gọi là Thực.

42. Nói rộng về đoạn thực:

"Các hữu thực rồi" cho đến "giúp cho căn và đại" là nói rộng về đoạn thực: Trước thì giúp ích nhưng sau lại làm tổn hại hoặc trước làm tổn hại nhưng sau lại giúp ích đều gọi là Thực.

"Đường nào, sinh nào đều có mấy cách thực" là hỏi.

"Năm đường bốn sinh đều đủ bốn cách thực" là đáp.

"Vì sao địa ngục có đoạn thực?" là hỏi.

"Hòn sắt, đồng sôi chẳng lẽ không phải đoạn thực" là giải thích.

"Nếu người bị hại" cho đến "thức thực cũng thế" là hỏi: Nếu làm tổn hại được gọi là Thực thì trái với bốn trường hợp đồng thời trái với Phẩm loại.

Kia nói hãy nương cho đến "đều có bốn cách thực" là giải thích: bốn trường hợp và túc luận Phẩm loại ở trên chỉ y theo nghĩa giúp ích

để gọi là Thực. Thật ra lúc đầu tăng ích nhưng sau là tổn hoại hoặc lúc đầu là tổn hoại, nhưng sau lại tăng ích, đều gọi là Thực nên không trái nhau. Thỏi sắt nóng lúc đầu tăng ích nhưng sau lại làm tổn hoại vì thế cả năm đướng đều có đủ bốn cách thực.

42. Nói thêm về công đức bố thí:

"Lời đức Thế tôn dạy" cho đến "dị sinh trong rừng:" Do giải thích bốn cách thực nên nói thêm về công đức của sự bố thí. Đây là dựa vào kinh nêu câu hỏi.

"Có chỗ giải thích rằng" cho đến các loài có bụng gồm có bốn giải thích:

a) Đây là giải thích đầu, chữ phúc nghĩa là bụng.

"Kia giải thích chẳng đúng" cho đến "so sánh khen là hơn" là luận chủ bác bỏ giải thích đầu: Trong kinh có nói một loài dị sinh cho nên giải thích trên là phi lý. Hơn nữa, kinh còn nói bố thí nhiều vẫn hơn ít nên không phải nghi ngờ gì nữa, và cũng không nên ngạc nhiên trước sự ca tụng bố thí nhiều hay ít.

b) Giải thích hai:

"Có người nói họ gần Phật, Bồ-tát" là giải thích thứ hai cho rằng dị sinh đã từng tu tập tướng tốt trong trăm kiếp, gần gũi Phật, Bồ-tát.

"Lý cũng không đúng" cho đến "là bậc A-la-hán" là luận chủ bác bỏ giải thích thứ hai. Câu chi Hán dịch là bách ức.

c) Giải thích ba:

"Tỳ-bà-sa giả" cho đến "thuận quyết trạch phần" là thứ ba sư giải thích, giống như phê bình của Bà-sa quyển130.

d) Giải thích bốn:

"Danh và nghĩa này" cho đến "tự sở phân biệt" là luận chủ bác bỏ chủ trương cho rằng dị sinh thuộc rừng Thiệm-bộ được gọi là thuận quyết trạch phần, vì không có sự tương ưng và cũng không có văn chứng minh. Nên biết rằng điều này chỉ do các luận sư Tỳ-bà-sa tự phân biệt ra.

Hỏi: Vì sao luận chủ bác bỏ lý phê bình của Bà-sa?

Giải thích: Luận chủ lấy lý làm tông chỉ mà không lấy phê bình của Bà-sa để xét định.

"Bồ-tát Hậu thân" cho đến "đối Dự lưu hướng" là luận chủ tự giải thích: Trụ thân tối hậu, Bồ-tát Thích-ca ngự ở rừng Thiệm-bộ gọi là Dị sinh. Chủ trương này hợp lý vì vào thời kỳ đó Bồ-tát và các vị tiên lìa dục cư ngụ ở trong rừng Thiệm-bộ. Lại giải thích: Lúc đó tuy Bồ-tát chưa lìa bỏ tham dục nhưng đã hàng phục phiền não giống như các vị

tiên đã lìa bỏ tham dục, vì thế so sánh với các tiên để nói lên sự cao quý. Tuy bố thí cho Bồ-tát thì được phước báo vô biên nhưng do kinh trên có sự so sánh gấp hàng trăm lần nên mới nói là Bồ-tát thù thắng hơn chư tiên đã lìa bỏ tham dục cả trăm lần. Theo kinh này thì nếu có người thường hay bố thí thức ăn cho một trăm vị Bà-la-môn cũng không bằng chỉ bố thí cho một vị tiên lìa dục. Lại nói nếu bố thí cho một dị sinh ở Thiệm-bộ thì phước báo còn hơn cả việc bố thí thức ăn cho một trăm vị tiên ngoại đạo lìa dục. Thế nên nói rằng nói theo sự so sánh trước đây để biết rằng thù thắng gấp trăm lần. Sau này Thế tôn không đề cập đến trường hợp dị sinh ở rừng Thiệm-bộ mà chỉ lấy các vị tiên ngoại đạo lìa dục đối so sánh hơn kém với hàng Dự lưu hướng. Nếu không làm như vậy thì lẽ ra Thế tôn phải lấy dị sinh ở rừng Thiệm-bộ đối với Dự lưu hướng để so sánh hơn kém và kinh này lẽ ra phải nói rằng người bố thí cho một vị Thánh thuộc Dự lưu hướng phải cao hơn việc bố thí cho một trăm dị sinh ở cõi Thiệm-bộ. Nhưng kinh không nói như vậy, cho nên biết rằng chỉ nói theo sự so sánh trước đó để cho là cao hơn gấp trăm lần.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi trong phần dẫn kinh Giảo Lượng có chép: Kinh này cho rằng bố thí thức uống ăn cho dị sinh ở rừng Thiệm-bộ không được phước quả lớn bằng bố thí thức uống ăn cho bậc Thánh thuộc quả Dự lưu; bố thí thức uống ăn cho một trăm bậc Thánh Dự lưu không được phước quả lớn bằng bố thí cho một bậc Thánh Nhất lai. Về sự so sánh giữa các vị Bất hoàn, La hán, Độc giác, Như lai, tạo chùa, thí tăng y theo theo trên đây có thể biết; ở đây không thể dẫn tất cả. Nếu so sánh Bà-sa dẫn kinh và luận này dẫn kinh thì không giống nhau: thứ nhất là dị sinh và ngoại đạo khác nhau, thứ hai là hướng và quả khác nhau. Như vậy làm sao có thể giải thích chung?

Giải thích: Nếu đã có hai thứ khác nhau thì biết rằng phần dẫn kinh đều khác nhau, chẳng phải cùng một văn.

Hỏi: Hướng và quả khác nhau, vì sao luận này còn dẫn chứng văn kinh? Nói trừ dị sinh ra mà chỉ đối chiếu ngoại đạo với Dự lưu hướng, không nói về dị sinh thì so với trích dẫn của Bà-sa chỉ lấy dị sinh rừng Thiệm-bộ đối chiếu quả Dự lưu mà không nói về ngoại đạo thì không trái nhau sao?

Giải thích: Ở rừng Thiệm-bộ không chỉ có Bồ-tát được gọi là dị sinh mà còn có các dị sinh tu đạo khác. Bà-sa dẫn kinh có nói về dị sinh nhưng dị sinh này không phải chỉ cho Bồ-tát mà chính là các dị sinh khác. Tuy cùng trích dẫn từ một kinh như nhau nhưng phần trích dẫn lại

không giống nhau.

Lại giải thích: Bà-sa khi dẫn kinh đã lấy dị sinh ở rừng Thiệm-bộ đối chiếu quả Dự lưu nhưng dị sinh này chính là ngoại đạo lìa dục, vì ngoại đạo này cũng là dị sinh chứ không phải là Bồ-tát. Hai luận dẫn kinh tuy so sánh hướng và quả không giống nhau nhưng ngoại đạo dị sạch thì không khác nhau.

43. Hữu tình chết:

"Đã nói hữu tình" cho đến "có tử sinh v.v..." dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về hữu tình chết. Do các đại chia lìa gọi chung là chết. Vì nghĩa tương ưng nên nói cả các vấn đề như sinh v.v... Ở đây có sáu:

1) Thức nào hiện tiền.

2) Thọ nào tương ưng;

3) Định tâm và vô tâm có bị tử sinh hay không.

4) Hỏi: Trụ tánh thức nào được nhập Niết-bàn.

5) Hỏi: Lúc qua đời, thức diệt ở chỗ nào.

6) Hỏi: Người dứt mạt-ma có thể tánh như thế nào.

Chữ đẳng trong các câu hỏi bao gồm bốn trường hợp hỏi còn lại.

44. Trả lời sáu câu hỏi:

"Tụng chép" cho đến "dứt mạt-ma cầu v.v..." là tụng đáp, ba câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; câu kế là trả lời câu hỏi thứ hai; câu kế là trả lời câu hỏi thứ ba; câu kế là trả lời câu hỏi thứ tư; ba câu tiếp theo trả lời câu hỏi thứ năm; câu cuối trả lời câu hỏi thứ sáu.

45. Nói riêng về sinh:

"Luận chép" cho đến "sơ kết Trung hữu" là giải thích ba câu tụng đầu. Ở sáu giai đoạn này đương nhiên thừa nhận ý thức mà không có năm thức còn lại vì chúng không có công năng. Ở đây nói "sinh" không chỉ bao gồm sơ tâm của sinh hữu mà còn có cả sơ tâm của Trung hữu. Nếu nói "sinh hữu" thì không có Trung hữu; nếu chỉ nói "sinh" thì có cả sơ niệm thuộc Trung hữu. Như khi chết ở cõi trên sinh xuống cõi dưới thì sơ niệm Trung hữu cũng gọi là Sinh. Ở đây có ý nói hữu tình chết có thức nào hiện khởi khi; đồng thời nói về năm thức còn lại. Phần nói riêng về sinh ở dưới có thể y theo đây mà biết.

46. Lúc chết và lúc sinh tâm không sáng suốt:

"Tử sinh chỉ chấp nhận" cho đến "không thuận tử sinh" là giải thích câu tụng bốn: Lúc tử và sinh tâm không sáng suốt và thể của xả thọ cũng vậy. Tánh tướng thuận theo cho nên xả tương ưng. Hai thọ còn lại vẫn còn lanh lợi nên không thuận theo tử sinh. Vì thế tuy ý thức tương ưng với ba thọ nhưng ở vào giai đoạn tử và sinh thì chỉ tương ưng

với xả không tương ưng với xứ khác. Luận Chánh Lý lại chép: Thức chẳng lanh lợi, có nghĩa tử sinh vì lúc tử sinh sẽ mờ tối. Do đó nên nói rằng ba tĩnh lự ở dưới chỉ cận phần tâm có tử và sinh vì căn bổn địa không có xả thọ. Lại luận Bà-sa quyển chín mươi tám chép: Phạm phụ, Phạm chúng nương tâm thuộc Vị chí địa qua đời kết sinh; Đại phạm nương tâm thuộc tĩnh lự trung gian, qua đời kết sinh. Vì tâm lúc qua đời kết sinh chỉ tương ưng với xả thọ. Xả thọ chỉ có tại sơ cận phần địa tĩnh lự mà không thuộc địa Căn bổn. Lại y theo Chánh Lý và Bà-sa thì địa Căn bổn không có xả thọ.

Hỏi: Hai thọ còn lại so với xả thì rất mạnh hơn nhưng vẫn không được có tử sinh; như vậy trong trường hợp của thiện và nhiễm so với vô ký cũng rất mạnh mẽ lẽ ra cũng không thể có tử sinh?

Giải thích: Hai thọ đối với xả dù mạnh mẽ nhưng không được có tử sinh trong lúc xả thọ có cả ba tánh nên thiện và nhiễm vẫn có tử sinh.

47. Chỉ có tán chẳng có định

"Lại, hai thời này" cho đến "hẳn là có tâm" dưới đây là giải thích câu tụng thứ năm. Chữ "Hai" trong bài tụng là chỉ cho tử và sinh. Ở hai thời gian này chỉ có tán mà chẳng có định. Đã thuộc vị hữu tâm thì chẳng thể vô tâm, đây là giải trừ chướng ngại.

1) Giải thích chướng ngại thứ nhất:

"Chẳng phải ở tâm định" cho đến "năng nhiếp ích" là giải thích chướng ngại thứ nhất, chẳng phải tâm Định có tử sinh, vì

a) Giới địa khác nhau, hễ tâm tử sinh thì khởi ở đương địa. Nếu khởi ở dị địa dị giới mà có tử sinh thì tử sinh thuộc tha giới địa sẽ không phải tử sinh thuộc tự giới địa.

b) Do gia hạnh sinh. Đã thuộc tâm tử sinh thì nhậm vận sinh khởi.

c) Có công năng nhiếp ích, đã là tâm tử sinh thì phải yếu kém vì thế không có công năng nhiếp ích. Do ba lý do trên mà tâm nhiễm thuộc dị địa không có tử sinh. Vì thế luận Chánh Lý chép: tâm Nhiễm thuộc dị địa cũng có công năng nhiếp ích, cũng do gia hạnh sinh khởi nên không có qua đời. Tâm nhiễm thuộc dị địa thì thuộc về thắng địa thì làm thế nào có thể ưa thích tìm đến liệt địa để thọ sinh. Vì thế loại tâm này cũng không có công năng thọ sinh. (Trên đây là văn luận.) Ba nguyên nhân trên còn cho thấy tâm tịnh vô ký thuộc dị địa cũng không có tử sinh.

Lại giải thích: Trong ba lý do trên chỉ có hai lý do là chính, đó là giới địa khác nhau và do gia hạnh sinh khởi. Điều này chứng tỏ tâm tịnh

vô ký thuộc dị địa không có tử sinh. Vì thế luận Chánh Lý chép: Tất cả các tâm tịnh vô ký thuộc dị địa đều do gia hạnh sinh khởi nên không có qua đời, đồng thời cũng chẳng phải nhiễm ô nên không có thọ sinh. (Trên đây là văn luận.)

Hỏi: Như khởi tâm thông quả thuộc dị địa và sinh ở Nhị định trở lên khởi ý thức uy nghi thuộc sơ định ở dưới thì có thể nói là do gia hạnh sinh khởi. Trong trường hợp sinh Nhị định trở lên mà tự nhiên khởi ba thức uy nghi tâm ở dưới thì chẳng phải do gia hạnh sinh; như vậy làm sao có thể nói tất cả tâm tịnh vô ký thuộc dị địa đều do gia hạnh khởi?

Giải thích: Luận Chánh Lý chỉ y theo thông quả ý thức và uy nghi ý thức thuộc dị địa để nói là tất cả đều do gia hạnh khởi. Thọ sinh và qua đời chỉ có ở ý thức. Nếu ở ý thức mà không có thọ sinh và qua đời thì ở năm thức kia dĩ nhiên không thể có, thế nên không nói.

Lại giải thích: Chánh Lý cũng phân biệt hai thông, vì hai thông này do gia hạnh khởi. Tuy ở năm thức không thể có thọ sinh và qua đời nhưng nói gia hạnh để ngăn chúng.

Lại giải thích: luận Chánh Lý cũng phân biệt rộng đoạn nói về sự tự nhiên sinh khởi ba thức uy nghi ở dưới vì khởi tâm thuộc dị địa thì khó nên phải nương nhờ gia hạnh mà khởi. Trong văn luận đã nói "tất cả" mà không phân biệt riêng tức biết rõ rằng cũng bao gồm sự sinh khởi ba thức thuộc địa dưới. Tuy chỉ có ba giải thích nhưng đã nói đầy đủ ý nghĩa toàn văn. Tất nhiên vì không có khả năng khởi tán thiện thuộc dị địa nên không cần phân biệt riêng, hoặc giới địa khác nhau thì đã ngăn dứt được.

2) Giải thích chướng ngại thứ hai:

"Cũng là có tâm" cho đến "vô thọ sinh" là giải thích chướng ngại thứ hai: Vô tâm cũng có tâm tử sinh vì ở vị vô tâm này nhờ có định năng lực giữ gìn nên không thể tác động; cũng không có trường hợp tự qua đời nên không có tổn hại. Nếu thân sở y sắp bị phân hoại mà qua đời thì chắc chắn sinh khởi trở lại ở tâm sở y thân thuộc tự địa. Nhưng sau đó bị qua đời thì không hợp lý vì lúc mới sinh khởi thì tâm đồng địa sinh và sau này khi tử thì cũng tâm đồng địa tử. Điều này giải thích vì sao không có tâm qua đời. Hơn nữa vô tâm không thể thọ sinh vì không có phiền não làm nhân nhuận sinh, đã xa lìa các nhân khởi hoặc nên không thọ sinh. Điều này giải thích vì sao không có tâm thọ sinh.

"Tuy nói tử hữu" cho đến "mà không có dị thục" đây là giải thích câu tụng thứ sáu: Tuy nói tử hữu có cả tâm thuộc cả ba tánh nhưng nhập Niết-bàn thì chỉ có hai tâm vô ký dị thục và uy nghi. Không có phiền

não nên không có tâm nhiễm. Tuy có tâm thiện, công xảo, thông quả nhưng vì chúng mạnh mẽ nên không nhập Niết-bàn cho nên nhập niết bàn chỉ có hai vô ký. Nếu nói Ba định dưới đây có xả dị thục thì nhập tâm Niết-bàn ở cõi Dục có đủ hai tâm vô ký; nếu nói Ba định dưới đây không xả dị thục thì nhập Niết-bàn ở cõi Dục chỉ có uy nghi mà không có dị thục. Trong hai chủ trương trên đây thì chủ trương đầu là nghĩa đúng. Cũng như trong sự sinh nhau của hai mươi tâm, tâm dị thục sinh thuộc cõi Dục có thể sinh khởi tâm nhiễm ô thuộc hai cõi trên tức tâm dị thục sinh thuộc cõi Dục này có xả thọ tương ưng qua đời và thọ sinh tâm nhiễm thuộc hai cõi trên vì tâm thọ sinh và qua đời chắc chắn thuọc xả thọ. Từ đó biết rằng cõi Dục chắc chắn có xả thọ dị thục. Hơn nữa, ở phần sau của luận này có chép: Có thuyết cho rằng địa dưới cũng có xả thọ dị thục vì có chiêu cảm dị thục. Luận cũng thừa nhận ba nghiệp không thuộc trước sau dị thục. Luận Bà-sa trong phần nói về nhân dị thục cũng có nói rằng địa dưới có xả thọ dị thục nhưng không thể dẫn đầy đủ ở đây. Cho nên biết rằng ba định dưới đây có xả dị thục là đúng.

"Vì sao chỉ có vô ký đắc nhập Niết-bàn" là hỏi.

48. Nói hai thứ tâm vô ký:

"Thế lực Vô ký là thuận theo tâm mà dứt" là đáp: Hai thứ tâm vô ký này có thế lực yếu kém nên dứt theo tâm, trong lúc các tâm thiện vô ký lại mạnh mẽ hơn, nên không dứt theo tâm. Tử tâm tuy cũng có cả ba tánh nhưng lại khác với dứt tâm, cho nên không thể so sánh với nhau.

"Ở vị qua đời" cho đến "thức sau cùng diệt" dưới đây là phần giải thích câu tụng thứ bảy, tám và chín. Đây là hỏi.

"Qua đời đột ngột" cho đến "một chỗ đều hết" là đáp: Thật ra ý thức không có nơi chốn nhưng nói cùng diệt một chỗ với thân tức ý nói khi thân diệt thì ý thức cũng diệt theo chứ chẳng phải có cùng chỗ diệt với thân. Vì thế, luận Chánh Lý chép: Các thức thuộc nhãn, v.v... y chỉ sắc căn còn không có nơi chốn huống chi là ý thức, vì thế nói theo thân căn để nói về ý thức. (Trên đây là văn luận.) Văn còn lại rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển sáu mươi chín chép: Đọa vào đường ác thì thức diệt ở bàn chân; sinh lên cõi người thì thức diệt ở rốn; sinh lên cõi trời thì thức diệt ở đầu; nếu nhập Niết-bàn thì thức diệt ở tim.

"Lại dần qua đời" cho đến nên được gọi là đoạn: là giải thích câu tụng thứ mười: Khi qua đời mau thì không dứt mạt-ma; chỉ khi từ từ qua đời mới dứt mạt ma. Mạt-ma là tử huyệt ở thân, có kích cỡ rất nhỏ, nếu đụng vào thì chết. Vì thế luận Chánh Lý dẫn lời tụng nói rằng trong

thân có một chỗ riêng, nếu chạm vào thì qua đời, cũng giống như khi chạm vào mảy bụi lông tơ của hoa sen xanh, v.v...

Lại giải thích: Trong Đối Pháp Tạng chép rằng trong thân chúng sinh có một trăm chỗ gọi là mạt ma, chạm vào thì chết. Ở đây nói đoạn không giống như khi chẻ củi thành hai mảnh mới nói là đoạn mà khi thủy, v.v... tăng thạnh thì dứt loại mạt ma này, giống như có người đã bị chặt đầu thì không còn hay biết nên gọi là Đoạn. Không phải thành hai mảnh mới gọi là đoạn, văn còn lại rất dễ hiểu.

"Địa giới vì sao không có dụng của dứt này" là hỏi.

"Vì không có thứ tư" cho đến "khí ba tai bên ngoài" là đáp, gồm hai giải thích:

1) Y theo ba tai họa ở thân là phong, nhiệt và viêm. Nước tăng thì bệnh đàm khởi; lửa tăng thì bệnh nóng khởi; gió tăng thì bệnh phong khởi. Các nhà y học cho rằng thân có ba phần. Từ tim trở lên là viêm phần; phía dưới tim và phần trên bụng thuộc nhiệt phần; từ bụng là phong phần.

2) Y theo ngoại khí cũng có ba thứ tai họa tức lửa, nước và gió, giống như ba tai ở ngoài. Địa giới không có tai họa nên không có tác dụng của đoạn.

49. Năm tướng suy hiện:

"Ở đây dứt mạt ma" cho đến "chắc chắn sẽ chết" là nói dứt mạt-ma không có ở cõi trời nhưng lại có hai thứ năm tướng suy xuất hiện. Luận Chánh Lý lại chép: Năm tiểu tướng hiện thì không chắc chắn phải qua đời, nếu gặp duyên lành tốt đẹp thì có thể chuyển. Nếu là năm đại tướng hiện thì chắc chắn qua đời, dù gặp duyên tốt cũng không thể chuyển. Không phải tất cả các vị trời đều có năm tướng trạng này, cũng không phải đều có đủ cả năm tướng. Chỉ vì muốn gom chung nên nói. Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi chép "Hỏi: Xứ nào có dứt mạt-ma? Đáp: Ở cõi Dục, không phải ở cõi Sắc và cõi Vô Sắc. Ở cõi Dục, địa ngục không có dứt mạt-ma vì đã thường đoạn, bàng sinh và ngạ quỉ có dứt mạt-ma, ở cõi người thì chỉ có ba châu tức trừ châu câu-lô ở phía Bắc; chư cõi thiên ở cõi Dục cũng không có dứt mạt-ma vì không có nghiệp quả não loạn. Hỏi: Bổ đặc già la nào có dứt mạt-ma? Đáp: Dị sinh và bậc Thánh đều có. Trong các bậc Thánh thì Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán, Độc giác đều có. Chỉ trừ Thế tôn vì không có nghiệp não loạn. Chư Phật, Thế tôn không đoạn mạt-ma; thanh âm bất hoại nên không có tình trạng dần dần qua đời cho nên đối với Phật Thế tôn các căn đều đốn diệt.

50. Nói về ba nhóm khác nhau:

“Đức Thế tôn ở đây” cho đến “thế nào là ba nhóm:” dưới đây là y theo hữu tình thế gian, là thứ hai của toàn văn, nói về ba nhóm khác nhau. Hỏi: Đối với ba gai đoạn sơ sinh, thứ trụ và hậu diệt của hữu tình thế gian, Đức Thế tôn có lập ra ba nhóm, ba nhóm là gì? Lại giải thích: Sinh là sinh hữu, trụ là bổn hữu, diệt là tử hữu, trung là Trung hữu. Đối với bốn giai đoạn nào lập ra ba nhóm, nhóm tức chỉ cho rất nhiều hữu tình. Như vậy ba nhóm là gì?

“Tụng chép” cho đến “Ba nhóm bất định tánh” là đáp, đây là nêu tên.

“Thế nào gọi là chánh tánh” là hỏi.

“Là khế kinh nói” cho đến “đó gọi là chánh tánh” là đáp. Giải thích này là chánh tánh. Tất cả lậu hoặc như tham, sân, si, mạn, nghiệp, v.v; đều được dứt hết gọi là “vô dư”. Sự dứt tận này chính là Niết-bàn trạch diệt, nên gọi là chánh tánh.

51. Giải thích riêng về định:

“Định là Thánh” cho đến “nên gọi là chánh định” đây là giải thích riêng về định. Định là Thánh. Thánh nghĩa là đã có đạo vô lậu sinh khởi, thường xa lìa các pháp ác bất thiện. Nghĩa là nếu có người dứt được các lậu hoặc thuộc kiến, v.v... thì có khả năng đạt được rốt ráo bất thối ly hệ; chắc chắn dứt hết phiền não, chắc chắn chứng được Niết-bàn, chắc chắn thuộc về chánh tánh, nên gọi là chánh định. Các đạo hữu lậu cũng chứng đắc ly hệ, nhưng không thể chắc chắn dứt hết lậu hoặc nên không gọi là chánh định.

“Các thứ đã đạt được” cho đến “cái nào chẳng phải chánh định” là hỏi.

“Sau đó hoặc đọa” cho đến “không gọi là chánh định” là đáp: Tuy đã đạt được thuận giải thoát phần nhưng nếu sau đó gây ra nghiệp vô gián thì rơi vào nhóm tà định; hoặc lúc đắc Niết-bàn cũng chưa phải chánh định, không như Dự lưu còn tái sinh đến bảy lần v.v... Hơn nữa người được giải thoát phần vì chưa thể xả bỏ tà tánh thuộc ba đường ác nên cũng không thể gọi là Chánh định. Lại giải thích: người được giải thoát phần cho đến Noãn, Đảnh trở xuống có thể gây ra năm tội nghịch cho nên nói rằng về sau đọa nhóm tà định. Đến hạ và trung nhẫn tuy không rơi vào nhóm tà định nhưng lúc đắc Niết-bàn vẫn chưa chắc chắn, không như Dự lưu còn tái sinh đến bảy lần v.v... Đến tăng thượng nhẫn, pháp thế đệ nhất lúc đắc Niết-bàn tuy có hạn định nhưng vì chưa xả được tà tánh dị sinh nên không gọi là Chánh định.

52. Hỏi đáp về tà tánh:

"Sao gọi là Tà tánh" là hỏi.

"Là các địa ngục" cho đến "ấy gọi là tà tánh" là đáp: Ba đường ác gọi chung là tà tánh. Luận Chánh Lý quyển ba mươi chép:

Hỏi: Tà tánh là gì?

Đáp: Có ba thứ tà tánh: Thú là tánh, nghiệp tà tánh và kiến tà tánh. Theo thứ lớp chúng cũng là thể của đường ác, năm nghiệp vô gián và năm bất chánh kiến.

53. Lại giải thích riêng về định:

"Định là vô gián" cho đến "nên gọi là tà định" là giải thích riêng về định, Định là năm nghiệp Vô gián, người gây ra loại nghiệp này sẽ đọa địa ngục. Nghiệp năm nghịch này chắc chắn thuộc tà nên gọi là tà định. Nếu gây ra các nghiệp khác tuy cũng đọa vào ba đường ác nhưng chẳng phải định.

54. Giải thích tánh bất định:

"Chánh tà định còn lại" cho đến "có thể thành hai": là giải thích tánh bất định: Ngoài chánh và tà định ra, các pháp còn lại được gọi là tánh bất định. các pháp này phải đợi khi có duyên tốt mới thành chánh định hoặc có duyên ác mới thành tà định. Không chắc chắn thuộc về một loại nào nên gọi là Bất định. Tức chúng hữu tình có đủ ba tánh sai khác trên đây nên nói là ba nhóm khác nhau. Vì thế, Túc Luận Tập Dị Môn quyển bốn chép: nhóm định Tà tánh là gì? Là năm nghiệp vô gián, nhóm định Chánh tánh là gì? Là pháp Hữu học, Vô học. Nhóm Bất định là gì? Là các pháp hữu lậu khác và pháp vô vi ngoài năm nghiệp vô gián.

■

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 11

1. Nói về khí thế gian:

"Đã nói như thế" cho đến "nay sẽ nói"; dưới đây là thứ hai của toàn chương, nói về khí thế gian, trong đó có ba: Khí sở cư, lượng năng cư và giới hạn. Phần khí sở cư lại chia làm hai: 1/ Nói về tiểu khí. 2/ Nói chung về thế giới Đại thiên. Trong Phần nói riêng về tiểu khí gồm nói về: Ba luân, chín lớp núi, tám lớp biển, bốn châu, hắc sơn, địa ngục, nhật nguyệt, thiên khí. Dưới đây là, nói về ba luân. Kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "chu vi so với đây lớn hơn gấp ba lần:" Câu tụng đầu là nói chung, các câu còn lại là nói riêng. Lạc-xoa Hán dịch là ức.

"Luận chép" cho đến "hình lượng khác nhau" là giải thích câu tụng đầu. Các luận sư Tỳ-bà-sa thừa nhận sự an lập Tam thiên Đại thiên thế giới.

1) Nói về phong luân:

"Nghĩa là các hữu tình" cho đến "phong luân vô tổn" là giải thích phong luân. Trải khắp Tam thiên nên gọi là vô số. Đại nặc kiện na là tên một vị thần ở cõi người, Hán dịch là Lộ hình. Du-thiện-na sẽ giải thích riêng ở dưới; xưa dịch nhầm là Do-tuần.

2) Nói về thủy luân:

"Lại các hữu tình" cho đến "du-thiện-na" đây là nói về thủy luân. "Vị ngưng kết vị" là chỉ cho giai đoạn chưa thành vàng.

"Thế nào là thủy luân không tràn ra các bên" là hỏi.

"Có sư khác nói" cho đến "như Vỏ giữ hạt gạo" là đáp: Có luận sư cho rằng do nghiệp lực của hữu tình giữ gìn nên không bị phân tán, giống như đồ ăn uống lúc chưa tiêu hóa nằm trong sinh tạng rốt cùng vẫn không trôi chảy xuống thục tạng. Có luận sư thuộc các bộ phái khác lại cho rằng phong do nghiệp riêng chiêu cảm, giữ gìn nên không bị tán thất.

3) Nói về kim luân:

"Nghiệp lực Hữu tình" cho đến "ba ức hai muôn" là giải thích kim luân, đồng thời nói về kích cỡ của thủy luận ở giai đoạn ngưng đọng.

"Lượng bề dùng hai luân rộng" cho đến "du-thiện-na": là nói đường kính, chu vi, kích cỡ của kim luân, thủy luân. Trong thế giới Đại thiên mỗi luân đều có muôn ức nên đường kính và chu vi giống nhau.

"Tụng chép" cho đến "đều rộng, bằng, và cao:" dưới đây thứ hai, nói về chín lớp núi, hai hàng rưỡi đầu nói về chín lớp núi, hai câu kế nói về thể của núi, hàng cuối cùng nói về kích cỡ. Tô-mê-lư, Hán dịch là diệu Cao, xưa dịch nhầm là Tu-di. Du-kiện-đạt-la, Hán dịch là Trì song. Trên đỉnh núi này có hai con đường như vết xe nên gọi là Trì Song. Y-sa-đa-la, Hán dịch là Trì Trục. Đỉnh núi này dựng đứng như trục bánh xe, được núi giữ gìn nên gọi là Trì Trục. Kiện-địa-lạc-ca là tên một loại cây ở Ấn-độ, ở vùng biên giới phía Nam xứ này cũng có loại cây này gọi là Chiêm mộc. Các loài cây quí trên núi này có hình dáng giống như cây Chiêm mộc, nên dựa vào đó mà đặt tên. Xưa dịch nhầm là Khư-đà-la mộc. Tô-đạt-lị-xá-na, Hán dịch là Thiện Kiến; có khả năng làm đẹp mắt người xem nên gọi là Thiện Kiến. Ách-thấp-phược-yết-nỗ, Hán dịch là Mã nhĩ vì đỉnh núi có hình dáng như tai ngựa. Tỳ-na-đát-ca, Hán dịch là Tượng tỷ, là tên một vị thần ở Ấn-độ. Vì có hình dáng như mũi voi nên được gọi như vậy. Ni-dân-đạt-la là tên một loài cá có mõm nhọn, đỉnh núi này có hình dáng giống như mõm cá nên theo đó đặt tên.

"Luận chép" cho đến "giống như màu sắc phệ lưu ly." Bốn mặt núi Diệu Cao phía Bắc là vàng, phía Đông là bạc, phía Nam là phệ-lưu-ly và phía Tây là phả-hằng-ca, văn còn lại rất dễ hiểu.

Các thứ như thế từ đâu sinh ra là hỏi.

"Cũng các hữu tình" cho đến "chuyển biến mà thành" là đáp: Thủy có công năng sinh vật báu gọi là chủng; trong nước xuất ra vật báu gọi là Tàng. Lúc nước sinh vật báu thì nhân diệt quả sinh, nên thể chẳng phải câu hữu; không như ngoại đạo Số luận thuyết pháp thể thường còn, chuyển biến thành các pháp như Đại, v.v...

2. Hỏi về số luận:

"Vì sao số luận chấp nghĩa chuyển biến" là hỏi về chấp của Số luận.

"Là chấp có pháp" cho đến "đâu có trái lý" là đáp, nêu ra chấp của Số luận, Số luận chấp tát-đỏa, thích-xà, đáp-ma. Hữu pháp Tự tánh thì thường tồn trong lúc hai mươi ba đế kia sinh, hai mươi ba đế kia diệt,

lại giải thích: Các pháp Ngã chấp, v.v... sinh và các pháp như Đại, v.v... diệt. Chuyển biến trước sau như thế thì đâu có trái lý. Như biến vàng v.v... thành vòng xuyến v.v... thể của vàng không khác với thể của vòng xuyến. Tự tánh Sinh diệt gọi là hữu pháp, nghĩa là tự thể tánh có các pháp như Đại, v.v... nên gọi là hữu pháp. Như luận Nhân Minh chép: thanh là vô thường, vô thường là pháp, thanh là hữu pháp. Vì có pháp vô thường nên gọi là Hữu pháp.

"Nghĩa là không bao giờ dung chứa" cho đến "pháp diệt pháp sinh" là hỏi về Số luận: Như vậy không thể có trường hợp đối với hữu pháp thường trụ lại có các pháp riêng các đế như Đại, v.v... pháp diệt pháp sanh.

3. Số luận chống chế:

"Ai nói ngoài pháp" cho đến "gọi là hữu pháp" là Số luận chống chế: Ai nói rằng ngoài các pháp như Đại, v.v... có hữu pháp Tự tánh riêng. Các pháp như Đại, v.v... này "tức là" hữu pháp, cho nên Số luận mới lập thành ý nghĩa "tức là". Chỗ này lẽ ra nên nói là "Ai nói ngoài hữu pháp có riêng pháp kia" nhưng lại nói "ai nói ngoài pháp có hữu pháp riêng" vì có ý nghĩa tương tợ. Tức các pháp như Đại, v.v... lúc chuyển biến thì các tướng trạng khác nhau của Đại, v.v... đều nương tự tánh nên mới gọi là hữu pháp. Nếu nói theo thể thì ngoài pháp không thể có hữu pháp riêng, nhưng nếu y theo sự tương tợ thì có thể nói rằng Tự tánh gọi là hữu pháp. Theo tông này, trong hai mươi lăm đế thì Ngã và Tự tánh là thường, thể của hai mươi ba đế như đại, v.v... cũng thường, tức là Tự tánh. Tướng thì vô thường, trước sinh sau diệt vì là bất định.

"Điều nầy cũng phi lý" là luận chủ bác bỏ.

"Phi lý là gì?" là Số luận gạn hỏi.

"Tức là vật" nầy cho đến "chưa từng được nghe" là Luận chủ đáp: Tự tánh chính là các vật như Đại, v.v... nầy nhưng không vô thường như Đại v.v... Nếu lập luận như thế thì từ trước đến nay chưa từng nghe ai nói. Lại giải thích: Đại, v.v... tức là vật của tự tánh nầy nhưng lại không phải thường như tự tánh, nếu nói như vậy thì trước đây chưa hề nghe bao giờ.

"Như thị biến sinh" cho đến "trong biển ngoài biển." Lại do gió nghiệp nên phân biệt báu và nước để lập thành núi thành châu, biển thuộc biển trong biển ngoài.

4. Nói về chín lớp núi:

"Chín lớp núi như thế" cho đến "đồng với lượng xuất thủy" nói về chiều cao và chiều rộng của chín lớp núi. Phần ở dưới nước thì ngang

nhau, phần trên mặt nước thì y theo thứ lớp thấp dần một nửa. Chiều rộng và chiều cao ở trên mặt nước giống nhau. Suy nghĩ sẽ biết.

5. Nói về tám lớp biển:

"Tụng chép" cho đến "hai mươi hai ngàn" là thứ ba, nói về tám lớp biển. Biển thứ nhất rộng tám muôn (tám mươi000). Về chiều dài thì có thể y theo chu vi thuộc nội biên của núi Trì Song; ở bốn mặt thì đồng với ngoại biên của núi Diệu Cao là tám muôn. Mỗi biển đều có số lượng nhiều gấp ba lần nên ba nhân tám là hai mươi bốn. Vì thế thành hai ức bốn muôn (2bốn mươi000) du-thiện-na. Văn còn lại rất dễ hiểu. Theo kinh Xưng Tán Tịnh Độ thì tám loại công đức của nước là lóng lặng, thanh tịnh, ngon ngọt mềm mại thấm nhuần, an hòa, uống vào sẽ trừ được vô số hoạn nạn như đói khát, v.v... chắc chắn nuôi lớn các căn và bốn đại đồng thời tăng ích đủ loại gốc lành thù thắng.

6. Nói về bốn châu:

"Tụng chép" cho đến "La sát bà cư" là thứ tư, nói về bốn châu, gồm hai phần: nói về bốn châu, nói về tám trung châu. Xe ở Ấn-độ phía trước hẹp phía sau rộng nên lấy làm thí dụ. Thân sở y sau cùng của Bồ-tát và tòa ngồi Kim cương đều có công năng giữ gìn định này vì thân vô dư y và xứ có đủ năng lực vững chắc. Định này có năng lực rất lớn cho nên các thân sở y và các xứ thuộc hữu dư không thể nào giữ gìn. Tám trung châu là

1) Già-mạt-la, Hán dịch là Miêu ngưu.

2) Phiệt-la-già-mạt-la, được dịch là Thắng miêu ngưu.

3) Đề ha, dịch là Thân.

4) Tỳ đề ha, Hán dịch là Thắng thân.

5) Xá-đệ Hán dịch là Siểm.

6) Ôn-đát-la mạn-đát-lý-nỗ, Hán dịch là Thượng nghị.

7) Cự lạp bà dịch là Thắng biên.

8) Kiêu-lạp-bà, dịch là Hữu thắng biên.

Trong hai giải thích trên, giải thích đầu là nghĩa đúng. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai chép: Trong tám châu này người thường thấp nhỏ, giống như người lùn ở xứ này. Có thuyết cho rằng bảy châu là nơi sinh sống của loài người; châu Già-mạt-la chỉ có loài La sát bà cư ngụ. Có thuyết cho rằng tám châu này là tên khác của bốn đại châu, vì mỗi châu đều có hai tên khác nhau. Nếu nói như vậy thì giống với thuyết đầu.

7. Nói về núi đen:

"Tụng chép" cho đến "để đặt tên châu" là thứ năm, nói về Hắc

sơn v.v... Núi Hương Túy: ở núi này có các mùi hương khi ngửi vào thì bị say, nên gọi là Hương Túy. (1) Sông Khắc già xuất phát từ phía Đông, chảy quanh một vòng rồi đổ ra biển Đông hải; (2) Sông Tín-độ xuất phát từ phía Nam, chảy quanh một vòng rồi đổ ra biển Nam; (3) Sông Đồ-đa xuất phát từ phía Bắc, chảy quanh một vòng rồi đổ ra biển Bắc; sông này chính là Sông Minh Tân ở xứ này; (4) Sông Phược-sô xuất phát từ phía Tây, chảy quanh một vòng rồi đổ ra biển Tây.

8. Nói về địa ngục:

"Lại ở xứ nào" cho đến "tám địa ngục lạnh:" dưới đây là thứ sáu, nói về địa ngục. Nếu nói Nại-lạc-ca tức chỉ cho chỗ chịu tội; nếu nói Na-lạc-ca là chỉ cho người chịu tội.

"Luận chép" cho đến "ở bên vô gián." A là vô; tỳ là gián. Luận này có hai giải thích. Luận Chánh Lý có một thuyết cho rằng vì không có chỗ hở nên gọi là Vô Gián. Tuy hữu tình ít nhưng thân hình lại lớn. Luận Bà-sa quyển một trăm mười lăm chép: (Đáp) y theo quả dị thục nên gọi là Vô gián. Vì chúng sinh gây ra nghiệp ác lớn lao, đọa vào địa ngục nầy đều có thân hình cao lớn. Mỗi thân hình đều rất to lớn, nằm khắp các nơi trong địa ngục, không còn khe hở nên gọi là Vô Gián. Giải thích: Ở khắp các nơi trong địa ngục không có nghĩa là mỗi thân hình đều ở khắp địa ngục mà tùy số lượng sinh vào đó nhiều hay ít đều đầy khắp các chỗ. Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai chép: Có thuyết cho rằng cũng có sự ngăn cách nhưng giả nói là Vô gián. Có thuyết lại cho rằng ở đó thường chịu khổ, không có hỷ lạc làm ngăn cách, nên gọi là Vô gián. Có thuyết lại cho rằng rất nhiều hữu tình gây ra nghiệp ác nối tiếp nhau đọa vào đó, đầy khắp các chỗ nên gọi là Vô gián.

Lời bình: Không nên nói như vậy vì đọavào các địa ngục khác thì nhiều nhưng đọa vào ngục vô gián thì ít, vì phải gây ra nghiệp ác thân ngữ ý thêm lớn thuộc thượng phẩm mới đọa vào đó. Chúng sinh gây ra nghiệp ác thêm lớn thuộc thượng phẩm và đọa vào Vô gián thì ít mà gây ra nghiệp ác thêm lớn thuộc hạ và trung phẩm để đọa vào các địa ngục khác thì lại nhiều. Cũng như làm được nghiệp thiện thêm lớn thuộc thượng phẩm để sinh lên tầng trời Hữu Đảnh thì ít mà gây ra nghiệp thiện thêm lớn thuộc trung và hạ phẩm để sinh vào các nới khác thì nhiều. Nên nói thế này: Do gây ra nghiệp bất thiện thêm lớn thuộc thượng phẩm nên khi đọa vào đó thì có thân hình cao lớn. Mỗi hữu tình nương vào nhiều chỗ không có một khe hở ngăn cách, nên gọi là Vô gián.

Hỏi: Địa ngục ở đâu?

Đáp: Phần nhiều đều ở phía dưới châu Thiệm-bộ.

Hỏi: Làm thế nào để an lập?

Đáp: Có thuyết cho rằng bên dưới châu này khoảng bốn mươi ngàn du-thiện-na là đến đáy địa ngục Vô Gián. Địa ngục Vô gián cao rộng đến hai muôn du-thiện-na. Phía trên đó khoảng mươi ngàn chín ngàn du-thiện-na là bảy địa ngục khác. Mỗi địa ngục đều cao rộng mỗi bề mươi ngàn du-thiện-na. Có thuyết cho rằng bên dưới châu này khoảng bốn muôn du-thiện-na là đến địa ngục Vô Gián. Địa ngục này rộng mỗi bề khoảng hai mươi ngàn du-thiện-na. Phía trên khoảng ba mươi lăm ngàn du-thiện-na là bày địa ngục khác. Mỗi địa ngục này rộng mỗi bề khoảng năm ngàn du-thiện-na. Có thuyết cho rằng địa ngục Vô Gián nằm ở giữa, bảy địa ngục khác nằm ở chung quanh, giống như thôn ấp nằm quanh đại thành ngày nay. (Trên đây là văn luận.) Giải thích tên bảy địa ngục còn lại như trước đã nói.

9. Giải thích mười sáu Tăng:

"Tám nại-lạc-ca" cho đến "nên nói là tăng" là giải thích mười sáu tăng. Bốn mặt đều có cửa; mỗi cửa đều bốn lớp ngăn với bên ngoài. Nói "Tăng" có ba nghĩa:

1) Bị hình phạt làm khổ càng tăng thêm nên gọi là Tăng.

2) Khi bị hại lại gặp hại nữa nên gọi là Tăng.

3) Có thuyết giải thích rằng chúng sinh từ địa ngục này ra lại thường gặp khổ này nên gọi là Tăng. Tức y theo khi đã ra khỏi địa ngục thường hay chịu khổ để nói là Tăng, vì thế nên khác so với giải thích thứ hai. Luận Chánh Lý cũng có giải thích rằng ở địa ngục này phải chịu đủ các thứ khổ, khổ đủ các loại nên gọi là Tăng. Bạc-già, Hán dịch là Công đức, Phạm Hán dịch là cụ.

"Nay ở đây" cho đến "là hữu tình phải không?" là hỏi.

"Có chỗ nói phi tình" là đáp.

"Làm sao động tác" là gạn lại.

"Nghiệp lực của Hữu tình như thành kiếp gió" là giải thích.

"Nếu thế thì làm sao" cho đến "chết làm Diễm-ma tốt" là hỏi: Đã chết mà còn làm lính nên biết rằng chính là hữu tình.

"Sứ vua Diễm-ma" cho đến "chẳng phải thật hữu tình" là giải thích câu hỏi rất dễ hiểu.

10. Nêu thuyết khác:

"Có thuyết nói hữu tình" là nêu thuyết khác.

"Nếu thế thì nghiệp ác nầy chỗ nào chịu dị thục" là hỏi.

"Tức trong địa ngục" cho đến "ở đây đâu ngăn che lý" là đáp:

Quả nghiệp ác thuộc ngục tốt phải chịu ở địa ngục. Ở địa ngục còn có thể chịu đại quả do năm nghiệp vô gián chiêu cảm, huống chi loại nghiệp ác thuộc ngục tốt nầy vốn chỉ có tiểu quả mà lại không thể thọ.

"Nếu thế vì sao không bị lửa đốt" là hỏi.

"Ở đây chắc chắn là do nghiệp lực" cho đến "nên không bị đốt:" là hai giải thích rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý quyển ba mươi mốt chép: Ở các địa ngục Vô gián, Đại nhiệt và Viêm nhiệt đều không có ngục tốt canh giữ. Đại khiếu, Hào khiếu và Chúng hợp có một ít ngục tốt. Khi được vua Diễm-ma sai sử thì thường đi lại tuần tra. Các địa ngục còn lại đều có ngục tốt canh giữ. Ngục tốt hữu tình, vô tình, dị loại canh giữ và trừng trị chúng sinh có tội.

11. Nói về tám địa ngục lạnh:

"Nại-lạc-ca nóng" cho đến "nại-lạc-ca lạnh": dưới đây là nói tám địa ngục lạnh. Kết thúc phần trước để bắt đầu phần sau.

"Tám ngục ấy là gì" là hỏi.

"Một là Át-bộ-đà" cho đến "ở cạnh đại địa ngục" là đáp: Át-bộ-đà Hán dịch là bào (cái bọc) vì bị cóng lạnh nên thân sưng lên thành những cái bọc. Ni-thích-bộ-đà Hán dịch là bào liệt (cái bọc bị vỡ), vì cóng lạnh đến nỗi cái cái bọc phải vỡ. Ở ba địa ngục kế tiếp vì bị cóng lạnh bức thân nên miệng phát ra âm thanh kỳ la. Ôn-bát-la Hán dịch là Thanh liên hoa vì cóng lạnh bức thân đến độ nứt nẻ như hoa sen xanh. Bát đặc ma Hán dịch là Hồng liên hoa, vì bị cóng lạnh bức thân đến độ nứt nẻ như hoa sen đỏ. Ma-ha-bát-đặc-ma Hán dịch là Đại hồng liên hoa, vì bị cóng lạnh ép ngặt khiến thân thể bị nức nẻ như đóa sen đỏ lớn. Ở đây hữu tình bị cóng lạnh ép ngặt, hai địa ngục đầu và ba địa ngục sau tùy theo thân thể khi bị biến dạng mà có các tên gọi khác nhau. Lại giải thích: Hai địa ngục đầu dựa vào thân thể hữu tình để đặt tên; ba địa ngục ở giữa dựa vào âm thanh để đặt tên; ba địa ngục cuối cùng dựa vào sự biến đổi của sắc để đặt tên. Luận Chánh Lý chép: Ở đây hữu tình bị cóng lạnh ép ngặt nên dựa vào sự biến đổi của thân, âm thanh và mụt nhọt mà có các tên gọi khác nhau; tức hai địa ngục đầu, ba địa ngục giữa và ba địa ngục cuối dựa theo thứ lớp như trên. (Trên đây là văn luận. Tám địa ngục này đều nằm ở phía dưới châu Thiệm-bộ, vây quanh địa ngục lớn như đã nói ở trên. Luận Chánh Lý lại có một thuyết cho rằng loại địa ngục cóng lạnh nầy nằm ở phía ngoài các ngọn núi chung quanh bốn châu và rất tối tăm.

"Châu Thiệm-bộ nầy" cho đến "vô gián v.v... phải không?" Là hỏi: Các châu có kích cỡ rất hẹp trong lúc địa ngục lại rất rộng, làm sao

dưới đất ấy lại chứa được các địa ngục như Vô gián, v.v?

"Châu như đống lúa" cho đến "dần hẹp dần sâu" là đáp, rất dễ hiểu.

12. Mười sáu địa ngục lớn:

"Như trên đã nói" cho đến "chi phái bất định." Mười sáu địa ngục lớn do nghiệp lực tăng thượng chiêu cảm; các địa ngục còn lại tùy theo nghiệp riêng của hữu tình chiêu cảm, hoặc do nhiều hữu tình, hoặc hai, hoặc chỉ có một. Nơi chốn lại bất định. Hoặc nằm gần sông hồ, v.v... hoặc ở trên hư không, hoặc ở dưới biển cả v.v... Địa ngục được bố trí như vậy cho nên ngay ở phía dưới nơi này về sau lại phận chia chi phái trôi lăn bất định.

13. Nói về bàng sinh, ngạ quỷ:

"Chỗ ở Bàng sinh" cho đến "nói rộng như kinh." Nghĩa lại gồm nói về bàng sinh, ngạ quỷ. Luận Chánh Lý chép: Ngay bên dưới phía Nam của châu Thiệm-bộ, sâu trên năm trăm du-thiện-na có kinh đô của Vua Diễm-ma, chiều rộng mỗi bề cũng vậy. Đoạn văn này chứng minh tòa Kim cương nằm gần phía Bắc. Các địa ngục nằm phía dưới kinh đô của vua hơi gần biên giới phía Nam nhưng không ngại nhau.

Nơi ở của mặt trời, mặt trăng cho đến nên thấy mặt trăng khuyết: dưới đây là thứ bảy, nói về mặt trời, mặt trăng. Câu tụng đầu nói sự xa gần của mặt trời mặt trăng; câu thứ hai nói về thể và lượng; hai câu kế nói về bốn thời; hai hàng cuối nói về ngày đêm tăng giảm.

"Luận chép" cho đến "nương vào đâu mà trụ" là hỏi.

"Nương gió mà trụ" cho đến "khiến không rơi đổ" là đáp.

"Chổ ở của kia cách đây" cho đến "lưng chừng núi Diệu cao" là giải thích câu tụng đầu.

"Đường kính mặt trời, mặt trăng" cho đến "là ích hay tổn" là giải thích câu tụng thứ hai, đồng thời nói về kích cỡ các sao. Hai thể của mặt trời và mặt trăng tùy theo nghiệp tăng thượng của hữu tình mà sinh khởi, có công năng làm lợi ích hay tổn hoại đối với nhãn v.v... Như khi có ánh nắng thì thấy được các màu sắc, thân lạnh sẽ được ấm áp, trái chín, hoa nở, các thứ gieo trồng thu hoạch, v.v... đều được thành thục tức là làm lợi ích. Nếu gặp ánh nắng mà không thấy được màu sắc, con dơi, con rắn, v.v... bị nóng tổn thân, trái hư, hoa tàn, các thứ đã trồng và thu hoạch đều khô cằn tức là làm tổn hoại. Tổn hoại và lợi ích khác nhau cho nên nói, như sự thích ứng là ích lợi hay tổn hoại.

"Chỉ một mặt trời một mặt trăng" cho đến "các trường hợp khác nên biết": Là giải thích câu thứ ba và thứ tư, suy nghĩ sẽ biết.

14. Nói về ngày đêm:

"Mặt trời vận hành ở châu nầy cho đến ban ngày thì dần tăng" Nói ngày đêm thêm bớt thì dựa theo cách phân chia mười hai tháng thành ba thời kỳ của Ấn-độ. Mùa nóng có bốn tháng, mùa mưa có bốn tháng, mùa lạnh có bốn tháng. Tùy theo từng địa phương mà chia thành ba thời kỳ khác nhau. Lại lấy ngày 16 làm ngày đầu tháng, ngày 15 làm ngày trăng tròn. Lại chia một tháng thành hai phần: 15 ngày đầu là nửa tháng tối, mười lăm ngày sau là nửa tháng sáng. Theo giải thích của pháp sư Thái thì từ ngày 16 tháng 2 đến ngày 15 tháng 6 là bốn tháng thuộc mùa nóng; từ ngày 16 tháng 6 đến ngày 15 tháng 10 là bốn tháng thuộc mùa có mưa; từ ngày 16 tháng 10 đến ngày 15 tháng 2 là bốn tháng thuộc mùa lạnh. Như vậy vào ngày thứ chín thuộc nửa sau tháng thứ hai của mùa mưa, ban ngày bắt đầu tăng dần tương đương với ngày mồng 9 tháng 2 ở đây. Từ thu phân trở đi cho đến trước ngày xuân phân thì nói là đêm tăng; tuy từ đông chí ngày bắt đầu tăng dần nhưng ban đêm vẫn còn dài hơn ban ngày nên nói là đêm tăng. Từ xuân phân trở đi cho đến trước ngày thu phân thì nói là ngày tăng; tuy từ Hạ chí đêm bắt đầu tăng dần nhưng ban ngày vẫn còn dài hơn ban đêm nên nói là ngày tăng. Nếu giải thích như trên thì trái với luận này khi luận này cho rằng ở châu này mặt trời di chuyển hướng về phía Nam hướng về phía Bắc, và cứ theo thứ lớp đó mà đêm tăng rồi ngày tăng. Theo luận này, khi mặt trời di chuyển về hướng Nam thì đêm tăng, như vậy từ Đông chí trở đi mặt trời hướng về thì làm sao có thể nói là đêm tăng, cũng theo luận này khi mặt trời di chuyển về hướng bắc thì ngày tăng, như vậy từ Hạ chí trở đi mặt trời hướng về Nam thì làm sao có thể nói là ngày tăng. Nếu so với luận Bà-sa quyển 136 thì cũng trái khi luận này nói rằng đến ngày nửa tháng tối tháng Ma-già-đà, giải thích: tương đương với tháng 11 ở đây] thì đêm có mười tám, giải thích: mười tám mâu-hô-tất-đa] và ngày có mười hai, giải thích: mười hai mâu-hô-tất-đa]; từ thời điểm này trở đi ban ngày tăng ban đêm giảm. Luận nầy lại nói về ngày nửa tháng tối tháng Thất-la-phiệt-nỗ Giải thích: tương đương với tháng năm ở xứ này] thì đêm có mười hai và ngày có mười tám; từ thời điểm này trở đi ban ngày giảm ban đêm tăng. Từ các trích dẫn trên đây có thể biết rằng sau lúc mà ban đêm đã trở nên dài nhất thì nói là ban ngày bắt đầu tăng, ban đêm bắt đầu giảm, sau lúc ban ngày đã trở nên dài nhất thì nói là ban đêm bắt đầu tăng và ngày bắt đầu giảm. Nếu từ Xuân phân trở đi nói là ngày tăng đêm giảm thì trái với phần trích dẫn ở trên. Pháp sư Chân Đế cũng có giải thích về ba thời gian như sau: Từ

ngày 16 tháng Giêng đến ngày Rằm Tháng 5 là bốn tháng thuộc thời kỳ nóng bức; từ ngày 16 tháng năm đến ngày rằm tháng chín là bốn tháng thuộc thời kỳ có mưa; từ ngày 16 tháng 9 đến ngày rằm tháng Giêng là bốn tháng thuộc mùa lạnh. Vào ngày thứ chín thuộc nửa sau tháng thứ hai của thời kỳ có mưa thì đêm tăng dần; tương đương với ngày mồng chín tháng bảy ở Trung quốc. Vào ngày thứ chín thuộc nửa sau tháng thứ tư của mùa lạnh thì đêm giảm dần; tương đương với ngày mồng chín tháng giêng ở Trung quốc.

Vặn hỏi: Điều này thật phi lý. Nếu cho rằng từ ngày mồng chín tháng bảy ban đêm tăng dần thì y theo mùa nào? Nếu tính từ đêm ngắn nhất trở đi để nói là đêm tăng thì đã qua Hạ chí. Nếu tính từ lúc đêm ngày bằng nhau trở đi để nói về đêm tăng thì lại chưa tới thu phân. Nếu cho rằng từ mồng chín tháng Giêng trở đi ban đêm bắt đầu giảm dần thì y theo mùa? Nếu tính từ đêm dài nhất trở đi để nói là đêm giảm thì đã quá Đông chí. Nếu tính từ lúc đêm ngày bằng nhau trở đi để nói là đêm giảm thì lại chưa tới Xuân phân. Điều này chẳng những phi lý mà còn trái với luận này và luận Bà-sa. Pháp sư Chân-đế lập ba mùa như trên là y theo thời tiết khí hậu ở Trung quốc. Mới xem qua có vẻ hợp lý, nhưng nếu nghiên cứu kỹ thì lại không chính xác.

15. Giải thích khác:

Lại có giải thích cho rằng từ ngày 16 tháng Chạp đến ngày rằm tháng tư là bốn tháng thuộc mùa nóng; Từ ngày 16 tháng 4 đến ngày rằm tháng 8 là bốn tháng thuộc mùa mưa; từ ngày 16 tháng 8 đến ngày rằm tháng Chạp là bốn tháng thuộc mùa lạnh. Từ ngày thứ chín thuộc nửa sau tháng thứ hai của mùa mưa thì ban đêm tăng dần, tương đương với ngày mồng chín tháng sáu ở xứ này; từ ngày thứ chín thuộc nửa sau tháng thứ tư của mùa lạnh thì đêm giảm dần, tương đương với ngày mồng chín tháng Chạp ở Trung quốc.

Hỏi: Nếu cho rằng từ mồng chín tháng sáu đêm bắt đầu tăng thì Hạ chí đã qua mà thu phân chưa tới sẽ giống như lỗi ở trên. Nếu cho rằng từ mồng chín tháng Chạp ban đêm bắt đầu giảm thì Đông chí đã qua mà xuân phân lại chưa tới thì giống như lỗi ở trên. Vì thế giải thích trên là phi lý, đồng thời lại trái với luận.

Nay giải thích rằng ở Ấn-độ thời tiết trong ba mùa nóng, mưa, lạnh vốn bất định, vì thế tùy theo từng xứ khác nhau mà lập thành ba mùa khác nhau. Chỗ Bồ-tát Thế Thân soạn luận có lập ba mùa nếu đối chiếu với niên lịch ở xứ này thì bốn tháng thuộc thời kỳ nóng bức được tính từ ngày 16 tháng 11 đến ngày rằm tháng 3, từ ngày 16 tháng 3 đến ngày

rằm tháng 7 là bốn tháng thuộc thời kỳ có mưa, từ ngày 16 tháng 7 đến ngày rằm tháng 11 là bốn tháng thuộc mùa lạnh. Từ ngày thứ chín của nửa sau tháng thứ hai thuộc mùa mưa thì đêm tăng dần, tương đương với ngày mồng 9 tháng 5 ở Trung quốc đồng thời cũng hơi tương đương với ngày Hạ chí; tức tính từ đêm ngắn nhất trở đi để nói là ban đêm tăng. Từ ngày thứ chín của nửa sau tháng thứ tư thuộc mùa lạnh thì ban đêm giảm dần, tương đương với ngày mồng chín tháng mười một ở xứ này đồng thời cũng hơi tương đương với ngày Đông chí; tức tính từ đêm dài nhất trở đi để nói là đêm bớt. Về sự thêm bớt của ngày có thể đối chiếu với cách tính về ban đêm trên đây để biết. Giải thích này mới xem qua có vẻ khác với thời tiết khí hậu ở Trung quốc nhưng lại phù hợp với văn luận. Vì thế luận chép: Ở châu này mặt trời di chuyển hướng về phía Nam và phía Bắc. Theo thứ lớp đó mà ban đêm tăng, ban ngày tăng. Đồng thời cũng thuận với Bà-sa như đã nói ở trước.

16. Lại nói về ngày đêm:

"Khi ngày đêm tăng thì một ngày đêm tăng" là hỏi.

"Tăng một lạp-phược" cho đến "đêm tăng ngày tăng" là đáp: Y theo văn ở dưới thì, 1hai mươi sát na bằng 1 đát-sát-na; sáu mươi đát-sát-na bằng một lạp-phược; ba mươi lạp-phược bằng một mâu-hô-lật-đa; ba mươi mâu-hô-lật-đa bằng một ngày đêm. Trong đó, nếu ngày và đêm dài nhất thì có mười tám mâu-hô-lật-đa, nếu ngắn nhất thì có mười hai mâu-hô-lật-đa; như vậy thời gian kéo dài hoặc thâu ngắn ở giữa là sáu mâu-hô-lật-đa. Ba mươi lạp-phược bằng một mâu-hô-lật-đa, ba nhân sáu là mười tám thành ra 1tám mươi lạp-phược. Ngày và đêm tăng hoặc giảm được tính bằng một lạp-phược. Ở châu nầy từ hạ chí trở đi mặt trời di chuyển từ phía bắc hướng về phía Nam, nên nói là lúc đêm tăng thì tăng một lạp-phược đồng thời ngày giảm đi một lạp-phược. Từ Đông chí trở đi mặt trời di chuyển từ Nam lên Bắc nên nói là lúc ban ngày tăng thì tăng một lạp-phược đồng thời ban đêm cũng giảm đi một lạp-phược. Giữa Nam và Bắc có tất cả tám mươi lộ trình di chuyển; mỗi ngày di chuyển theo một lộ trình. Từ đó biết rằng từ đêm ngắn nhất trở đi nói là đêm tăng ngày giảm, từ ban ngày ngắn nhất trở đi nói là ngày tăng đêm giảm.

"Vì sao mặt trăng" cho đến "có thấy khuyết chăng" là hỏi: Nửa tháng tối dần hết nên gọi là "Mạt" chứ không có nghĩa là "mạt hậu" (cuối cùng). Trừ ngày thứ 15 về trước, 14 ngày còn lại đều gọi là nửa tháng tối sơ (ngày đầu của nửa tháng sáng). Lại giải thích: Trong số 15 ngày thuộc nửa tháng dần tối và nửa tháng dần sáng, ngày gần cuối

gọi là "mạt", ngày gần đầu gọi là "sơ". Tuy trong thời gian nửa tháng dần sáng, từ ngày 16 trở đi đã dần dần bị khuyết, nhưng trong thời kỳ nửa tháng tối từ ngày 14 trở lại cũng có khuyết, vì chưa khuyết và mới khuyết có tướng trạng dễ thấy.

"Trong sự lập bày của thế gian" cho đến "thấy không viên mãn" là đáp. Trong luận Thế thi thiết có giải thích rằng: Mặt trăng được mặt trời chiếu sáng, nên có bóng tự che. Phần tối bị che ở xa không thấy được trọn vẹn, thể của mặt trời thì tịnh diệu, nhưng thể của mặt trăng thì hơi thô, vì thế mặt trăng có bóng tự che cũng giống như cây có bóng râm . Nếu chiếu sáng đã có nhiều ít khác nhau thì bóng che cũng nhiều ít khác nhau, vì thế mới có khi khuyết, khi tròn, không chắc chắn.

"Trước cựu sư giải thích" cho đến "hiện có tròn, khuyết" là giải thích của các luận sư đời trước thuộc Kinh bộ: Lộ trình chuyển động của mặt trăng và mặt trời không giống nhau. Ở lộ trình này thì thấy tròn nhưng ở lộ trình khác lại thấy khuyết. Lại giải thích: Vòng di chuyển của mặt trời thì nhanh nhưng của mặt trăng thì chậm, vận hành không giống nhau, nên ánh nắng thì rực rỡ mà ánh trăng lại yếu ớt. Khi mặt trời ở gần mặt trăng thì mặt trời chiếu sáng nên ánh trăng không hiện. Nếu quá gần thì sẽ hoàn toàn không thấy ánh trăng, nếu dần dần cách xa thì ánh trăng mới dần dần hiện rõ. Về sau, khi không bị ánh sáng mặt trời lấn át, mặt trăng mới hiện rõ toàn thể, như vậy vì ánh sáng mặt trời lấn át chứ không phải vì bóng che.

17. Nói về khí thế gian của tầng trời:

"Cung điện mặt trời v,v... có hữu tình nào ở": dưới đây là thứ tám: nói về khí thế gian của tầng trời, gồm có hai: Chỗ ở của thiên chúng và các cõi ở gần xa. Phần nói về chỗ ở của thiên chúng lại chia làm hai là nói về chỗ các vị trời ở, và nói về thiên khí gần xa. Phần nói về thiên xứ gồm (1) Bốn thiên vương, (2) nói về tầng trời Ba mươi Ba (3) nói về Không cư thiên. Dưới đây là nói về Bốn thiên vương; là nói sắp nêu câu hỏi.

"Bốn vị đại thiên vương, thiên chúng sở bộ" là đáp.

"Các thiên chúng nầy chỉ trụ ở đây phải không" là hỏi.

"Như tầng trời không tầng" cho đến "các tầng cấp v.v..." là đáp. Chữ đẳng trong "nhật đẳng" là chỉ cho các ngôi sao; chữ đẳng trong "tầng cấp đẳng" là chỉ cho bảy lớp núi vàng.

"Có mấy tầng cấp" cho đến "trụ tầng cấp nào?" Là mở đầu văn tụng: Thứ nhất là hỏi về tầng cấp, thứ hai hỏi về kích cỡ, thứ ba hỏi về chỗ ở.

"Tụng chép" cho đến "cũng trụ ở bảy lớp núi khác" là đáp: Câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; ba câu kế là trả lời câu hỏi thứ hai; bài tụng cuối trả lời câu hỏi thứ ba.

18. Nói về núi Diệu cao:

"Luận chép" cho đến "tầng trời nầy rộng nhất." Núi Diệu Cao nhô lên khỏi mặt nước đến tám mươi ngàn du-thiện-na. Bốn tầng cấp này bắt đầu từ chỗ mé nước lên đến tầng thứ tư có bốn mươi ngàn du-thiện-na, nên nói là nửa dưới. Nếu núi Diệu cao nhìn như cái trống thì ăn sâu vào thân núi mười sáu du-thiện-na; nếu giống như một chỗ ngồi vuông vức thì tầng cấp nằm ở ngoài thân; thân cao đến tám muôn du-thiện-na, như vậy số lượng tầng cấp lại càng nhiều hơn. Về ba tầng còn lại đều có hai giải thích; y theo phần nói trên đây sẽ biết. Tầng thứ tư là nơi cư ngụ của bốn vị thiên vương và quyến thuộc. Mỗi vị chiếm một mặt nên gọi là Bốn thiên vương. Kinh vì y theo đây nên mới nói là thiên chúng của bốn vị đại vương, văn còn lại rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển 133 có hai thuyết: Thuyết thứ nhất giống như luận nầy; thuyết thứ hai cho rằng từ tầng thứ nhất dưới đây có kích cỡ giống như kích cỡ của nước; hai tầng tiếp theo mỗi tầng rộng mười ngàn du-thiện-na; tầng thứ tư có hai muôn. Bà-sa tuy không có lời bình nhưng luận này cũng không có thuyết nào khác nên mới cho luận này là nghĩa đúng.

19. Nói về tầng trời Ba mươi Ba

"Tầng trời Ba mươi ba" cho đến "thiện pháp đường ở tây nam" dưới đây là thứ hai, nói về ba tầng trời ba mươi ba. Đặt câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "lượng ấy không khác." Thuyết này có ý nói rằng nếu đã nói có kích cỡ không khác với bốn phía ở dưới thì biết rằng núi Diệu cao có hình dáng như một chỗ ngồi vuông vức có các tầng cấp ở phía ngoài hoặc rộng hơn ở phía dưới thì so sánh như cái trống cũng không ngại.

"Có sư khác nói" cho đến "đều chỉ có hai mươi ngàn." Thuyết này có ý cho rằng bốn tầng cấp này lần lượt ăn sâu vào thân núi mà thành. Như tầng thứ nhất, hai bên cộng lại là ba muôn hai ngàn du-thiện-na; hai bên tầng thứ hai có mươi sáu ngàn, cọng với tầng thứ nhất thì thành bốn mươi tám ngàn. Hai bên tầng thứ ba có tám ngàn, cộng với số trên đây thành ra năm mươi sáu ngàn. Hai bên tầng thứ tư có bốn ngàn, cọng với các số trước thì thành sáu mươi ngàn. Vì thế nói là các mặt của đỉnh núi rộng hai muôn du-thiện-na; nếu y theo chu vi thì có tám muôn du-thiện-na. Luận Bà-sa và Chánh Lý đều có hai giải thích nhưng không

có lời bình.

“Bốn góc ở đỉnh núi” cho đến “che chở chư thiên” là giải thích câu tụng thứ ba và thứ tư. Tay cầm gậy Kim cương gọi là Kim Cương Thủ.

20. Tầng trời Thiện kiến:

“Ở trong đảnh núi” cho đến “các việc đúng ưa thích”: là giải thích cung điện của tầng trời Thiện Kiến. Ai thấy đều cho là thiện, nên gọi là Thiện Kiến. Dược-xoa là tên một vị thần ở cả tầng trời, cõi quỷ và cõi bàng sinh, có nghĩa là bạo ác; hoặc gọi là Dõng kiện hay Hữu phước hựu. Một trong số trăm cái được gọi là “bách nhất”, cũng như nói ẩm thực bách vị. Đố la miên: Đố-la-là tên một loại cây, sợi tơ (miên) có được là do lấy từ quả của loại cây này nên gọi là Đố la miên, cũng như nói “liễu nhự” (tơ cây liễu). Luận Chánh Lý chép: Thành có một ngàn cửa trang nghiêm tráng lệ, có năm trăm vị dược-xoa có sức mạnh mặc áo xanh, tay cầm gậy sắt đứng giữ cửa thành.

21. Giải thích bốn khu vườn:

“Bốn mặt ngoài thành” cho đến “trang nghiêm đại thành” là giải thích bốn khu vườn. Luận Bà-sa quyển 133 chép:

1) Vườn Chúng xa tức ở vườn này tùy theo năng lực của phước trời mà có đủ loại xe hiện ra.

2) Vườn Thô ác, tức lúc nào thiên chúng có ý muốn đánh nhau thì lúc đó liền có áo giáp, gậy, v.v... hiện ra.

3) Vườn Tạp lâm tức khi chư thiên vào đó để dạo cảnh thì tất cả đều sinh vui mừng.

4) Vườn Hỷ lâm thì có đủ các loại dục trần hấp dẫn khiến cho nhìn mãi không chán.

Bốn khu vườn này đều có hình vuông, chu vi rộng đến một ngàn du-thiện-na, ở giữa đều có một hồ Như ý, rộng đến năm mươi du-thiện-na, chứa đầy nước tám công đức. Tùy theo ý muốn mà lúc nào cũng có thể hiện ra đủ loại hoa quý, thuyền báu, chim quý, mỗi vườn đều có đủ các loại nai quý hiếm tô điểm.

“Bốn bên bốn khu vườn” cho đến “giác thắng vui chơi” là giải thích bốn vùng đất báu.

“Phía Đông bắc ngoài Thành” cho đến “vẫn khắp năm mươi”: là nói về loại cây mọc tròn.

“Gió thuận nghe êm tai, vì sao bay ngược gió” là hỏi.

“Có sư khác nói” cho đến “nên nói là bay ngược gió”. Ý sư này nói mùi hương không bao giờ xông ngược lại. Nói “xông ngược” là y

theo không vượt quá ranh giới của cây, nên nói là bay ngược gió. Nói "không vượt quá ranh giới của cây" nghĩa là phía ngoài thân của loại cây mọc trong này có các nhánh dài đến năm mươi du-thiện-na. Nếu đứng dưới tàng cây ở gần phía Đông thì cách xa thân cây cao đến năm mươi du-thiện-na. Nếu có gió đông thì gọi là nghịch phong, dù có người đứng cách xa thân cây đến năm mươi du-thiện-na nhưng vì còn nằm trong khuôn viên của tàng cây nên vẫn ngửi được mùi hương từ các cánh cây trên đầu. Nói "vì không vượt quá ranh giới của cây" và "gió thổi ngược năm mươi du-thiện-na" là đối với thân cây mà nói. Nếu thực sự vượt quá ranh giới của cây thì không thể có được mùi hương.

22. Luận chủ giải thích:

"Lý thật viên sinh" cho đến "như thuận gió mà huân" là luận chủ giải thích: Mùi hương ở tầng trời có tánh chất thù thắng nên có thể huân ngược lại chiều gió vượt quá thân cây đến năm mươi du-thiện-na nhưng không thể xa đến một trăm du-thiện-na như khi thuận gió.

"Hoa hương như thế" cho đến "sinh mùi hương riêng" là hỏi. Các loại hương hoa nầy nhờ phân hủy địa đại của hoa mà theo gió nối tiếp chuyển đến các nơi, hay vì muốn nói tám cực vi không hề lìa nhau nên nói là địa đại. Thật ra là nói theo địa là đại chủng năng tạo mạnh mẽ nhất trong số các địa chủng chứ chẳng phải vì không có các đại chủng khác. Lại giải thích: Hoa bị phân hủy là sở y của hương nên nói là địa đại. Lại giải thích: Địa là chỉ cho đất. Nói hương hoa này nương vào đất để nối tiếp bay đi và vì chỉ thấm gió nên trong gió mới sinh mùi hương và lan tỏa đến các nơi khác.

"Nghĩa nầy vô định" cho đến "đều chấp nhận không lỗi": là đáp: Các Luận sư xưa giải thích cả hai trường hợp đều không lỗi.

"Nếu thế vì sao" cho đến "khắp các nơi" là hỏi: Nếu hương có khả năng bay ngược gió vì sao tụng nói mùi hương của hoa, v.v... không thể bay ngược gió mà chỉ có loại hương công đức mới có khả năng bay ngược gió?

23. Luận chủ lại giải thích:

"Y theo hương nhân gian" cho đến "không có khả năng như thế" là luận chủ giải thích: Mùi hương ở cõi người không thể bay ngược gió nhưng hương ở tầng trời lại có thể.

"Kinh của Hóa địa bộ" cho đến "chỉ khắp năm mươi": nêu thuyết của bộ phái khác: Mùi hương của loại cây mọc tròn này theo gió có thể lan đến một trăm du-thiện-na, nếu không có gió thì chỉ 50 du-thiện-na.

"Ngoài góc Tây nam" cho đến "việc không đúng pháp" là giải

thích nhà Thiện Pháp. Luận Chánh Lý chép: Ở góc Tây Nam ngoại thành có thiện pháp đường rộng lớn. Khi ba mươi ba tầng trời tập trung để bàn cách hàng phục A-tố-lạc, v.v... các vấn đề đúng pháp, hoặc không đúng pháp, nên gọi là nhà Thiện Pháp.

24. Nói về các tầng trời không cư:

"Đã nói như thế" cho đến "đều nương ngoại khí": dưới đây là thứ ba, nói về các tầng trời Không cư, từ trời Dạ ma cho đến Sắc Cứu Cánh, các cung điện đều tọa lạc trong hư không. Vì dựa theo thuyết của các Luận sư nước Ca thấp di la nên nói cõi Sắc có mười sáu tầng, luận Chánh Lý lại chép: Có thuyết cho rằng trong hư không có mây dầy trải khắp, giống như đất liền làm chỗ tọa lạc cho các cung điện. Ngoại khí thế gian đến tầng trời Sắc Cứu Cánh đều thuộc cõi Vô sắc nên không thể lập thành cung điện.

25. Nói thêm nghĩa khác

"Những điều đã nói như thế" cho đến "nên khiến như thế": dưới đây là thứ hai, nhân tiện nói thêm nghĩa khác:

1) Sáu tầng trời hành dâm.

2) Các vị trời mới sinh.

3) Nói về Dục sinh lạc sinh.

Đây là nói về sáu tầng trời hành dâm.

a) Các vị trời mới sanh:

"Tùy các vị trời kia" cho đến "đồng ở Trung Ấn-độ" đây là thứ hai, nói về các vị trời mới sanh. Các vị trời thuộc sáu tầng trời cõi Dục: tầng trời tứ thiên vương thiên lúc mới sinh đã như người được năm tuổi, tầng trời ba mươi ba như người sáu tuổi, Dạ-ma như người bảy tuổi, trời Đổ-sử-đa như người tám tuổi, trời Lạc Biến Hóa như người chín tuổi, trời Tha hóa tự tại như người mười tuổi; sau khi sinh rồi thân hình đã đầy đủ. Chúng thiên ở cõi Sắc lúc mới sinh thân hình đã có đầy đủ y phục trang sức. Nếu là trời Phạm Chúng thì khi mới sinh đã cao được nửa du-thiện-na; trời Sắc cứu cánh cao một muôn sáu ngàn du-thiện-na. các vị trời ở hai cõi này đều sử dụng tiếng nói của bậc Thánh, tiếng nói của bậc Thánh là ngôn ngữ Trung Ấn-độ. Ấn-độ, Hán dịch là Nguyệt chi, đây mới chỉ là một trong số ngàn tên gọi khác nhau của Ấn-độ. Xưa gọi nhầm là Thiên-trúc, Hiền đậu hay Thân-độc. Luận Chánh Lý chép: Ngôn ngữ của các vị trời giống với ngôn ngữ của Trung Ấn-độ, không do học tập mà tự lý giải thích lời kinh sách.

b) Dục sinh lạc sinh:

"Dục lạc sinh khác, làm sao biết được": dưới đây là thứ ba, nói về

dục sinh và lạc sinh; đây là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "lạc sinh hai mươi bảy xứ" là đáp.

c) Giải thích ba dục sinh:

"Luận chép" cho đến "sai biệt ba thứ": là giải thích về ba dục sinh giống như giải thích về ba dục sinh và ba lạc sinh của luận Tập Dị Môn quyển 5, nhưng không thể dẫn đầy đủ ở đây, chỉ nói sơ lược: Có các chúng sinh cho đây là giả, lạc thọ các cảnh dục hấp dẫn hiện tiền, nghĩa là chúng sinh thường ưa thích thọ dụng các cảnh dục do nghiệp trước chiêu cảm vốn đã được sinh khởi mà không phải do tự biến hóa ra. Đối với các cảnh nầy chúng sinh có khả năng thọ dụng tự tại; đây là trường hợp của toàn cõi người và bốn tầng trời dưới của cõi Dục. Nói cảnh dục hấp dẫn không phải vì cảnh là tham dục mà vì cảnh có khả năng sinh dục nên gọi là cảnh dục, phàm phu vọng chấp cảnh dục này là hấp dẫn. Có chúng sinh vốn đã tạo ra loại nghiệp này nên khi thọ cảnh lại ưa thích biến hóa tự tại; đây là trường hợp của tầng trời thứ năm là trời Lạc biến hóa. Có các chúng sinh đã gây ra loại nghiệp này nên khi thọ dụng cảnh khiến cho cõi trời hóa ra đủ thứ cảnh thuộc sắc thanh hương, vị, xúc để tự tại thọ dụng; đây là trường hợp của tầng trời thứ sáu là trời Tha hóa tự tại. Theo Tập Dị Môn, thanh có thể được hóa ra vì thế có lập thành ba trường hợp khác nhau: Dựa vào sự thọ dụng cảnh dục hiện tiền vốn đã được sinh để lập thành trường hợp dục sinh thứ nhất; dựa vào sự thọ dụng cảnh dục vốn do sự ưa thích tự hóa ra để lập thành trường hợp dục sinh thứ hai; dựa vào sự thọ dụng cảnh dục do người khác ưa thích hóa ra là trường hợp dục sinh thứ ba. Ở cõi Dục, phân biệt ba trường hợp khác nhau do dục sinh khởi nên gọi là dục sinh. Vì thế Tập Dị Môn chép: Dục sinh là được sinh khởi ở cõi Dục. Lại giải thích: Thọ dụng cảnh do năm dục sinh nên gọi là dục sinh. Luận Bà-sa quyển 173 chép

Hỏi: Tại sao người và các vị trời ở bốn tầng trời hợp thành dục sinh nhưng các vị trời ở hai tầng sau lại được lập riêng?

Đáp: Vì phiền não của người và các vị trời thuộc bốn cõi trên vốn thô thiển trong lúc phiền não của hai cõi sau lại nhỏ nhiệm. Có thuyết cho rằng người và bốn cõi trên ưa thích thọ dụng các cảnh tự nhiên sinh nên hợp thành một trường hợp chung; các vị trời thuộc tầng trời thứ năm chỉ thích thọ dụng cảnh do tự mình biến hóa ra, trong lúc tầng trời thứ sáu chỉ thích thọ dụng các cảnh do người khác biến hóa ra.

"Lạc sinh ba thứ" cho đến "nên gọi là lạc sinh" là giải thích ba trường hợp do lạc sinh. Sơ, nhị và Tam định gọi là ba tĩnh lự; mỗi tĩnh lự

đều có ba xứ nên gọi là chín xứ sinh thọ ba thứ lạc. Nói ba lạc sinh là:

1) Ở Sơ định chúng sinh an trụ xa lìa các pháp ác bất thiện của cõi Dục nên sinh hỷ lạc; hoặc định chính là xa lìa, do năng lực xa lìa mà sinh khởi hỷ lạc. Theo Túc luận Pháp Uẩn quyển bảy , thì hỷ là hỷ thọ, lạc là khinh an.

2) Ở Nhị định chúng sinh an trụ từ sơ định sinh hỷ lạc thuộc Nhị định; hoặc do năng lực của Nhị định nên sinh khởi hỷ lạc; hỷ và lạc này như trước đã giải thích.

3) Ở Tam định, chúng sinh an trụ xa lìa hỷ thuộc Nhị định và sinh lạc thuộc Tam định. Vì thế luận Tập Dị Môn chép: Đó là lạc của sự lìa hỷ, đối với ba thứ định này khi nói lạc là chỉ cho lạc thọ, an trụ lâu dài trong ba thứ lạc này, xa lìa hẳn khổ não, thọ dụng mãi mãi ba thứ lạc này nên nói là lạc sinh. Ba trường hợp lâu dài này đều có cả ba thứ lạc. Nên biết rằng ở đây nói lạc là chỉ cho hỷ thọ, khinh an hoặc lạc thọ. Lại có thêm một giải thích khác cho rằng sơ định an trụ lâu dài ở lạc; Nhị định xa lìa hẳn các khổ não, Sơ định tuy cũng lìa khổ nhưng vẫn còn là sở y của khổ, Nhị định vừa lìa khổ vừa lìa sở y của khổ, có tánh chất hiển bày nên mới nói là lìa khổ; Tam định thọ lạc lâu dài.

"Sinh tĩnh lự trung gian" cho đến "cũng gọi là lạc sinh thiên": Luận chủ y theo định trung gian để khuyên suy nghĩ. Luận Chánh Lý giải thích: Đại Phạm vốn đã có hỷ lạc hiện hành, gọi là lạc sinh thiên cũng không có lỗi.

26. Các tầng trời xa gần

"Các vị trời được nói" cho đến "được gọi là cứu cánh": dưới đây là nói về các tầng trời xa và gần, gồm có hai: Chính là giải thích các cõi xa gần và các tầng trời dưới thẳng lên các tầng trời trên. Đây là phần thứ nhất: cõi Dục có sáu tầng, cõi Sắc có mười sáu tầng; khoảng cách của tất cả hai mươi hai tầng trời nầy rất dễ hiểu.

"Sinh ở hạ xứ" cho đến "phải làm địa dưới hóa" đây là thứ hai, nói về các tầng trời dưới thăng lên cõi trên, đều do ba duyên:

1) Tự mình đắc thần thông để đến.

2) Nương vào chúng sinh khác để đắc thần thông.

3) Nhờ các cõi trên đưa lên.

Nếu từ cõi trên xuống cõi dưới hoặc cõi dưới lên cõi trên thì cõi dưới cũng thấy được cõi trên. Nhưng thật ra nhãn thuộc địa dưới, cõi dưới không thể thấy được sắc thuộc địa trên trên cõi trên không thuộc cùng cảnh giới, hơn nữa sắc thuộc cõi trên lại nhỏ nhiệm, giống như thân thuộc địa dưới không thể giác biết xúc thuộc địa trên. Vì thế nếu ở

cõi trên xuống đến cõi dưới thì không thể tự thân đến mà phải hóa thân thành địa dưới lúc đó địa dưới mới thấy. Nếu tự thân đi xuống địa dưới thì nhãn thuộc địa dưới không thể thấy được.

27. Nêu thuyết của Đại chúng bộ:

"Có bộ khác nói" cho đến "cõi dưới thấy tầng trời cõi trên": là nêu thuyết của Đại chúng bộ, cho rằng tầng trời ở địa dưới nếu thích vẫn có thể nhìn thấy sắc thuộc địa trên như trong trường hợp sinh ở tầng trời ở dưới thuộc cõi Dục có thể nhìn thấy các tầng trời ở trên. Luận Chánh Lý bác bỏ rằng nếu so các địa với nhau thì có nhân quả khác nhau; cần phải xa lìa nhiễm ô của địa dưới mới sinh lên địa trên cho nên nhãn thuộc địa dưới không thể thấy sắc thuộc địa trên, tức do thứ nghiệp thấp hèn chiêu cảm.

28. Nói chung và Đại Thiên:

"Các tầng trời Dạ-ma v.v... y theo xứ lượng có bao nhiêu": dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói chung về Đại thiên; đây là hỏi.

"Có sư khác nói" cho đến "bờ mé vô lượng" là đáp theo bổn tông. Có hai giải thích về bốn tầng trời trên thuộc cõi Dục; về bốn định thuộc cõi Sắc cũng có hai giải thích, văn dễ hiểu. Nói tĩnh lự thứ tư có kích cỡ, v.v... giống như cõi Đại thiên hoặc có kích cỡ vô biên là dựa vào các xứ chứa nhóm các tầng trời khác nhau để nói là không có hình dạng của các cõi; vì thế ở phần sau khi giải về định thứ tư, luận có chép: Tức thiên xứ này nhìn chung không có địa hình mà chỉ như các vì sao ở nhiều chỗ khác nhau.

"Vì sao lượng nói tiểu trung đại thiên?" là hỏi, bắt đầu cho văn tụng.

"Tụng chép" cho đến "sau sẽ nói rộng." Phần này rất dễ hiểu. Nay chỉ dựa theo thuyết thứ nhất ở văn trước, văn sau, sơ định giống như bốn châu, là chánh. Luận Chánh Lý chép: Cõi được gọi là Trung tiểu thiên này chỉ nêu Phạm Thế. Các xứ Tiểu quang, v.v... không thuộc Tiểu thiên thế giới. Nhóm hợp Tiểu thiên, v.v... thành Trung đại thiên, cho nên Trung đại thiên cũng không thâu nhiếp Tiểu quang v.v... Lại nói: Tiểu nghĩa là thấp hèn, tức trừ các cõi thuộc thượng, như trâu đã bị chặt sừng, dù có nhóm hợp các trâu nhỏ để thành đàn lớn cũng không bao gồm loại trâu đã chặt sừng ở trên.

29. Nói về thân lượng và tuổi thọ:

"Như ngoại khí lượng, biệt thân lượng cũng khác nhau hay sao?" dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói về kích cỡ nơi các vị trời cư ngụ, gồm hai phần: Thân lượng và tuổi thọ. Đây là phần đầu, đặt câu hỏi.

1) Nói về thân lượng:

”Cũng khác” là đáp.

“Thế nào” là gạn lại.

“Tụng chép” cho đến “tăng thêm đầy đủ mười sáu ngàn:” Câu-lư-xá Hán dịch là Minh hoán, Sở dĩ cõi Vô Vân dưới ba du-thiện-na vì từ biến dị để thọ sơ tu nhưng nếu không biến dị thì khó thọ nên bị giảm ba du-thiện-na. Lại giải thích: Để thành mươi sáu ngàn của trời Sắc cứu cánh nên đã giảm ba du-thiện-na. Lại giải thích: Bị giảm chỉ là điều tự nhiên. Phần còn lại rất dễ hiểu.

2) Nói về tuổi thọ:

“Thân lượng đã khác, tuổi thọ có khác chăng?”: dưới đây là phần hai, nói về tuổi thọ, gồm: Tuổi thọ của người trời, tuổi thọ của đường ác, Yểu thọ và không yểu thọ. Đây là phần nói về tuổi thọ của trời, người; nêu câu hỏi.

“Cũng khác” là đáp.

“Vì sao” là gạn lại.

“Tụng chép” cho đến “nửa đại toàn là kiếp” là tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “tuổi thọ dài ngắn”: là nói về tuổi thọ của con người.

“Trước phải kiến lập” cho đến “kiến lập ngày đêm” là hỏi.

“Người năm mươi tuổi” cho đến “mươi sáu ngàn tuổi” là đáp: Trong sáu tầng trời cõi Dục, năm tầng trên nếu so với trời bốn thiên vương ở dưới đều có hai trường hợp tăng gấp bội là ngày đêm và tuổi thọ nên nói là năm tầng trời trên của cõi Dục từ từ tăng gấp đôi. Các phần còn lại rất dễ hiểu.

“Trì Song trở lên” cho đến “nương đâu mà được thành” là hỏi.

“Y theo hoa nở khép” cho đến “tuổi thọ cõi trời dài ngắn” là đáp: Hoa nở là ngày, hoa khép là đêm. Câu-vật-đà, dịch là Hoa sen trắng. Bát đặc ma là hoa sen đỏ. Chim hót là ngày, chim ngừng hót là đêm. Khi các vị trời thức dậy là ngày, khi ngủ là đêm. Tự thân phát ra ánh sáng để làm thành ánh sáng bên ngoài mà không phải nhờ đến ánh sáng ở ngoài.

“Trong các tầng trời cõi Sắc” cho đến “sáu mươi tám muôn kiếp” là nói về tuổi thọ ở hai cõi trên.

30. Nói về kiếp:

“Kiếp ở trên nói” cho đến “là trung là đại” là hỏi: Khoảng thời gian một kiếp là dùng hoại nhiếp không, bốn mươi kiếp gọi là một kiếp, là hai mươi kiếp thành là một là y theo trong kiếp trụ một hạ, một

thượng, một trong là một kiếp là y theo tám mươi trung kiếp thành một đại kiếp? Kinh nói một trung kiếp là một kiếp như trường hợp quả vô gián, hoặc hai mươi trung kiếp thành một kiếp như trường hợp của kiếp thành, v.v... hoặc bốn mươi trung kiếp thành một kiếp như trường hợp của Phạm phụ thiên, hoặc tám mươi trung kiếp thành một kiếp như trời Thiểu Quang... Do sự khác nhau này nên mới có câu hỏi trên. Lại giải thích: Hoại tức gồm bốn mươi kiếp không; kiếp thành gồm bốn mươi kiếp trụ. Nói "trung" là chỉ cho một thượng và một hạ; "đại" là tám mươi kiếp trung. Hoại và thành tuy có thời gian bằng nhau nhưng vẫn dựa vào phần nói về hoại và thành ở trên để đặt câu hỏi nên cả hai trường hợp này đều được nói. Lại giải thích: Hoại có bốn mươi trung kiếp, thành có hai mươi trung kiếp, một thượng một hạ là Trung kiếp, tám mươi là Đại kiếp.

"Thiểu Quang trở lên" cho đến "lượng của kiếp sở thọ" là đáp: Từ trời Thiểu Quang trở lên hoàn toàn là Đại kiếp, tức có tám mươi trung kiếp. Trong bốn kiếp, lấy Đại làm kiếp. Các tầng trời từ đó dưới đây hơn phân nửa là kiếp; trong bốn kiếp thời gian đều bằng kiếp hoại. Tức do bốn mươi trung kiếp thành một kiếp nên nói Đại Phạm Vương hơn trời Phạm Phụ nửa kiếp. Nghĩa là Đại Phạm Vương có hai mươi trung kiếp thuộc Hoại và hai mươi trung kiếp thuộc Thành, cộng chung thành sáu mươi Trung kiếp thành một kiếp rưỡi vì thế lấy một nửa đại kiếp là bốn mươi trung kiếp làm tuổi thọ của ba tầng trời dưới.

Hỏi: Đại phạm vương nếu so với thân của tầng trời Thiểu Quang thì chỉ thua một nửa du-thiện-na, vì sao tuổi thọ lại cách nhau quá xa?

Giải thích: Kích cỡ của thân và tuổi thọ không thể như nhau. Vì thuận với hỏa tai nên Đại Phạm Vương không bị đại kiếp; vì thuận theo thủy tai và phong tai nên từ trời Thiểu Quang trở lên đều sống lâu với các đại kiếp gấp bội.

31. Nói về tuổi thọ ở đường ác:

1) Tám địa ngục nóng:

"Đã nói thiện thú" cho đến "sau sau gấp hai mươi lần": Dưới đây là thứ hai, nói về tuổi thọ ở đường ác; đây là hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "thọ một trung kiếp" là nói về tuổi thọ ở tám địa ngục nóng.

"Bàng sinh thọ" cho đến "thọ năm trăm năm": là nói về quỉ và bàng sinh. Nan đà dịch là Hỷ, "tám long vương" là chỉ cho tám vị nói trong kinh Pháp Hoa: Nan-đà, Bạt-nan-đà, Sa-già-la, Hòa-tu-cát, Đức-xoa-ca, A-na-bà-đạt-đa, Ma-na-tư, và Ưu-bát-la.

"Hàn-na-lạc-ca có tuổi thọ thế nào" là hỏi.

2) Tám địa ngục lạnh:

"Thế tôn ký dụ" cho đến "tuổi thọ địa ngục" là giải thích tám địa ngục lạnh, Khư-lê đựng được một hộc; bà-ha là thúng đựng lúa, đựng được hai mươi khư lê. Nói "nhất-ma-bà-ha lượng" (số lượng bằng một thúng mè) là nhằm chỉ cho cái thùng có kích cỡ lớn hay nhỏ chứ không phải chỉ cho mè ở trong thùng; như nói một thúng lúa. Tụng chép"như một bà ha ma" (giống như một hạt mè trong thúng) là ý chỉ hạt mè đựng trong thúng; như nói "suyền cốc" (lúa trong thúng). Ma-yết-đà nghĩa là không não hại, và là một tên khác của loại mè có hạt rất lớn ởTây vực. Nói "mè có thể cùng tận nhưng tuổi thọ khó cùng tận" là chỉ cho tuổi thọ lâu dài. Vì thế kinh Khởi Thế trong phần giải thích địa ngục lạnh có chép: Các tỳ-kheo, như đơn vị đo lường bằng hộc của nước Kiều tát la. Mè được chứa đầy trong hai mươi hộc như vậy, lúc đó có một người cứ trăm năm mới lấy ra một hạt v.v... Do đó biết rằng khư-lê có dung lượng như hộc; hai mươi khư-lê bằng một bà-ha. Ngài Chân-đế có nói rất rõ về cách tính của nước này: hai mươi khư-lê bằng một bà-ha. Một bà ha có 256 hộc là không đúng, văn còn lại đọc rất dễ hiểu.

32. Thọ yểu và không thọ yểu:

"Các tuổi thọ nầy" cho đến "đều không chết yểu giữa chừng" là phần ba, nói về thọ yểu và không thọ yểu. Tuổi thọ ở các xứ đều có thọ yểu, chỉ châu câu-lư ở phía Bắc là chắc chắn sống đến ngàn tuổi. Ở đây chỉ dựa vào nơi cư ngụ chứ không nói riêng về hữu tình, vì vẫn có hữu tình không bị thọ yểu. Tức chỉ cho trường hợp của Bồ-tát chỉ trải qua một đời ở trời Đổ-sử-đa. Từ vô thỉ đến nay phải chịu nhiều đời sinh tử trói buộc nay chỉ còn một đời trói buộc chưa được thành Phật nên nói là "chỉ trải qua một đời". Các Bồ-tát này chắc chắn sống đến bốn ngàn tuổi nên không có thọ yểu. "hữu sau rốt" nghĩa là nương vào thân này chắc chắn đắc được Vô học, nên nói là hữu sau rốt. Nếu chưa chứng quả thì không có thọ yểu; sau đó khi đã thành Vô học mới có thọ yểu. Phật ký, phật sử là việc chưa xong thì sẽ không có chết yểu nửa chừng, khi việc xong mới có chết yểu nửa chừng. Tùy tín hành, tùy pháp hành là chỉ cho mười lăm sát-na ở Kiến đạo không có thọ yểu nhưng sau đã xuất kiến đạo thì vẫn có thọ yểu. Mẹ của Bồ-tát khi mang thai, Bồ-tát, mẹ của luận vương khi mang thai Luân vương, khi chưa sanh thì không có thọ yểu, nhưng khi sinh xong thì có thọ yểu. Vì thế luận Chánh Lý chép: Bồ-tát chỉ trụ một đời ở tầng trời Đổ-sử-đa chắc chắn sẽ sống hết tuổi thọ ở cõi này. Nếu có vấn đề nào của thế gian thuộc đời sống cuối cùng

hay thuộc Luân vương, v.v... chưa được hoàn tất thì rốt cùng vẫn không có thọ yểu; điều này không có nghĩa là phải sống hết đời nơi đã sinh ra thì tuổi thọ mới có thể nói là dài hay ngắn. Hỏi: Trong phần nói về cả hai trường hợp đều không làm tổn hại ở trên có nói về từ định, v.v... tại sao trong phần không thọ yểu lại không nhắc đến? Hơn nữa trong phần không thọ yểu có nói chỉ trải qua một đời, vì sao trong phần nói về cả hai trường hợp đều không làm tổn hại lại không nói? Giải thích: Trong phần nói về không thọ yểu lẽ ra phải nhắc đến Từ định, Diệt định, định vô tưởng, v.v... nhưng vì thời gian bất định; không giống như tùy tín hành và tùy pháp hành thuộc kiến đạo chắc chắn có mười lăm sát na hoặc Na-lạc-ca, Vương tiên, Luân vương, cõi Sắc, vô sắc tuy chẳng phải đều là tổn hại nhưng lại có thọ yểu, vì thế không nói. Kiến đạo chính là tùy tín hành và tùy pháp hành. Đạt-nhĩ-la, v.v... đều được Phật thọ ký. Phần còn lại giống như văn sau này. Lại giải thích: Na-lạc-ca, Luân vương, cõi Sắc, Vô sắc đều có thọ yểu; Từ định, Diệt định, định vô tưởng, Vương tiên không có thọ yểu. Ở đây tất cả đều được chứa đựng trong chữ "Đẳng". Lại giải thích: Tùy theo sự thích ứng mà thuộc về chữ "Đẳng". Trong phần cả hai trường hợp không làm tổn hại không có nói về việc Bồ-tát chỉ trải qua một đời, là vì lược qua không nói chứ chẳng phải đã đề cấp đủ tất cả các trường hợp. Nên biết rằng ở đây khi nói không có thọ yểu thì chắc chắn chẳng phải tự tha hại, có thị phi tự tha hại mà chính là thọ yểu, là cõi Sắc, v.v...

33. Hỏi về Bồ-tát Di lặc:

Hỏi: Bồ-tát Di-lặc kiếp nào thượng sinh và kiếp nào hạ sinh?

Pháp sư Thái: nói theo kinh Lập Thế, kiếp ở trụ thứ chín Bồ-tát Di lặc sinh lên tầng trời Đổ-sử-đa, lúc Phật Thích ca thọ một trăm tuổi. Đến kiếp thứ mười lúc con người thọ tám mươi ngàn tuổi thì mới hạ sanh (xét rộng kinh ấy). Pháp sư Chân-đế cũng có giải thích như trên nhưng ngài Huyền trang lại cho rằng Phật Thích-ca xuất thế ở kiếp thứ nhất của kiếp trụ; ở thời kỳ này đã có bốn vị Phật xuất thế, tức từ Phật Câu-lưu-tôn cho đến Phật Thích-ca; nếu là Phật Di-lặc thì hạ sinh ở kiếp trụ thứ hai.

■

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 12

1. Nói về ba phần bằng nhau:

"Đã y theo như thế" cho đến "ba lượng rất ít": dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về ba phần bằng nhau. Nói về ba phần rất ít nói về hai lượng trước. Dưới đây là thứ nhất. Nói về ba phần rất ít như thế đã y theo du-thiện-na v.v... để nói về sự khác nhau giữa khí thế gian, thân và lượng; tức đã dựa vào sắc để nói về lượng. Nếu y theo năm, v.v... để nói về sự khác nhau của tuổi thọ thì dựa vào thời gian để nói về lượng. Sắc lượng và thời lượng không giống nhau. Những điều chưa được nói lẽ ra phải được nói cho. Tuy hai pháp này được kiến lập khác nhau nhưng đều dựa vào danh. Số lượng ít nhất của sắc, thời và danh chưa rõ rất ít, nên nay được đề cập trước tiên; phần này nhằm kết thúc phần trước và đặt câu hỏi. Lại giải thích. Hai lượng này không giống nhau, những gì chưa nói thì nên nói, ở đây chúng sanh cõi dưới, từ "hai kiến lập nầy" trở xuống là khởi riêng văn tụng.

"Tụng chép" cho đến "sắc danh là thời rất ít" là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "vi sắc rất ít là" nói về số lượng nhỏ nhất của sắc.

"Phân tích như thế" cho đến "danh thời rất ít" giải thích chung về số lượng nhỏ nhất của Danh và Thời. Phần tích danh cho đến số lượng chỉ còn một chữ gọi là danh rất ít; phân tích thời cho đến số lượng chỉ còn một sát-na gọi là thời rất ít.

"Về tên một chữ, như nói về danh" là phần giải thích riêng về danh rất ít, dựa theo đơn vị chữ để trình bày. Danh có nhiều loại: do một chữ, hai chữ, hoặc nhiều chữ lập thành. Danh do một chữ lập thành dụ như chữ "Cù".

"Thế nào là lượng của một sát-na" dưới đây là giải thích riêng về thời rất ít, đây là hỏi.

"Các duyên hòa hợp" cho đến "lượng một sát-na." Pháp do duyên hòa hợp sinh ở hiện tại có tự thể trong khoảnh khắc, liền qua đi không

dừng trụ gọi là một sát-na; hoặc pháp chuyển động qua cho đến một cực vi thì gọi là một sát-na. Thật ra các pháp không có chuyển động mà chỉ dựa vào con đường nối tiếp để giả nói là động các luận sư Đối pháp nói y theo văn rất dễ hiểu. Giải thích rộng về hạn lượng của sát-na giống như luận Bà-sa quyển 136.

2. Nói về hai hạn lượng khác nhau:

"Đã biết ba rất ít, hai lượng trước là thế nào": dưới đây là thứ hai nói về hai hạn lượng khác nhau, kết thúc phần trước và đặt câu hỏi.

"Nay hãy nói trước" cho đến "tám du-thiện-na nầy" là đáp, gồm có hai là nói về sắc lượng và thời lượng. Dưới đây là nói về sắc lượng. Chữ đẳng trong "du-thiện-na đẳng" là chỉ cho Câu-lư-xá, v.v...

1) Sắc lượng:

"Luận chép" cho đến "là một du-thiện-na." Pháp nhỏ bé nầy (vi) chính là pháp nhỏ bé nhất (cực) nên gọi là Cực vi. Luận Chánh Lý quyển 32 chép: nhưng thừa nhận cực vi có hai thứ thật và giả, tánh chất của hai loại này thế nào? Nếu thật thì có thể lập thành tự tướng của sắc, v.v... và khi còn ở giai đoạn hòa tập thì hiện lượng có thể nhận biết. Nếu giả thì do tỷ lượng phân tích nhận biết; có nghĩa là dùng tuệ để từ từ phân tích cho đến đơn vị nhỏ nhất; sau đó mới nói về sự sai khác giữa các cực vi thuộc sắc, thanh, v.v... và cái được phân tích cuối cùng gọi là Cực vi giả. Giúp cho tuệ khi tầm tư phát sinh hỷ và "vi" này chính là "Cực" nên gọi là cực vi. Cực nghĩa là chỗ cuối cùng mà sự phân tích đã đạt đến; vi là sự hoạt động của tuệ nhãn vì thế khi nói "cực vi" (chỗ được phân tích cuối cùng của tuệ nhãn) thì đã nói đầy đủ về ý nghĩa của hai chữ cực vi. Theo luận này có hai thứ vi; chứa nhóm bảy cực vi thì thành hạn lượng của một vi; vi chỉ cho sự nhóm họp rất nhỏ nhiệm. Tiếng Phạn là A-thố, Hán dịch là vi tức pháp nhỏ nhiệm nhất của sắc mà mắt nhìn thấy được. Nên biết rằng mắt nói cho ở đây chỉ dành cho Thiên nhãn, Luân vương nhãn, Hậu hữu Bồ-tát nhãn. Chứa nhóm bảy vi thành một kim trần (bụi kim loại), vàng, bạc, đồng, sắt đều được gọi chung là kim, Tạp tâm gọi là đồng trần, Câu-xá Cựu dịch là thiết trần. Khi gọi như vậy là chỉ nghiêng về một loại. Hạt bụi qua lại trong kim loại mà không bị chướng ngại gọi là kim trần. Lại giải thích: Phải gom đủ bảy vi mới có thể trụ ở kim loại nên gọi là kim trần. Hai giải thích về thủy trần cũng giống như vậy. Nói hạn lượng của "thố mao trần" là để so sánh với đầu sợi lông thỏ. Lại giải thích: Gom bảy thủy vi mới có thể trụ ở đầu sợi lông của nên gọi là thố mao trần. Giải thích về mao trần của dê và trâu cũng giống như vậy. Bà-sa có thuyết cho rằng bảy vi

thành một thủy trần, bảy thủy trần thành một đồng trần, bảy đồng trần thành một thố mao trần. Tức hàm ý thủy trần nhỏ nhiệm nhưng đồng trần thì thô. Về khích du trần, v.v... được nói rất rõ ràng, rất dễ hiểu. Nếu so sánh du-thiện-na theo đơn vị đo lường bằng dặm ở xứ này thì một khuỷa tay là một thước sáu tấc; Bốn khuỷa là một cung tức bằng sáu thước bốn tấc; năm trăm cung là một câu-lư-xá tức bằng ba ngàn hai trăm thước; tám câu-lư-xá bằng một du-thiện-na, tám câu-lô-xá có hai mươi lăm ngàn sáu trăm xích, vì năm trước bằng một bộ nên có tất cả là năm ngàn một trăm hai mươi bộ, và vì ba trăm sáu mươi bộ là một dặm nên có trên mười bốn dặm; tám mươi bộ là một du-thiện-na. Nói A luyện nhã, A là vô, luyện nhã nghĩa là ồn náo.

2) Thời lượng:

"Đã nói như thế" cho đến "người trí biết ban đêm là giảm": dưới đây là thứ hai, nói về thời lượng, gồm hai phần: niên lượng và kiếp lượng. Đây là nói về niên lượng: Từ Hạ chí cho đến Đông chí, đêm tăng ngày giảm; từ Đông chí cho đến Hạ chí, ngày tăng đêm giảm. Lại giải thích: Thời gian dài gọi là tăng, thời gian ngắn gọi là giảm. Nếu theo giải thích này thì từ Thu phân cho đến Xuân phân đêm tăng ngày giảm; vào đúng thu và xuân phân ngày đêm bằng nhau. Mâu-hô-lật-đa Hán dịch là tu du. Trong một năm giảm tất cả sáu đêm. Ở đây nói đêm giảm tức ý nói có giảm sáu ngày. Một năm được chia làm ba mùa: nóng, lạnh và mưa; mỗi kỳ có bốn tháng. Trong mười hai tháng thuộc ba kỳ trên cứ mỗi nửa tháng thì vào nửa tháng sau đêm lại giảm như vậy cho đến lần thứ sáu vào mỗi nửa tháng còn lại của mỗi tháng lại giảm, một đêm. Theo dẫn chứng của văn tụng thì giảm tất cả sáu đêm, vì thế mới có tháng nhuận. Sở dĩ Luận chủ không muốn nói sâu về lịch số là vì sợ có người mê đắm tà mạng để mưu sinh.

3. Nói về kiếp:

"Đã nói như thế" cho đến "nay kế sẽ nói" dưới đây thứ hai là nói về các kiếp lượng, gồm có ba: nói về Kiếp lớn nhỏ; nói về người trong kiếp; nói về tai ương trong kiếp. Dưới đây là thứ nhất, nói về kiếp lớn và nhỏ, kết thúc phần trước và đặt câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "đại kiếp ba vô số." Câu tụng đầu nói về bốn kiếp số; câu thứ hai nêu tên bốn kiếp; hai câu kế giải thích kiếp Hoại; hai câu kế giải thích về kiếp thành; sáu câu kế giải thích riêng kiếp trung; hai câu kế giải thích ba kiếp còn lại; câu kế giải thích đại kiếp; câu cuối cùng giải thích vô số kiếp.

Hỏi: Vì sao trong bốn kiếp chẳng nói Không và Trụ?

Giải thích: Vì trong kiếp hoại đã có không và y theo kiếp trung để nói về Trụ nên chẳng nói riêng.

Lại giải thích: Y theo kiếp trung để nói về Trụ; không không có tự thể riêng nên bài tụng nói theo tánh chất cùng loại để nói.

Lại giải thích: Vì kiếp hoại thuộc về kiếp không và kiếp thành đã bao gồm kiếp trụ. Vì thế luận Bà-sa quyển 135 chép: Kiếp có ba loại: kiếp trung gian, kiếp thành hoại và đại kiếp. Trung gian kiếp lại có ba thứ: kiếp giảm, kiếp tăng và kiếp tăng giảm. Giảm là từ tuổi thọ vô lượng của con người giảm xuống chỉ còn mười tuổi; tăng có nghĩa là từ tuổi thọ chỉ có mười tuổi của con người tăng cho đến tám mươi ngàn tuổi; tăng giảm có nghĩa là con người từ tuổi thọ mười tuổi tăng cho đến tám mươi ngàn tuổi và từ tám mươi ngàn tuổi giảm xuống mười tuổi. Trong đó một kiếp giảm, một kiếp tăng và mười tám kiếp tăng giảm có hai mươi gian kiếp. Trải qua hai mươi kiếp trung thì thế gian hình thành, hai mươi kiếp thành đã Trụ, đây hợp gọi là kiếp Thành. Trải qua hai mươi kiếp thì thế gian hoại, hai mươi kiếp đã hoại thì cho đến không và được hợp chung gọi là kiếp hoại. Tổng cọng tám mươi kiếp trung này hợp thành đại kiếp.

4. Nói về kiếp hoại:

"Luận chép" cho đến "gọi chung là kiếp hoại" là giải thích về kiếp hoại. Lời văn nói rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý chép: Từ đó rất dễ hiểu về bàng sinh, quỉ thú. Trong thân của con người thời đó không có các côn trùng mà giống như thân Phật, vì côn trùng đã bị hoại. Có thuyết cho rằng hai đường này đều có ích đối với con người, tức hoại cùng với người, trong lúc các đường khác bị hoại trước. Trong hai thuyết này thì thuyết đầu hợp lý hơn. Luận Chánh Lý khi lời bình đã chọn chủ thuyết đầu nhưng luận này không dựa theo sự xét định của Chánh Lý mà đồng ý với thuyết sau vì cũng không có lỗi. Chánh Lý lại chép: Người ở châu phía Bắc khi chết sinh lên các tầng trời cõi Dục vì còn độn căn nên chưa thể lìa dục. Sau khi đã sinh lên các tầng trời cõi Dục mới có tĩnh lự và từ đó chuyển đắc thắng y nên mới có thể lìa dục.

"Cái gọi là kiếp Thành" cho đến "nên biết đã mãn" nói về kiếp thành; đọc rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý quyển 32 chép: Các Đại Phạm Vương thuộc dị sinh vì bậc Thánh không sinh lại cõi dưới và hai cõi trên không nhập thấy đạo.

5. Nói về kiếp thành trụ:

"Sau đây lại có" cho đến "kiếp thành trụ" là nói kiếp thành và nói về kiếp trụ. Theo luận văn này thì khi tuổi thọ giảm dần mới gọi là

kiếp trụ; khi tuổi thọ chưa diệt thì vẫn thuộc kiếp thành.

Hỏi: Sơ kiếp chỉ có giảm, hậu kiếp chỉ có tăng, tại sao thời gian lại bằng mười tám kiếp trung gian?

Giải thích: Nếu lấy thời gian trước và sau của hai mươi kiếp trụ đối nhau thì ở trước phước của hữu tình thì mạnh mẽ mà về sau lại yếu kém. Khi trụ thì phước ở sơ kiếp tối thắng, cùng thọ dụng chung cảnh mầu ở trên nên thời gian ở dưới bị chậm lại; từ kiếp thứ hai trở đi phước dần dần giảm nên ở trên thì hơi chậm mà ở dưới thì nhanh dần. Vì cảnh ở thời gian trên thì tốt đẹp nhưng do phước mỏng nên không thọ dụng chung vì thế thời gian ở trên bị chậm lại; vì cảnh ở thời gian dưới yếu kém nhưng do phước mỏng nên thọ dụng chung, vì thế thời gian ở dưới lại nhanh. Cứ như vậy cho đến kiếp thứ mười chín, phước dần dần ít đi và thời gian ở trên rất chậm mà thời gian ở dưới lại rất nhanh. Cho đến kiếp thứ hai mươi phước còn quá mỏng nên thời gian ở trên rất chậm nhờ thế mà sơ kiếp và hậu kiếp mới bằng mười tám kiếp trung.

6. Lại nói về ba thời kỳ Thành, Hoại, Không:

"Thành hoại còn lại" cho đến "hai mươi kiếp trung." Nhân nói về kiếp trụ nên lại nói về ba thời kỳ Thành, Hoại và Không. Tất cả đều y theo kiếp trụ.

"Thành trung sơ kiếp" cho đến "hữu tình dần xả" là giải thích kiếp Thành và kiếp hoại không giống nhau: Cộng nghiệp dễ nên một kiếp thành và hoại; biệt nghiệp khó nên mười chín kiếp thành và hoại. Theo luận này thì Phạm Vương chỉ có năm mươi tám kiếp tức Thành mười chín, Trụ hai mươi và Hoại mười chín. Vì thế luận Đại trí độ chép: Tuổi thọ của Phạm Vương là năm mươi tám kiếp. Trước đây nói Phạm Vương có tuổi thọ sáu mươi kiếp là căn cứ vào đại số. Lại giải thích: Thời kỳ đầu của kiếp thành là thời kỳ an trụ của Phạm Vương. Nói mười chín kiếp Thành hữu tình là nói theo số nhiều. Nếu y theo khí thế gian thì thành rồi thì đến hoại, nhưng Phạm Vương vẫn an trụ. Khi hỏa từ kiếp Hoại ở dưới tràn cho đến, Phạm Vương bèn sinh lên tầng trời phía trên chứ không hẳn phải thọ đủ số sáu mươi.

Hỏi: Nếu theo kinh Lập Thế, mười kiếp thành khí thế gian, mười kiếp thành hữu tình thế gian, mười kiếp hoại hữu tình thế gian và mười kiếp hoại khí thế gian, như vậy làm sao giải thích?

Giải thích: Kinh Lập Thế nói Phạm Vương an trụ một mình trong mười tiểu kiếp, sau đó Phạm Phụ, v.v... mới sinh, có ý cho rằng Đại Phạm chỉ có một nên gọi là ít, nhiếp nhập khí thế gian nên nói là mười kiếp thành khí thế gian. Luận này lại nói cả nhiều lẫn ít nên nói là mười

chín kiếp thành hữu tình thế gian, một kiếp thành khí thế gian. Kinh Lập thế lại nói bắt đầu từ địa ngục hoại diệt cho đến Phạm Phụ hoại diệt; trải qua mười tiểu kiếp hữu tình thế gian mới bị hoại nhưng Phạm phụ vẫn chưa sinh lên cõi trên. Kinh ấy có ý nói rằng vì Đại Phạm vương chỉ có một, là số ít nên thuộc về khí thế gian; lại y theo sự tiệm tăng để nói là mười kiếp hoại khí thế gian. Từ Phạm phụ dưới đây là nói theo số nhiều nên mới nói mười kiếp hoại hữu tình thế gian. Luận này dù nhiều hay ít đều có nói nên gọi là mười chín kiếp hoại hữu tình thế gian, một kiếp hoại khí thế gian. Trước đây trong phần nói về hữu tình thế gian có dẫn lời bình của Bà-sa nói rằng Phạm Vương trụ một mình trong hai mươi kiếp là gồm cả hai thời kỳ trước và sau. mười kiếp đầu chỉ trụ một mình; Phạm chúng sinh rồi nhưng vẫn chưa dám ở chung mà phải trải qua mười kiếp nữa vì thế biết rằng có hai mươi kiếp.

“ Những điều nói như thế” cho đến “thành lượng đại kiếp” đây là nói đại kiếp.

7. Tánh chất của kiếp:

“Tánh của kiếp là gì” là hỏi.

“Chỉ là năm uẩn” là đáp: Kiếp là thời phần, thời gian không có tự thể riêng nên nói theo pháp vì thế mới dùng năm uẩn làm thể. Cho nên luận Bà-sa quyển 135 chép:

Hỏi: Thể của kiếp là gì?

Đáp: Có thuyết cho rằng đó là sắc [và sau đó là phần dẫn chứng của luận này]. Nếu nói như vậy thì ở giai đoạn ngày và đêm bằng nhau thì tất cả đều là sự sinh diệt của năm uẩn. Đối với kiếp thành thì thể của kiếp cũng như vậy. Tuy nhiên kiếp vốn thông với thời gian của ba cõi cho nên mới dùng năm uẩn, bốn uẩn làm tánh.

“Kinh nói ba kiếp” cho đến “ba vô số” là hỏi dựa vào kinh. A là vô; tăng-xí-da là số.

“Nhiều đại kiếp về trước” cho đến ba vô số là đáp: Nhân tám mươi đại kiếp ở trên lên gấp mười, trăm, ngàn lần cho đến ba kiếp vô số.

“Ký gọi vô số đâu cần nói ba” là hỏi.

“Chẳng phải nói vô số” cho đến “là một số” là giải thích, dẫn kinh để chứng minh.

“Thế nào là mười sáu” là hỏi.

“Như kinh kia nói” cho đến “ba kiếp vô số” là dẫn kinh để đáp: A-tăng-xí-da thứ năm mươi hai là một trong sáu mươi số này. Tính cho đến khi Luận chủ ra đời trước đó đã có năm mươi hai kiếp vô số. Những

người ghi lại đã quên mất tám kiếp vô số ở sau. Nếu đếm địa kiếp cho đến thời gian này thì A tăng xí da thứ năm mươi hai trong số sáu mươi kiếp được gọi là kiếp vô số. Kiếp vô số này lại chứa nhóm cho đến ba kiếp vô số, nên kinh nói là "kiếp vô số" chứ chẳng phải vì không thể tính toán được mà gọi là vô số. Luận Bà-sa quyển 177 chép: Tất cả có bảy thuyết. Luận này tán đồng thuyết thứ ba v.v...

8. Hỏi đáp việc khác:

"Vì sao Bồ-tát" cho đến "mới mong cầu quả Phật" là hỏi.

"Vì sao không thừa nhận" cho đến "phát nguyện lâu dài" là đáp. Ba-la Hán dịch là bỉ ngạn; mật đa là đáo.

"Nếu phương tiện khác" cho đến "Tu nhiều khổ hạnh đã lâu" là hỏi: Nếu nhị thừa tu tập rất ít phương tiện mà vẫn đắc Niết-bàn thì cần gì phải vì giác ngộ mà tu nhiều khổ hạnh?

"Vi muốn lợi lạc" cho đến "cầu bồ-đề vô thượng" là đáp: Vì muốn lợi lạc cho hữu tình nên phải tu nguyện lâu dài, cho nên mới xả bỏ tiểu đạo Niết-bàn của Nhị thừa để cầu chánh đẳng vô thượng bồ đề.

"Giúp tha hữu tình đối với mình có ích gì" là hỏi.

"Bồ-tát giúp chúng sanh " cho đến "là ích lợi cho mình" là đáp.

"Ai tin Bồ-tát có việc như thế" là hỏi: Ai có thể tin được Bồ-tát chỉ muốn làm lợi lạc cho người chứ không phải cho mình?

"Có ý mong lợi mình" cho đến "lấy tha làm mình" là đáp: Nhị thừa chỉ mong tô bồi cho mình mà không có đại từ bi, đối với hữu tình tuy gọi là độ người nhưng thật ra là lợi mình, điều này thật khó tin. Trong lúc Bồ-tát không có tâm lợi mình mà chỉ đại từ bi. Đối với hữu tình nói là độ tha thì cũng chính là lợi mình; điều này chẳng phải khó tin. Lại nêu ra ba dẫn chứng:

1) Dẫn chứng Không có lòng thương xót; có tâm từ bi.

2) Dẫn chứng Chấp ngã ái; không chấp ngã ái.

3) Dẫn chứng Hữu tình tu tập có chủng tánh khác nhau.

Vì dựa vào chủng tánh khác nhau của hữu tình. "Có bài tụng rằng": hai câu tụng đầu nói về dị sinh; người hạ sĩ mong cầu lạc thú tự thân tầng trời, cõi người v.v... Hai câu kế nói về Nhị thừa; người trung sĩ mong cầu diệt khổ mà không cầu lạc thú hữu lậu, vì loại lạc này chính là nơi khổ nương tựa. Lại giải thích: Vì lạc này là nơi nương tựa của khổ. Lại giải thích: Lúc lạc hoại chính là khổ nên nói là nơi nương tựa của khổ. Bài tụng cuối nói về Bồ-tát: Bậc thượng sĩ thường riêng cầu tự chịu khổ để cho chúng hữu tình gần gũi thì có thể được an vui ở đường lành tầng trời, cõi người, xa thì có thể khiến cho khổ não của chúng sinh diệt

hết để được an vui Niết-bàn. Vì sao? Vì chủng tánh bất đồng nên lấy khổ vui của người làm khổ vui của mình.

9. Người trong kiếp:

"Đã nói như thế" cho đến "Lân giác dụ cho trăm kiếp" dưới đây thứ hai nói về người trong kiếp, trong đó:

1) Nói về Phật và Độc giác.

2) Nói về bốn luân vương.

3) Nói sự ra đời của Tiểu vương. Đây là thứ nhất, nói về Phật và Độc giác: Hai câu tụng đầu nói về Phật, hai câu sau về Độc giác.

"Luận chép" cho đến "chư Phật xuất hiện." Trong tám mươi kiếp thì hai mươi kiếp thành, hai mươi kiếp hoại và hai mươi kiếp không không có Phật ra đời; chỉ trong hai mươi kiếp trụ mới có phật ra đời. Tuy nhiên trong hai mươi kiếp trụ thì vào mười chín giai đoạn tăng trưởng cũng không có Phật ra đời mà chỉ ở mười chín giai đoạn hoại diệt mới có. Ở giai đoạn kiếp diệt tức bắt đầu từ tám mươi ngàn năm cho đến một trăm tuổi. Trong khoảng thời gian này có Phật ra đời. Vì thế kinh Hiền Kiếp chép: Khi tuổi thọ của con người lên cho đến bốn mươi ngàn tuổi là lúc Phật Câu lưu tôn ra đời; khi lên đến ba mươi ngàn tuổi thì Phật Câu na hàm ra đời; khi lên cho đến hai mươi ngàn tuổi thì Phật Ca diếp ra đời. Phật Thích-ca ra đời khi tuổi thọ của con người là một trăm tuổi. Theo Tây Vực Ký quyển sáu, Phật lưu tôn ra đời khi con người có tuổi thọ cao nhất vào khoảng sáu mươi ngàn tuổi; Phật Câu-na-hàm ra đời khi tuổi thọ của con người là bốn mươi ngàn tuổi; Phật Ca diếp ba ra đời khi con người có tuổi thọ cao nhất là hai mươi ngàn tuổi; Phật Thích-ca xuất thế khi tuổi thọ của con người chỉ còn một trăm tuổi. Đây là sự khác nhau giữa các bộ phái.

10. Phật Thích-ca ra đời ở kiếp nào?

Hỏi: Trong hai mươi kiếp trụ này, Phật Thích-ca ra đời ở kiếp nào?

Giải thích: Ở kiếp trụ thứ chín. Luận Lập thế A-tỳ-đàm quyển sáu trong phần nói về kiếp trụ có chép:

Hỏi: Trong hai mươi tiểu kiếp, thế giới khởi rồi thì Trụ. Như vậy có bao nhiêu kiếp đã qua và bao nhiêu kiếp chưa tới?

Đáp: Có tám tiểu kiếp đã qua và mười một tiểu kiếp chưa tới. Kiếp thứ chín hiện nay vẫn chưa hết. Như vậy theo kinh Lập Thế rất dễ hiểu rằng Phật Thích-ca ra đời ở kiếp thứ chín; Phật Di lặc sẽ ra đời ở kiếp thứ mười.

Thái sư Pháp lại giải: Nếu theo kinh Lập Thế mười kiếp trụ trong

số hai mươi kiếp trụ không có Phật ra đời. Vào kiếp trụ trước đó có Phật ra đời. Trong mười kiếp trụ đầu thì năm kiếp đầu không có Phật ra đời, năm kiếp sau mới có. Khi kiếp trụ thứ sáu giảm còn bốn mươi ngàn tuổi, Phật Câu-lưu-na ra đời; kiếp trụ thứ bảy giảm còn ba mươi ngàn tuổi thì Phật Câu-na-hàm ra đời; khi kiếp trụ thứ tám giảm còn hai mươi ngàn tuổi, Phật Ca-diếp-ba ra đời; kiếp trụ thứ chín khi tuổi thọ con người giảm còn một trăm tuổi thì Phật Thích-ca ra đời; vào thời gian đầu của kiếp trụ thứ mười khi tuổi thọ con người tăng cho đến tám mươi ngàn tuổi thì Phật Di-lặc ra đời. Nếu tra cứu kỹ kinh Lập Thế thì chỉ thấy nói thời kỳ hiện tại đang ở vào kiếp trụ thứ chín mà không thấy có các ý khác như trên; đồng thời tra cứu kinh Khởi Thế cũng không có thuyết này chẳng biết Pháp sư Thái trích dẫn các phần ở trên từ chỗ nào. Các phần còn lại của luận nầy rất dễ hiểu.

"Vì sao tăng thêm vị mà không có Phật ra đời ?" Là hỏi.

"Hữu tình ưa thích tăng thêm khó giáo hóa nhàm chán" là đáp.

"Vì sao giảm một trăm mà không có Phật ra đời?" Là hỏi.

11. Nói về năm thứ vẩn đục:

"Năm thứ vẩn đục cực tăng" cho đến "và vô lậu" là đáp: Nhân tiện nói về năm thứ vẩn đục. Thọ trược lấy mạng làm thể. Nói kiếp trược thì kiếp là thời; thời không có tự thể riêng, phải dựa vào pháp để trình bày, cho nên có năm uẩn làm thể. Lại giải thích: Nếu bàn qua về thể của kiếp thì có năm uẩn là thể. Trong đó kiếp trược lấy sắc làm thể vì thế luận chép: Có đủ các phiền não trược suy tổn vì có năm độn hoặc làm thể; kiến trược lấy năm kiến làm thể. Về hữu tình trược: Hữu tình lìa pháp không có tánh riêng nên lấy năm uẩn làm thể. Lại giải thích: Lấy nghiệp ác làm thể. Khi kiếp bị giảm thì tuổi thọ xuống thấp, giống như cặn nhơ nên nói là vẩn đục. Do thọ vẩn đục trước đó sinh khởi nên tuổi thọ bị suy tổn chỉ còn mười tuổi; đồng thời cũng do kiếp trược sinh khởi nên sự giúp đỡ về mặt y thực, v.v... cũng bị suy giảm, cho nên biết rằng kiếp vẩn đục lấy sắc làm thể. Tiếp đó lại do phiền não trược và kiến trược sinh khởi nên pháp lành bị suy tổn vì phiền não vốn đắm mê dục lạc nên làm tổn hại pháp lành. Do kiến trược nên tự tu khổ hạnh, khởi giới cấm thủ làm tổn hoại pháp lành. Hoặc phiền não trược làm suy tổn pháp thiện tại gia và kiến trược làm tổn hại pháp thiện xuất gia. Do hữu tình trược sinh khởi làm tổn hoại tự thân khiến cho thân trở nên nhỏ thấp, sắc trắng trở thành đen, sức mạnh thành yếu, chánh niệm chánh trí trở thành tà niệm tà trí, năng động thành lười biếng, không bệnh thành bị bệnh cho nên biết rằng hữu tình trược lấy năm uẩn làm thể.

Hỏi: luận Bà-sa quyển 113 chép: hữu tình suy tổn nghĩa là ở vào kiếp sơ châu Thiêm bộ này vốn rộng lớn trang nghiêm thanh tịnh có nhiều chúng sinh phước lành sâu dày, thành ấp nhân dân đầy khắp nhưng cho đến thời kiếp Mạt chỉ còn khoảng một trăm người. Như vậy theo Bà-sa là làm tổn hại hữu tình, vì sao luận này lại nói là tổn hại tự thân?

Giải thích: Bà-sa dựa vào sự tổn giảm từ nhiều thành ít, còn luận này lại y theo sự tổn giảm của tự thân. Thật ra, cả hai giải thích đều đúng vì đều thuộc về hữu tình.

"Độc giác xuất hiện" cho đến"nhị lân giác dụ": nói rằng Độc giác ra đời, đồng thời nêu cả hai loại.

12. Giải thích Bộ Hành Độc Giác:

"Bộ hành Độc giác" cho đến "đổi tên là Độc thắng" là giải thích Bộ hành Độc giác. Vì có các bộ đi theo nên gọi là Bộ hành; lìa giáo tự ngộ gọi là Độc giác. Bộ hành Độc giác trước đó là bậc Thanh văn đắc ba quả Thánh. Sau đó, khi đắc quả Thánh thứ tư không nương vào Thánh giáo mà lại tự mình chứng quả nên đổi tên là Độc thắng. Lại giải thích: Trước đó chỉ đắc Sơ quả Thanh văn; về sau lúc đắc được ba thắng quả còn lại, vốn nhờ lìa giáo mà tự chứng đắc thắng quả, nên đổi tên là Độc thắng. Giải thích trước là hơn.

"Có nói về kia" cho đến "không nên tu khổ hạnh" là nêu thuyết khác: Nếu trước đó đã là bậc Thánh thì lẽ ra không thể khởi giới thủ mà tu khổ hạnh vì thế biết rằng trước đó chỉ là dị sinh, văn còn lại rất dễ hiểu.

13. Giải thích thí dụ sừng lân:

"Lân giác dụ giả là phải ở một mình " là giải thích thí dụ sừng lân: Giống như loài lân một sừng không thể có hai sừng. Độc cư mà ngộ đạo nên ví như sừng lân. Vì thế luận Bà-sa quyển ba mươi chép: Ví dụ sừng lân là căn cơ rất mạnh mẽ nên chỉ thích xuất hiện một mình. Nên biết rằng như Phật sẽ không có trường hợp cả hai vị Phật cùng ra đời. Như Xá-lợi Tử còn không có hai vị huống là ví dụ sừng lân hơn xá-lợi tử kia nhiều lần. Luận Bà-sa quyển 99 chép:

Hỏi: Phật có được duyên tha tâm trí Phật khác hay không?

Đáp: Có thuyết cho rằng không được, vì hai vị Phật không bao giờ xuất hiện cùng lúc. Có thuyết lại cho rằng có thể nhưng chỉ là năng duyên chứ không nói hiện khởi.

Hỏi: Độc giác có được duyên tha tâm trí của Độc giác hay không?

Đáp: Ví dụ sừng lân cho thấy Phật rất dễ hiểu.

Lại có thuyết cho rằng sừng lân dụ cho Độc giác, đồng thời cũng có thể duyên; sừng lân dụ cho Độc giác, tha tâm trí cũng tức vừa năng duyên vừa hiện khởi. Trong thế giới khác có lân giác dụ cho Độc giác ra đời, không thể ngăn dứt. Tuy có hai thuyết nhưng không có lời bình. Trước đã không nói "có thuyết cho rằng v.v..." nên lấy thuyết đầu làm nghĩa đúng; hơn nữa lại giống với phần nói về trước của Bà-sa.

"Trong hai loài Độc giác" cho đến "lân giác dụ Độc giác" là nói sừng lân là cho các giai đoạn tu hành.

"Nói Độc giác," cho đến "bất điều người khác": là giải thích tên gọi.

"Vì sao Độc giác" cho đến "vì đối trị đạo" là người ngoài hỏi: Vì sao lại nói Độc giác không thể điều phục người khác, chẳng phải Độc giác không có khả năng giảng nói chánh pháp vì cũng đã đắc bốn vô ngại giải. Nếu Luận chủ cho rằng tuy có thể nói pháp nhưng không có cơ hội nên nói là không nói pháp thì Độc giác vốn đã đắc trí túc mạng nên có thể nhớ lại giáo lý Phật đã nói trong quá khứ tại sao lại không thể có cơ hội nói pháp. Nếu cho rằng tuy có khả năng nói pháp và khế cơ nhưng không có khả năng nói pháp hợp cơ nên không nói. Lại Độc giác kia đắc trí túc mạng nhớ lại những điều ở quá khứ đã nghe Phật nói giáo lý, vì sao không thể nói pháp hợp cơ? Nếu Luận chủ cho rằng: dù nói pháp được nhưng cũng phải biết căn cơ, vì không có tâm từ bi nên không nói. Lại không thể nói vị Độc giác kia không có từ bi để hiện thần thông thâu nhiếp hữu tình. Nếu cho rằng Luận chủ tuy có thể nói pháp, biết được căn cơ chúng sinh, cũng có từ bi, nhưng vì không có người thọ pháp nên không có cơ hội điều phục thì cũng không thể cho là không có cơ hội thọ pháp vì lúc đó hữu tình vẫn có khả năng khởi đạo hữu lậu lìa dục của thế gian.

"Tuy có lý nầy" cho đến "sợ sự ồn ào" là đáp: Tuy các lý này đều có nhưng vì trong quá khứ Độc giác đã từng tu tập thắng giải ít có hân lạc mà không mong cầu nói pháp. Đối với hân lạc thì thắng giải mạnh mẽ nên chỉ thắng giải. Lại vì biết rằng hữu tình khó thọ nhận giáo pháp sâu xa vì thuận theo dòng sinh tử quá lâu khó mà đi ngược lại; lại tránh nhiếp chúng, không nói chánh pháp vì sợ phải nói nhiều.

"Luân vương ra đời" cho đến "thế nào là uy thế nào là tướng" dưới đây là thứ hai, nói về bốn Luận vương, gồm năm câu hỏi về thời, chủng, câu, uy và tướng.

14. Trả lời bằng bài tụng:

"Tụng chép" cho đến "nên cùng Phật là phi v.v..." Câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; Câu thứ hai, thứ ba và hai chữ "nghịch thứ" của câu thứ tư trả lời câu hỏi thứ hai; ba chữ "Độc như Phật" trong câu thứ tư là trả lời câu hỏi thứ ba; câu thứ năm và thứ sáu là trả lời câu hỏi thứ tư; câu thứ bảy và thứ tám là trả lời câu hỏi thứ năm.

"Luận chép" cho đến "gọi là vua Chuyển luân": là giải thích câu tụng đầu. Theo luận này thì khi con người có tuổi thọ từ tám mươi ngàn tuổi trở lên thì Luân vương mới ra đời.

"Trong túc luận Thi thiết" cho đến "nên biết cũng thế": là giải thích câu tụng thứ hai, thứ ba và hai chữ "nghịch thứ" của câu thứ tư. Trước hết trích dẫn luận để giải thích bốn vua: Thiết luân ở châu Thiệm bộ; vua Đồng luân ở châu Thắng Thân; vua Ngân luân ở châu Ngưu hóa; vua Kim luân ở Bắc châu. Từ "khế kinh" dưới đây là giải thích văn kinh. Theo luận nói kinh tứ Luân dựa vào sự thuyết thù thắng để chỉ nói cho Kim luân dẫn kinh. Chứng minh xong Luận chủ giải thích: Nếu Kim luân đã như vậy thì ba vị còn lại lẽ ra cũng như thế; hoặc có thể nhìn chung thì văn kinh dựa vào tánh chất thù thắng để chỉ nói riêng về Kim luân; ba vị còn lại so sánh giải thích.

15. Giải thích ba chữ Độc như Phật:

"Luân vương như Phật" cho đến "Luân vương cũng thế" là giải thích ba chữ "Độc như Phật" của câu thứ tư: Ở một chỗ không có hai vị Luân vương cùng sinh, cũng giống như Phật. Phần dẫn kinh rất dễ hiểu. Xứ là chỉ cho nơi chốn; vị là vị ở đương thời.

"Nên xét nghĩ, chọn lựa, cho đến là y theo tất cả giới": là lời khuyên hãy suy nghĩ của Luận chủ. Kinh nói "duy nhất" là nói theo một thế giới tam thiên hay tất cả các giới tam thiên?

"Có người nói cõi khác" cho đến "chỉ có mình Như lai" là lời Hữu bộ giải thích: Trong các thế giới ở mười phương chỉ có một Như lai mà không thể có hai vị cùng sinh. Là lập luận dẫn giáo rất dễ hiểu. Bà-la-môn Hán dịch là Phạm chí. Kiều-đáp-ma là một họ thuộc Sát-đế-lợi. Thị là dòng họ.

"Nếu thế vì sao" cho đến "được tự tại chuyển" là người ngoài dẫn kinh để vặn hỏi.

"Kia có mật ý" là đáp.

"Mật ý là gì?" là người ngoài gạn lại.

16. Giải thích chung văn kinh:

"Nghĩa là nếu Thế tôn" cho đến "lệ theo đây nên biết" là giải thích chung văn kinh: Theo kinh Phạm Vương thì Phật không thực hành

gia hạnh. Phật nhãn chỉ quán thấy tự tại một thế giới Tam thiên. Nếu dựa vào sự phát khởi gia hạnh thì Phật có thể quán thấy tự tại trong vô biên thế giới. Về thiên nhĩ thông, v.v... so sánh với trường hợp trên sẽ biết.

"Có sư bộ khác" cho đến "nhất định có nhiều Phật." Có bộ phái khác cho rằng có Chư Phật trong mười phương; rất dễ hiểu.

"Nhưng chỗ sở dẫn kia" cho đến "và quyết định thắng đạo" là dẫn kinh Xá-lợi Tử trước đây của các nhà thuyết Chư Phật ở khắp mười phương: Kinh này y theo một hay nhiều thế giới. Nếu y theo nhiều thế giới chỉ có một vị Phật thì vua Chuyển luân không thể có ở các thế giới khác vì kinh nói "như Phật" là ý nói không thể có trường hợp câu sinh. Tông phái các ông đã thừa nhận Luân vương vẫn hiện hữu ở các cõi khác, vì sao lại không thừa nhận có các vị Phật khác ở các cõi khác? Nếu cùng ra đời thì được nhiều lợi ích, tại sao lại không thừa nhận là có thể khiến cho trời người có được đời sống tăng thượng và được thắng đạo vô lậu?

"Nếu thế vì sao" cho đến "cùng thời xuất hiện" là hỏi của Hữu bộ.

"Vì vô dụng" cho đến "không có hai Phật hiện" là các nhà thuyết chư Phật ở khắp mười phương trả lời: Có bốn lý do: do Vô dụng, do nguyện lực, khiến chúng sinh kính trọng và khiến nhanh chóng tu hành.

"Đã nói như thế" cho đến "chủ binh thần báu": là giải thích câu tụng thứ năm và thứ sáu.

"Năm báu như voi, v.v..." cho đến "sinh hữu tình khác" là hỏi: Trong số bảy báu trừ luân báu và châu báu ra, năm báu còn lại đều thuộc hữu tình, vì sao Luân vương lại có nghiệp sinh ra các loài hữu tình này? Ở đây dựa vào thân nhân để nêu câu hỏi.

"Chẳng phải hữu tình khác" cho đến "nương nghiệp của mình mà khởi" là đáp: chẳng phải các hữu tình như voi, v.v... do nghiệp thân nhân của Luân vương sinh khởi mà đều do thân nhân thuộc tự nghiệp sinh ra. Nhưng vì trước đây đã tạo loại nghiệp tăng thượng lệ thuộc lẫn nhau, theo đó nếu một pháp theo tự nghiệp mà sinh khởi thì các pháp khác cũng sẽ theo tự nghiệp đồng thời sinh khởi.

"Những lời nói như thế" cho đến "đại sĩ khác nhau": là giải thích hai câu tụng cuối: Cả bốn loại chứ không phải một nên nói là "các"; Luân vương có ba mươi hai tướng. Trong đó Kim luân có đủ các pháp cao quý, các Luân vương còn lại tuy có nhưng không giống như Kim luân.

"Nếu thế Luân vương đâu khác gì với Phật" là hỏi.

"Tướng Phật đại sĩ" cho đến "nêu có sai khác" là đáp. Luận Chánh Lý giải thích: Nói "xứ chánh" tức chỉ cho thân Phật có các tướng không bị nghiêng lệch và có từng vị trí riêng; nói "minh liễu" là thân Phật có các tướng cực kỳ rõ ràng rất dễ nhận thấy; nói "viên mãn" là thân Phật có các tướng tròn đầy không thiếu sót.

17. Nói về Tiểu Vương ra đời:

"Chúng nhân ở Kiếp sơ" cho đến "vi giữ gìn nhà ruộng" dưới đây là thứ ba nói về Tiểu vương ra đời, gồm câu hỏi và tụng đáp.

18. Giải thích bài tụng:

"Luận chép" cho đến "tồn tại sống lâu": là giải thích câu tụng đầu: Sự hóa sinh vào thời kỳ đầu của kiếp gọi là ý thành. Lúc đầu chưa đoạn thực lấy hỷ lạc làm ẩm thực.

"Có loại như thế" cho đến "không có chứa nhóm" là giải thích câu tụng thứ hai. "Địa vị" (vị của đất) xuất phát từ trong đất, tương tợ như vị ngọt của mạch nha; "Bánh da đất sinh" nghĩa là mùi của đất khô dần trở thành bánh, nên gọi là bánh da đất; "lâm đằng" là chỉ cho các loại dây leo cấu tạo thành rừng. Từ khi còn ăn dây leo trong rừng thì thân không có các chất uế tạp của đại tiêu tiểu tiện; từ khi bắt đầu ăn lúa gạo mới có sự thải bỏ các chất uế tạp, Phần còn lại rất dễ hiểu.

"Về sau có người" cho đến "mới vào lúc ấy": là giải thích câu tụng thứ ba.

"Vì muốn ngăn ngừa" cho đến "bấy giờ đứng đầu" là giải thích câu thứ tư: Tam-mạt-đa Hán dịch là cộng hứa, tức mọi người cùng thừa nhận là người tốt. Trong nghiệp đạo ác tùy theo trường hợp nào nặng thì nói riêng, những trường hợp còn lại vì nhẹ nên lược qua không nói. Văn còn lại rất dễ hiểu.

19. Nói về các tai họa của kiếp:

"Lúc kiếp giảm có ba tai họa nhỏ": dưới đây là thứ ba, nói về các tai họa của kiếp, gồm ba tai nhỏ và ba tai họa lớn. Dưới đây là phần nói về ba tai hoại nhỏ; trước bài tụng thì nêu tông.

"Tướng ấy thế nào" là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "bảy mặt trời, mặt trăng, sao thì dừng" là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "tai nạn đói khát xảy ra": là nhằm giải thích ba câu tụng đầu. Phần này chứng minh ba tai nhỏ đều khởi riêng vào thời kỳ cuối của kiếp trung. Luận Lập Thế A-tỳ-đàm quyển chín cũng có nói là ba tai nhỏ khởi riêng ở kiếp trung; v.v... "Tương tục" là chỉ cho

thân; “tà pháp” là chỉ cho các pháp ác. Nên biết rằng vào lúc này cũng khởi các tội lỗi khác; dựa vào tánh chất quá dữ dội nên nói là tham sân. “Trường” là nơi chứa lúa nên gọi là trường uẩn; “ha-lợi-đát-kê” là tên một loại quả, xưa gọi nhầm là ha-lợi-lặc. Bị tai nạn đao binh thì chết nhanh nên số ngày rất ngắn; bị tai dịch thì chết chậm nên số ngày tương đối dài; bị đói thì lâu chết nhất nên số ngày kéo dài nhất. Văn còn lại rất dễ hiểu.

“Ba tai nầy khởi” cho đến “Bắc châu đều không có”: là giải thích câu tụng thứ tư.

20. Nói về ba tai lớn:

“Trước nói hỏa tai” cho đến “nay sẽ nói đủ” dưới đây thứ hai, nói về ba tai lớn, nhắc lại trước nêu đặt câu hỏi. Ở trước có nói hỏa tai thiêu đốt thế giới; về thủy và phong tai nên biết cũng như thế. Thủy và phong tai là gì? Nay sẽ nói đầy đủ về ba tai lớn.

“Tụng chép” cho đến “sau bảy lần thủy hỏa thể xảy ra phong tai.” Ba câu tụng đầu nói về ba tai; ba câu tụng kế nói định thứ tư không có ba tai; hai câu cuối nói về thứ lớp phát khởi của ba tai.

“Luận chép” cho đến “cũng không còn sót gì”: là giải thích câu tụng đầu. Luận Bà-sa quyển 133 chép: Lúc hỏa tai khởi có thuyết cho rằng có bảy mặt trời ẩn khuất trước đó; trước chỉ có một mặt trời xuất hiện chiếu sáng, sau đó sáu mặt trời còn lại mới từ từ xuất hiện khiến cho thế gian bị hủy hoại. Có thuyết cho rằng chỉ có một mặt trời chia thành bảy mặt trời. Có thuyết lại cho rằng chỉ có một mặt trời nhưng sức nóng tăng lên gấp bảy lần. Có thuyết lại cho rằng trước đó mặt trời nằm ẩn dưới đất, sau đó từ từ xuất hiện. Như vậy hữu tình do nghiệp lực tăng thượng khiến cho thế giới thành tựu, cho đến thời mạt kiếp nghiệp lực đã hết nên tùy theo từng nơi khác nhau mà hỏa tai sinh khởi cho đến Phạm Cung đều bị lửa đốt. Lúc thủy tai khởi có thuyết cho rằng bên cạnh ba định có mưa nước tro nóng làm cho thế giới hủy hoại. Có thuyết cho rằng thủy luân tràn lên từ phía dưới. Như vậy hữu tình do nghiệp lực tăng thượng mà khiến cho thế giới thành tựu. Đến thời kỳ kiếp mạt nghiệp lực đã hết nên tùy theo chỗ gần mà thủy tai phát sinh. Vì nhân duyên này mà thế giới bị hủy hoại. Lúc phong tai khởi có thuyết cho rằng bên cạnh bốn định có phong mạnh khởi làm cho thế giới bị hủy hoại. Có thuyết lại cho rằng phong luân khởi dậy từ bên dưới. Như vậy hữu tình do nghiệp lực tăng thượng mà thành tựu thế gian, cho đến thời kiếp mạt nghiệp lực đã hết nên tùy theo nơi ở khác nhau mà sinh xảy ra phong tai. Cho đến tầng trời Biến Tịnh đều bị tán hoại. Phần nói về ba

tai của luận nầy không phải là nghĩa đúng của Bà-sa. Luận này không lấy lời bình của Bà-sa làm căn bản xét định mà là nói theo sự ưa thích.

21. Thuyết của Thắng luận:

"Nhất loại ngoại đạo" cho đến "cực vi khác tồn tại" dưới đây là nêu chấp, tức thuyết của Thắng luận cho rằng cực vi vốn là thường; khi kiếp hoại chỉ có sắc thô bị hoại, nhưng vẫn còn các cực vi thường hằng khác.

"Vì sao kia chấp vẫn có cực vi khác" là Luận chủ.

"Không có việc thô về sau, quả sinh không có hạt giống" là Thắng luận đáp: Không nên cho rằng ở hậu kiếp thành sự thô, quả sanh không có hạt giống. Thắng luận cho rằng khi kiếp hoại chỉ có sắc thô bị hoại, cực vi thường hằng thì không thể bị hoại. Các cực vi nằm rải rác từng nơi riêng trong hư không. Lúc kiếp sắp thành do nghiệp lực của chúng sinh nên cứ mỗi hai cực vi lại hòa hợp nhau để sinh một quả thô, lớn bằng cha mẹ. Sau đó, cứ hai quả thô được sinh lại hòa hợp để sinh một quả thô khác, cho nên lớn bằng cha mẹ. Cứ xoay vần như vậy mà hòa hợp tạo thành địa đại v.v... Từ khi hai cực vi hòa hợp sinh quả về sau được gọi là thô sự; các cực vi phân tán trong hư không được gọi là hạt giống, làm hạt giống cho quả thô kia, cho nên biết rằng khi kiếp hoại thì chỉ hoại sắc thô chứ không hoại cực vi.

22. Trình bày nghĩa đúng:

"Há có trước không nói" cho đến "gió là hạt giống" là nói về nghĩa đúng: Chẳng lẽ trước đây không nói khi thế giới sắp thành thì có gió do nghiệp lực của chúng sinh ở giữa hư không sinh khởi làm hạt giống cho thế giới. Vì thế luận Chánh Lý chép: Trong gió có đủ các loại tế vật làm nhân đồng loại dẫn khởi vật thô. [Trên đây là văn luận.] Hoặc khi thế giới ở cõi dưới sắp thành thì lấy phong thuộc tầng cao nhất của tai hại gió trước đây làm duyên dẫn sinh gió thuộc các cõi dưới. Loại phong này có thể làm hạt giống cho thế giới, như sau hai mươi kiếp không, lúc kiếp sắp thành thì lấy gió thuộc tầng cao nhất của hỏa tai, v.v... thuộc định thứ hai, v.v... ở thời kỳ kiếp hoại làm duyên để dẫn khởi phong thuộc cõi dưới làm hạt giống sinh ra thế giới. Hậu kiếp nếu đối lại với kiếp thành thì nằm ở trước nên mới nói là ở tầng cao nhất của ba tai trước đây.

23. Chấp của bộ phái khác:

"Lại Hóa Địa bộ" cho đến "thổi bay hạt giống đến đây": nói về chấp của bộ phái khác, cho rằng vì các thế giới không bị hủy hoại cùng lúc, cho nên khi một thế giới sắp thành thì gió từ các nơi khác thổi các

hạt giống đến để hình thành thế giới mới này và sinh ra các quả như mầm mộng, v.v...

"Tuy thế nhưng không thừa nhận" cho đến "đích thân dẫn khởi": nói về chấp của Thắng Luận cho rằng tuy Phật pháp có nói như vậy nhưng tông này không thừa nhận việc sinh ra các quả như mầm mộng, v.v... là do các thân nhân như hạt giống, v.v... dẫn khởi.

"Nếu thế thì mầm mộng v.v... từ đâu mà sinh?" là Luận chủ hỏi: Các ông không chịu thừa nhận hạt giống là thân nhân sinh ra mầm mộng, v.v... như vậy không biết mầm mộng do cái gì sinh?

"Từ tự phần sinh ra" cho đến "từ cực vi sinh" là Thắng luận trả lời: Các quả thô như mầm mộng, v.v... được sinh ra từ các mầm mộng, v.v... mầm mộng ấy thuộc tự phần. Như vậy tự phần của mầm mộng, v.v... lại tùy thuộc vào nhân sanh, xoay vần từ thô cho đến tế, cho đến cực kỳ nhỏ nhiệm tức "hữu phần" (phần hiện hữu) do cực vi của mầm mộng thuộc về cha mẹ sinh ra. Quán sát thấy cha và mẹ tạo được thành phần nầy nên gọi là Hữu phần. Hai cực vi cha và mẹ chỉ được gọi là phần vì hai phần này khác nhau. Tông này thuyết các cực vi thường hằng của hạt giống, mầm mộng, rễ nhánh, v.v... vốn khác nhau và chỉ sinh nhau theo tự loại chứ chẳng phải loại khác.

24. Luận chủ lại gạn:

"Hạt giống sinh ra mầm, v.v... có năng lực gì?" Là Luận chủ lại gạn.

"Trừ năng dẫn tập" cho đến "năng lực nầy mầm v.v..." là Thắng luận trả lời: Các hạt giống, v.v... này ngoài khả năng dẫn tập các cực vi thường hằng của mầm mộng, v.v... ra không có bất cứ một năng lực thù thắng nào để có thể trực tiếp sinh ra mầm mộng, v.v... vì các mầm mộng, v.v... này đã do tự phần của mầm mộng v.v... sinh ra.

"Vì sao nhất định chấp như thế" là Luận chủ lại gạn.

"Từ dị loại sinh, nhất định không đúng lý" là Thắng luận trả lời: Địa đại của mầm mộng, v.v... nếu sinh khởi từ địa đại của hạt giống thuộc dị loại thì không hợp lý. Tức tông này cho rằng hạt giống của mầm mộng tuy cũng lấy địa đại làm thể nhưng thuộc chủng loại khác nhau.

"Không hợp với lý nào" là Luận chủ lại gạn.

"Lẽ ra là bất định" là Thắng luận bác bỏ đối với câu hỏi của Luận chủ: Nếu từ dị loại có thể sinh ra dị loại thì lẽ ra phải bất định; tức từ các hạt giống ngũ cốc, v.v... lẽ ra cũng có thể sinh ra các mầm mộng thuộc lúa mạch, v.v...

"Vì công năng nhất định" cho đến "từ dị loại nhất định sinh" là Luận chủ giải thích: như hạt giống lúa mạch, v.v... nhất định sinh quả là mầm mộng của lúa mạch mà không thể sinh quả là mầm mộng của ngũ cốc v.v... Cho nên nói có công năng cố định, mà không có lỗi bất định. Cũng như âm thanh nhất định từ các loại khác nhau như tay, trống, v.v... sinh khởi; như nấu chín là do các thứ thuộc các loại khác nhau như củi, lửa, v.v... mà thành; hoặc lúc đốt củi thì từ màu trắng thành ra màu vàng, từ màu vàng thành ra màu đen nên nói là nhất định do dị loại sinh. Lại giải thích: dẫn trường hợp về âm thanh, v.v... của Thắng luận làm thí dụ. Tông này thuyết thanh thuộc Đức cú nghĩa chính là tánh chất thuộc không của Thật cú nghĩa, từ dị loại là không mà sinh ra, lại từ dị loại là hợp ly thuộc Đức cú nghĩa mà sinh ra; như do tay và trống hòa hợp mà sinh âm thanh, như chẻ tre mà có âm thanh. Nấu chín mà đổi khác chính là sắc; sắc lại thuộc Đức cú nghĩa. Sắc này chính là tánh chất thuộc hỏa của Thật cú nghĩa, từ dị loại là hỏa sinh ra và cũng từ củi sinh ra. Chữ "đẳng" bao gồm các pháp sinh từ dị loại của Đức cú nghĩa, tức muốn cho thấy rằng thuyết trên trái với tự giáo.

25. Thắng luận chống chế:

"Đức pháp có khác" cho đến "và y lũ sinh" v.v... là Thắng luận chống chế: Tuy thuộc Đức cú nghĩa nhưng các pháp có khác nhau. Như thanh và sự nấu chín có thể do dị loại mà sinh khởi nhưng các pháp thuộc thật cú nghĩa thì không phải như vậy. Địa đại của mầm mộng và hạt giống đều thuộc thật cú nghĩa, mỗi pháp đều do tự phần sinh khởi. Lại dẫn các sự chứng minh thế gian đều có thể nhìn thấy. Các pháp thuộc thật cú nghĩa tuy từ đồng loại sinh, như nhiều thớ sợi cây sinh ra một cành chung. Cành là chỉ cho các thớ sợi xoắn lại với nhau mà thành. Tông này cho rằng lìa các sợi ra vẫn có tự thể riêng của cành. Thể cùng là địa đại, đều thuộc thật cú nghĩa nên mới nói là các thớ sợi này sinh ra cành đồng loại, cũng như các sợi vải hình thành một cái áo. Tông này cho rằng ngoài sợi ra có thể riêng của áo, đều là địa đại thuộc thật cú nghĩa nên nói là sợi làm thành áo đồng loại, vì cả hai pháp này đều sinh cùng lúc. Hơn nữa, thớ sợi cây và cành, áo và sợi đều có hình dạng tương tợ. Khi thấy các thớ sợi thì cũng thấy cành, khi thấy sợi vải cũng thấy cả áo, nên nói là tương tợ.

"Điều nầy chẳng đúng lý" là Luận chủ bác bỏ chống chế.

"Phi lý vì sao" là Thắng luận hỏi lại Luận chủ.

26. Luận chủ nêu ra sự phi lý:

"Dẫn bất cực thành làm năng lập." Luận chủ nêu ra sự phi lý. Hễ

trong thí dụ được dẫn thì hai vật phải “thật hoàn chỉnh” (cực thành). Dẫn chứng của các ông không thật hoàn chỉnh nên không thể lấy làm thí dụ.

“Nay ở đây dẫn vì sao bất cực thành” là thắng luận lại nêu lý do.

“Chẳng chấp nhận sắn bìm,” cho đến “như kiến xếp thành hàng v.v...” là Luận chủ trả lời: Tông phái chúng tôi không thừa nhận ngoài thớ cây ra lại có tự thể riêng của cành, và ngoài sợi vải ra lại có áo riêng. Tất cả đều là sự hòa hợp của các thớ sợi và sợi vải. Chỉ vì có sự bày bố rộng hẹp khác nhau nên mới gọi là cành hay áo. Như khi kiến bò thành hàng; lìa kiến ra không có tự thể riêng của hàng. Thắng luận cũng thừa nhận hàng không có thể tánh riêng nên nêu ra lý do “phải thật hoàn chỉnh” để làm thí dụ.

“Làm sao biết như thế” là Thắng luận lại gạn Luận chủ.

27. Luận chủ dùng lý để gạn phá:

“Trong Nhất lũ hợp” cho đến “lẽ ra cũng được y.” Luận chủ dùng lý để gạn phá. Ở đây chỉ bác bỏ lìa sợi có áo. Lìa các thớ sợi cây ra mà có cành riêng, có thể y theo trên để bác bỏ nên không nói riêng. Thắng luận cho rằng có một cái áo hòa hợp riêng với các sợi vải. Luận chủ bác bỏ: Một sợi vải hòa hợp với áo thì không thể có áo vì chỉ thấy sợi vải. Nếu nói sợi vải có một cái áo hoàn chỉnh riêng thì khi nhìn thấy sợi vải đã có cái gì chướng ngại khiến cho không có được cái áo. Nếu nói chướng ngại, vì sao khi nhìn thấy sợi vải lại không thấy có chướng ngại. Đã không thấy chướng ngại mà chỉ thấy sợi vải cho nên biết rằng lìa sợi vải không thể có áo. Nếu có áo vì sao lại không thấy. Thắng Luận cho rằng áo tuy do nhiều sợi hợp thành nhưng ở đây chỉ lấy một sợi để hỏi. Các sợi khác y theo đó rất dễ hiểu. Hoặc nói “một sợi” là chỉ cho từng sợi một của tất cả các sợi. Nếu các ông chống chế rằng trong một sợi vải không có toàn bộ cái áo thì lẽ ra đối với một sợi vải phải có một phần nhỏ của cái áo mà chẳng phải toàn bộ cái áo. Nếu đã như vậy lẽ ra nên thừa nhận rằng thể của cái áo này nhóm hợp các phần nhỏ của áo ở các sợi để làm thành cái áo. Như vậy là giả mà chẳng phải thật, lại không có hữu phần riêng của toàn bộ cái áo để nói là thật y. Nói “hữu phần” tức là toàn bộ cái áo này có phần của các sợi vải; hoặc toàn bộ cái áo này có các phần của áo nên nói là hữu phần. Nếu thừa nhận toàn bộ cái áo là do các phần của áo ở sợi vải mà thành thì có thể hỏi lại rằng làm sao biết được các phần của áo khác với sợi vải. Nếu nói ở sợi có riêng các phần của áo thì khi thấy sợi tại sao không thấy các phần của áo. Nếu đã không thấy các phần của áo thì biết rằng lìa sợi không có

các phần của áo. Nếu các ông cho rằng thể của toàn bộ chiếc áo không phải chỉ do một sợi vải làm thành mà phải đợi nhiều sợi làm sở y, thể của áo mới hiển bày thì câu hỏi sẽ được đặt ra là lúc mới có các đường chỉ dọc chưa có các đường chỉ ngang, lẽ ra cũng đã có thể có áo. Lại giải thích: Nếu nói toàn bộ chiếc áo phải đợi nhiều sợi vải hòa hợp làm sở y thì thể của áo mới hiển bày chứ chẳng phải chỉ có một sợi; vậy thì khi chỉ mới có các sợi dọc mà chưa có các sợi ngang lẽ ra cũng đã có thể có áo. Từ trước cho đến đây là dựa vào sợi vải để bác bỏ.

28. Bác bỏ dựa vào căn:

"Hoặc lẽ ra rốt ráo" cho đến "như vòng lửa xoay tròn" là bác bỏ dựa vào căn: Rốt cuộc cũng không thể nào có được toàn bộ chiếc áo vì cũng giống như khi mắt thấy và tay tiếp xúc với một phía của chiếc áo thì phần giữa và các phía khác của chiếc áo lại không đối xứng với căn. Phần giữa và phần ngoài đã không đối căn thì không thể đắc một phần của toàn bộ chiếc áo, huống chi là toàn bộ chiếc áo. Cho nên biết rằng cuối cùng cũng không thể nào được toàn bộ chiếc áo; hoặc có thể nói rằng nếu đối căn thì có thể gọi là áo; nếu không đối căn thì không thể gọi là áo. Nếu đối căn nhưng dần dần lại có tự thể thì lẽ ra mắt và thân chỉ được các phần của áo chứ không thể đắc toàn bộ chiếc áo. Thắng luận vốn thuyết rằng mắt và thân có khả năng giác biết toàn bộ chiếc áo. Khi bác bỏ xong là phần nói về nghĩa đúng: Thật ra đối với các sợi vải hai thức thuộc nhãn và thân tuần tự rõ biết. Kế là ý thức mới nhận biết từng phần hiện hữu của chiếc áo. Cho nên như vòng lửa chỉ nhìn thấy sắc của lửa mà không thấy vòng lửa, cho đến khi có sự nhận biết của ý thức thì mới biết đó là vòng lửa. Vòng lửa thật ra không có tự thể riêng. Đối với chiếc áo cũng vậy.

29. Luận chủ dùng lý giải thích:

1) Giải thích một:

"Nghĩa là nếu lìa sợi" cho đến "rất là linh dị" là Luận chủ dùng lý giải thích vấn đề ngoài sợi ra không có áo ở trên. Nói "y dị sắc" thì sắc này là chỉ cho xanh, vàng, v.v; "dị loại" là chỉ cho các loại tơ, lông, v.v... khác nhau; "dị nghiệp" là các tác dụng chống lạnh v.v... nghĩa là nếu lìa các sắc khác nhau, các chủng loại khác nhau và các nghiệp dụng khác nhau của sợi thì cũng không thể có được các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau của áo. Giải thích này nói nếu ở sợi mà thấy có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì đối với áo là không có. Nếu đối với áo cũng có dị sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì mới có thể chứng minh là có áo. Nói áo đã không có các sắc, chủng loại và

tác dụng khác nhau thì biết rằng không có thể tánh riêng của áo. Ở đây đã dựa vào điều kiện không có sắc, chủng loại và tác dụng để bác bỏ thuyết có áo. Nếu các ông chống chế rằng các sắc, chủng loại và tác dụng ở chiếc áo gấm là thuộc về áo chứ chẳng phải sợi, vì đó chính là sắc, chủng loại và tác dụng của áo thì lẽ ra các ông phải thừa nhận rằng áo vốn thuộc thật cú nghĩa, đã từ dị loại sinh, vì trên chiếc áo gấm sắc của từng sợi vải đều là màu xanh, v.v... mà không có tất cả các màu sắc khác; chủng loại của từng sợi vải đều là tơ, v.v... mà không có tất cả các chủng loại khác; tác dụng của từng sợi vải đều là chống lạnh mà không có tất cả các tác dụng khác. Nếu đã không có loại sợi có đủ các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau để làm thành một chiếc áo có đủ sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì sợi và áo khác nhau. Sợi làm thành áo thì dị loại có công năng sinh thành. Hai loại sợi và áo đều thuộc thật cú nghĩa. Như vậy là đã thừa nhận thật pháp từ dị loại sinh khởi vì sao trước đây lại nói rằng thật pháp từ đồng loại sinh. Ở đây dựa vào sợi để bác bỏ có áo; đồng thời dựa vào ba pháp sắc, chủng loại và tác dụng để nói về sợi vải không do dị loại chứ chẳng phải nói lấy nhóm sắc, v.v... để nêu câu hỏi. Lại giải thích:

2) Giải thích hai:

Tức dựa vào sự kiện mỗi sợi vải không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau để lập thành câu hỏi. Sợi đã không có các màu sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau để làm thành một chiếc áo có đủ các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì chiếc áo phải từ dị loại mà thành. Lại giải thích: Theo thuyết của Thắng luận, áo thuộc thật cú nghĩa, sắc thuộc Đức cú nghĩa, chủng loại thuộc Đồng dị cú nghĩa, tác dụng thuộc Nghiệp cú nghĩa. Nếu sắc, chủng loại và tác dụng đã có khả năng sinh ra chiếc áo thì phải thừa nhận thật pháp từ dị loại sanh ra. Đối với chiếc áo gấm hoặc đối với một phần của chiếc áo gấm không có các thứ hữu sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì lẽ ra không thể nhìn thấy chiếc áo, vì các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau mới có khả năng làm hiển bày chiếc áo gấm mà ở một phần của chiếc áo này lại không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau. Nếu các ông cứ chấp rằng đối với một phần của chiếc áo dù không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau nhưng vẫn có thể gọi là áo thì đối với một phần của chiếc áo không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau này lẽ ra phải nhìn thấy các sắc, v.v... khác nhau vì đã chấp là áo thì phải có các tánh chất của sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau. Luận chủ lại có lời trào lộng rằng Thắng luận thừa nhận toàn bộ chiếc áo là

thật có, có thể tánh đồng nhất nhưng lại có đủ màu sắc, chủng loại, tác dụng khác nhau. Đồng nhất và khác nhau vốn trái nhau mà lại có thể sinh nhau; điều này nghe thật quái lạ.

30. Bác bỏ quan niệm về hỏa đại:

"Lại đối với một đốm lửa" cho đến lẽ ra "không được thành." Đã bác bỏ xong thuyết của Thắng luận về địa đại của sợi vải và áo, nay nhân tiện bác bỏ cả quan niệm về hỏa đại. Thắng luận thuyết ánh sáng của một đốm lửa khi chiếu đến một nơi nào đó thì từng đoạn ánh sáng đều có thể tánh đồng nhất vì đã nương vào nhiều cực vi để làm thành như thuyết lìa sợi vải vẫn có tự thể riêng của chiếc áo. Nếu có thể tánh đồng nhất vì sao khi đốt ở xa thì có cảm giác khó chịu ít mà khi đốt gần lại thấy khó chịu nhiều; khi chiếu sáng từ xa thì lu mờ và khi chiếu gần lại rõ ràng. Các sự khác nhau này lẽ ra chẳng thể có. Nếu đã có khác nhau thì biết rằng thể không đồng nhất. Đã có nhiều cực vi thì không thể có sai lầm nói trên. Lại giải thích: Nếu thể đồng nhất thì làm sao để giải thích các trường hợp khác nhau của sự chiếu sáng xa gần. Nghĩa là khi thì gọi là xa và khi thì gọi gần, tức việc đốt và chiếu có khác nhau; lại có nhiều vật cùng bị đốt nhưng có màu vàng, đen, v.v... khác nhau; hoặc có nhiều vật cùng được chiếu nhưng có mờ sáng khác nhau; xúc và sắc khác nhau, thì khi bị đốt thì hơi nóng và tiếp xúc đều khác nhau. Lẽ ra các sự sai khác nầy không thể có. Lại giải thích: Một đốm lửa chiếu sáng có xa gần khác nhau; đốt và chiếu cũng khác nhau; hai thứ xúc và sắc khác nhau. Nếu thể tánh đồng nhất thì lẽ ra không thể có các sự sai khác trên đây.

"Các cực vi" khác nhau cho đến "lý cũng nên như thế" là giải thích câu hỏi cho rằng "các cực vi khác nhau vốn đã vượt quá căn cảnh cho nên biết rằng ngoài tế cực vi ra còn có sự thô là ánh sáng, v.v... của ngọn lửa làm cảnh cho nhãn, v.v..." Mỗi cực vi đều đứng riêng và tuy vượt quá căn cảnh nhưng khi nhiều cực vi nhóm họp thì vẫn có thể hiện thành căn cảnh như Thắng luận đã y theo dùi lửa, v.v... hòa hợp có thể sinh quả là lửa chứ không phải một pháp độc nhất mà sinh khởi được. Lại giải thích: Hai cực vi, v.v... hòa hợp mới có thể sinh quả thô chứ chẳng phải chỉ có một cực vi, v.v; hoặc như trường hợp nhãn, sắc, minh, không, v.v... hòa hợp thì có thể phát thức chứ chẳng phải chỉ có một pháp mà sinh khởi được. Lại như khi bị hoa mắt mà nhìn tóc bay; ở gần thì thấy nhưng nếu nằm riêng ở các chỗ khác nhau thì không thể thấy, cực vi đối với căn lẽ ra cũng như vậy.

31. Luận chủ lại nói về tông mình:

"Lại tức đối với sắc v.v..." cho đến "cực vi cũng hoại" là Luận chủ lại nói về tông mình, y theo thể không khác để nói về hoại đồng thời, để bác bỏ Thắng luận. Thắng luận quan niệm sắc, v.v... khác với cực vi; lúc kiếp hoại chỉ có thô sắc, v.v... bị hoại mà cực vi không hoại. Để phá quan niệm trên của Thắng luận nên mới có sự nói về này. Lại đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc, v.v... gọi là Cực vi. Lìa sắc, v.v... không có cực vi riêng. Lúc sắc, v.v... hoại, cực vi cũng bị hoại. Do thể đồng nhất nên bị hoại cũng đồng thời, vì thế khi kiếp hoại thì cực vi cũng không còn.

"Cực vi thật nhiếp" cho đến "định câu thời diệt" là Thắng luận chống chế: Trong sáu cú nghĩa, thể của cực vi thuộc thật cú nghĩa. Sắc, thanh Thô, v.v... thuộc Đức cú nghĩa. Do thể khác nhau nên hoại không cùng thời, vì thế khi kiếp hoại thì chỉ có sắc, thanh thô, v.v... bị hoại mà không thể hủy hoại cực vi nhỏ nhiệm thường hằng.

"Hai thể nầy khác" cho đến "thà dị sắc xúc" là Luận chủ lại bác bỏ: Nếu thể của thật và Đức khác nhau thì không hợp lý vì chỉ vào lúc quán sát mới có thể dựa vào sắc, v.v... để gọi là Cực vi; chẳng phải nằm ngoài sắc, thanh, hương, vị, xúc mà có thật cú nghĩa riêng như các ông đã lập. Địa, thủy, hỏa, phong đều có cực vi làm thể tánh cho nên thể của thật và Đức chẳng khác nhau. Lại, tông Thắng luận tự thừa nhận rằng trong thật cú nghĩa thì địa, v.v... thuộc nhãn căn, như vậy làm sao có thể khác với sắc của Đức cú nghĩa, pháp mà thân căn chấp thủ làm sao có thể khác với xúc của Đức cú nghĩa. Phần này dựa vào lý để bác bỏ Thắng luận. Có thuyết cho rằng nhãn căn có thể chấp thủ cả bốn đại địa, thủy, hỏa, phong. Có thuyết lại cho rằng thân căn cũng có thể chấp thủ bốn đại địa, thủy, hỏa, phong. Thật ra nhãn căn chỉ chấp ba đại là địa thủy hỏa vì thân có khả năng tiếp xúc với gió nóng, lạnh, v.v... nên thân chẳng phải nhãn.

32. Chấp của Thắng luận:

"Lại đối nệm lông" cho đến "vì không ghi nhớ:" văn này cũng bác bỏ quan niệm ngoài sắc ra thật cú nghĩa còn có địa đại riêng. Thắng luận chấp rằng nệm lông thú, hoa hồng, v.v... lấy địa đại thuộc thật cú nghĩa làm thể tánh, cho nên cho đến đây lại bác bỏ. Chữ "Đẳng" bao gồm các điều khác chưa được nói. Niệm lông thú, hoa, v.v... nếu khi chưa bị đốt thì biết rõ rằng đó là nệm lông thú, hoa v.v... Nếu đã bị đốt thì không thể có sự nhận biết về lông v.v... Cho nên sự nhận biết về lông, v.v... chỉ duyên theo các màu xanh, vàng, đỏ, trắng, v.v... khác nhau mà sinh khởi. Hoặc có thể là chữ "Đẳng" để chỉ cho hương, vị,

xúc, vì lông, v.v... khi bị đốt mà biến sinh thì đồng có màu gì, vả lại hình lượng như nhau cho nên không biết được cái nào là lông, là tấm lông, là hoa v.v... Do đó biết rằng chỉ duyên các màu sắc khác nhau để có sự nhận biết về lông v.v... Ngoài sắc, v.v... ra không có một pháp riêng gọi là địa đại làm thể tánh cho lông v.v... Lại giải thích: Lúc lông, v.v... bị thiêu đốt mà biến sinh có hình lượng so với lúc chưa bị thiêu đốt vốn ngang nhau. Tuy hình lượng bằng nhau nhưng lại không nhận biết được đó là lông, v.v... cho nên biết rằng chỉ duyên hiển sắc, v.v... để nhận biết về lông, v.v; lìa hiển sắc ra không có địa đại riêng làm tự thể cho lông v.v... như ngói, thau nằm lìa nhau ở trên mặt đất; sự nhận biết về tấm ngói, cái thau, v.v... không do hiển sắc vì hiển sắc vốn giống nhau mà chỉ do hình sắc, vì hình sắc vốn khác nhau. Nếu không quán sát sự khác nhau của hình sắc mà chỉ quán sát các màu vàng, đen của hiển sắc thì không thể nhớ biết được. Các vật như bình, thau, v.v... nếu lìa hình sắc, v.v... thì chẳng có tự thể riêng nên phải biết rằng lông, v.v... nếu lìa hiển sắc, v.v... cũng không lấy địa đại thuộc thật cú nghĩa làm thể. Lại giải thích: như khi hình sắc cực vi được sắp xếp thành bình, thau; nhờ có hình sắc nên mới biết được bình, thau. Nếu không quán sát hình sắc thì không thể biết đó là bình, thau. Phần giải thích còn lại giống như trên. Lại giải thích: Cũng giống như các hạt ngũ cốc, lúa mạch sắp lại thành hàng hoặc vuông hoặc tròn. Lìa sắc vuông, v.v... ra không có hàng riêng. Nếu không quán sát hình sắc thì không thể nhận biết. Cũng như nhận biết bình, thau, v.v... ở đây cũng giống như vậy. Lìa sắc tròn, v.v... ra không có bình thau riêng; nếu không quán sát hình sắc thì không thể nhận biết được; phần giải thích còn lại giống như trên. Theo Thắng Luận, cả hàng lối và bình, thau đều không có tự thật nên mới lấy tánh chất cực thành để làm thí dụ ở đây.

33. Giải thích bài tụng

"Ai có thể ghi chép" cho đến "tranh luận rộng lẽ ra dứt": là ngăn dứt tranh luận kế sau phần phản biện.

"Đỉnh của ba tai nầy ở chỗ nào" dưới đây là giải thích câu tụng thứ hai; đây là hỏi.

"Tĩnh lự" thứ hai cho đến gọi là đảnh của tai họa kia là phần chính giải thích; rất dễ hiểu.

"Vì sao ba định dưới gặp hỏa thủy phong tai" là giải thích câu ba; đây là hỏi.

"Trong Sơ định nhị định tam định" cho đến "ngoại tai làm hoại": là đáp: Ở nhị định hỷ thọ có thể làm nội tai, cùng với khinh an tư nhuận

thân thể, như trường hợp thủy. Chịu khổ cõi Dục không có tánh chất nhu hòa gọi là thô trọng và có ở khắp thân. Ở Sơ định hỷ vốn nhỏ nhiệm nên chưa thể diệt được. Ở nhị định, hỷ lại cực mạnh nên khắp thân thô trọng đều có thể trừ diệt được. Vì thế kinh nói gốc khổ thô nặng được diệt ở Định thứ hai. Luận Chánh Lý quyển 32 lại chép: Ở tĩnh lự thứ hai hỷ thọ làm nội tai, cùng khinh an đều có khả năng tươi nhuần giống như nước và nhờ thế mới trừ diệt được tánh chất thô nặng ở khắp thân cho nên kinh nói gốc khổ được diệt ở Tĩnh lự thứ hai. Đã nói hỷ ở nội tâm là nhờ thân khinh an chứ chẳng phải chỉ vì hỏa tai; Tầm, tứ đã chấm dứt; đồng thời cũng nhờ đã diệt được thức thân là sở y của khổ cho nên nói rằng gốc khổ bị diệt ở định thứ hai. Tuy sinh ở địa trên, thức thân vẫn hiện tiền, tùy dục không vận hành tự tại nên vẫn không có lỗi. Nhưng kinh nói diệt khổ là y cứ chính lúc nhập định. Ở Sơ tĩnh lự vì còn tầm, tứ, không có hỷ tăng thượng nên không nói là khổ diệt. Lại nói rằng ở sơ tĩnh lự bên trong có đủ ba tai, bên ngoài cũng bị ba tai hủy hoại; ở tĩnh lự thứ hai bên trong cũng có đủ ba tai và bên ngoài cũng bị ba tai hủy hoại; ở tĩnh lự thứ ba bên trong chỉ có một và bên ngoài cũng chỉ bị một hủy hoại; văn còn lại rất dễ hiểu.

"Vì sao không lập địa cũng bị tai" là hỏi.

"Vì khí thế gian" cho đến "địa lại trái địa" là đáp. Luận Chánh Lý lại nói như ba trường hợp dứt mạt ma đã nói trước đây. Vì mạt ma được dứt chính là địa nên không thể lập địa làm năng đoạn. Đại chủng vốn có chủng loại giống nhau nên chẳng trái nhau.

"Tĩnh lự thứ tư vì sao là ngoại tai" là giải thích câu tụng thứ tư; đây là hỏi.

34. Các cõi khác không có trời Tịnh Cư:

"Kia không có ngoại tai" cho đến "không đến nơi khác" là đáp: Văn này chứng minh các cõi khác không có trời Tịnh cư, vì thế luận Chánh Lý chép: Các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng định thứ tư thâu nhiếp trời Tịnh cư nên các tai họa không thể làm tổn hoại. Do định thứ tư không thể có ở các tầng trời vô sắc và cũng không có ở các xứ khác cho nên biết rằng ở các cõi khác không có trời Tịnh cư. Nếu các thế giới khác có trời Tịnh cư thì lẽ ra cũng sẽ có thể sinh ở các xứ khác giống như địa ngục, làm sao có thể nói là không thể có ở các nói khác. Ba tầng trời ở dưới nhờ có uy lực của trời Tịnh cư gìn giữ nên không bị tai làm hoại. Vì các xứ có quá nhiều điểm khác nhau nên mới có các trường hợp bị ba tai hủy hoại và không bị ba tai hủy hoại khác nhau.

"Nếu thế thì địa kia lẽ ra là thường" là giải thích câu năm và câu

sáu; đây là hỏi.

"Không như thế" cho đến thể cũng phi thường là đáp; rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển 134 chép "Hỏi: Nếu vô biên ba tai không xảy ra đối với tĩnh lữ thứ tư thì như vậy không phải thường trụ hay sao. Đáp: Thuộc sát-na vô thường nên không có lỗi trên. Có thuyết cho rằng địa thuộc tĩnh lự thứ tư và là sở y của các cung điện đều không thường định. Nghĩa là địa làm sở y cho các cung điện này tùy theo các thời kỳ sinh hay tử của các vị trời mà cũng sẽ thành hay hoại theo. Thuyết này phi lý vì không nên cho rằng hữu tình có cộng nghiệp về khí thế gian; vì thế phải hiểu như giải thích ở trước. Luận Bà-sa nói địa thuộc tĩnh lự thứ tư không có vô biên ba tai là y theo kích cỡ của nhiều xứ khác nhau hợp thành. Nói địa vô biên là hàm ý không có một địa hình chung. Vì thế luận Chánh Lý quyển 21 trong phần giải thích về tầng trời Vô Vân có chép: Nơi cư ngụ của các tầng trời dưới như mây dày dàn trải nên gọi là Vân; các tầng trời ở trên chẳng có mây dàn trải làm chỗ ở lại nằm ở phía trên mây nên nói là Vô vân.

Hỏi: Vì sao luận này lại đồng với thuyết của Bà-sa vốn chẳng phải nghĩa đúng?

Giải thích: Câu-xá không có ý dựa vào lời bình của Bà-sa để xét định.

Hỏi: Nếu vậy thì câu hỏi của Bà-sa làm sao giải thích?

Giải thích: Lúc khí thế gian chưa diệt thì các tầng trời khác có sự thọ dụng chung nên nói là cộng nghiệp chiêu cảm.

"Ba tai nói trên thứ lớp thế nào": là giải thích câu thứ bảy thứ tám; đây là hỏi.

"Trước phải vô gián" cho đến "xảy ra một phong" là đáp; rất dễ hiểu. "Vì sao như thế." Vì sao Sơ định thường gặp hỏa tai; Nhị định thường gặp thủy tai; Tam định thường gặp phong tai?

"Do hữu tình kia" cho đến "sáu mươi bốn kiếp" là đáp. Luận Chánh Lý chép: Hỏi: vì sao sau bảy lần hỏa tai mới có một lần thủy tai? Đáp: Vì thế lực thuộc về tuổi thọ của trời Cực Quang Tịnh. Tuổi thọ của tầng trời này đến tám đại kiếp và cho đến đại kiếp thứ tám mới có một lần thủy tai cho nên biết rằng phải trải qua bảy lần thủy tai, năm mươi sáu lần hỏa tai, sau đó mới có một lần phong tai. Trong trường hợp của trời Biến Tịnh, tuổi thọ có sáu mươi bốn kiếp nên cho đến kiếp thứ sáu mươi bốn mới có phong tai. Như các hữu tình khi tu định, sự tu tập dần dần cao siêu, nên thân dị thục được chiêu cảm cũng trở nên lâu dài, đồng thời chỗ ở cũng dần dần được an trụ lâu dài.

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 13

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP
(PHẦN 1)

1. Nói về nghiệp:

Phẩm Phân biệt nghiệp: Tạo tác gọi là nghiệp, phẩm này nói rộng nên gọi là Phân biệt. Lý do phẩm này nói về nghiệp là vì phẩm trước đã nói về quả, phẩm này nói về nhân. Quả không thể khởi một mình mà phải dựa vào nhân. Đối với quả, nghiệp có quan hệ rất gần nên kế là nói về nghiệp.

Như trước đã nói cho đến "do ai mà sinh." Phẩm này có ba:

1) Nói về thể tánh của nghiệp.

2) Giải thích các nghiệp nói trong kinh.

3) Nói chung về các nghiệp.

Trong phần nói về thể tánh của nghiệp lại có ba: nói về thể tánh của nghiệp; các môn phân biệt nghiệp và nói rộng về biểu và vô biểu. Trong Phần nói về thể của Nghiệp gồm có hai: nghiệp sở tạo và đại năng tạo. Phần nói về nghiệp sở tạo lại có hai: Nói về hai nghiệp, ba nghiệp và giải thích năm nghiệp. Dưới đây là: giải thích hai nghiệp, ba nghiệp; nhắc lại câu hỏi trước.

"Tụng chép" cho đến "sở tác gọi là thân ngữ." Câu tụng đầu là chính đáp; câu thứ hai nói về thể của hai nghiệp; hai câu cuối nêu ra thể của ba nghiệp. Luận Chánh lý chép: Nói "thế biệt" là dựa vào chuyển thứ sáu, là sự khác nhau giữa các đời; hoặc dựa vào chuyển thứ bảy, là sự khác nhau giữa các đời. Giải thích: Thế hàm nghĩa có thể bị phá hoại và đây là ý nghĩa chung; Riêng là các trường hợp khác nhau. Nếu nói "biệt" của "Thế" nói riêng thuộc chung; nếu nói "riêng" ở trong "thế" là nói riêng dựa vào chung. Dù có nghĩa là "thuộc" hay "dựa vào" cũng đều nói về sai khác. Đây là ý nghĩa riêng của hai chữ "Thế gia".

2. Giải thích bài tụng:

A. Câu tụng một:

"Luận chép" cho đến "nghiệp sai khác khởi" là giải thích câu tụng đầu: "Nhất chủ" là một vị thiên chủ, hoặc Đại Phạm vương hoặc trời Đại Tự tại v.v... các ngoại đạo chấp vị Thiên chủ này có khả năng tạo ra muôn vật; trước khi có ý muốn tạo tác thì phải khởi giác nầy để thọ dụng cảnh; sau đó mới sinh ra các thế gian hoặc ngoại đạo. Số Luận chấp một Ngã là chủ lấy tư làm thể, lúc muốn thọ dụng cảnh thì trước phải khởi giác ngã, nay muốn được thọ dụng cảnh giới, nhưng sau đó tự tánh dần dần chuyển biến để sinh ra các thế gian hoặc có ngoại đạo. Thắng luận chấp ngã là năng tác, khi sinh các pháp cũng lấy giác làm trước, sau đó sinh ra thế gian, nên nói một chủ giác trước sau đó mới sinh. Luận chủ bác bỏ rằng các thế gian này không phải do một vị chủ khởi giác trước rồi sau mới sinh ra mà chỉ là do các nghiệp khác nhau của hữu tình nên mới sinh khởi hai thứ quả thế gian này. Lại giải thích: Chỉ vì nghiệp của hữu tình khác nhau nên có hai thứ quả thế gian nầy sinh khởi. Lại giải thích: chỉ do nghiệp của hữu tình nên sanh ra quả khác nhau. Lại giải thích: Sai khác là chỉ cho cả nghiệp nhân và khởi quả.

"Nếu thế vì sao" cho đến "trái với kia" là hỏi: Cả hai đều từ nghiệp sinh. Hoa uất kim, v.v... bên ngoài rất đáng yêu, vì sao thân hình bên trong lại không đáng yêu?

"Do các hữu tình" cho đến "hai việc đều diệu" là đáp: Vì chủng loại cọng nghiệp và bất cộng nghiệp của các hữu tình không giống nhau nên chiêu cảm quả không giống nhau; hoặc gây ra cộng nghiệp tịnh thì chiêu cảm hoa uất kim, v.v... nếu tạo cộng bất nghiệp tịnh thì chiêu cảm gai độc, v.v... hoặc gây ra bất cộng nghiệp tịnh thì chiêu cảm tịnh thân bên trong; nếu tạo bất cộng nghiệp bất tịnh thì chiêu cảm uế thân ở trong; hoặc gây ra tạp nghiệp thì chiêu cảm uế ở trong và tịnh ở ngoài; hoặc gây ra thuần là nghiệp bất tịnh thì chịu quả ô uế cả trong lẫn ngoài, nếu tu nghiệp thuần tịnh thì chiêu cảm quả thanh tịnh cả trong lẫn ngoài. Tất cả đều do tạo nghiệp không giống nhau nên mới chiêu cảm quả khác nhau. Vì lẽ đó nếu tạo tạp nghiệp thì bên trong uế mà bên ngoài tịnh. Để đối trị nội thân bất tịnh này nên đã chiêu cảm ngoại sắc, v.v... đáng yêu vì thế không thể so sánh là giống với hoa uất kim v.v... Nếu các vị trời tạo nghiệp thuần tịnh thì chiêu cảm được quả đều thanh tịnh cả trong lẫn ngoài. Nói "tạp nghiệp" và "thuần nghiệp" nghĩa là nếu chiêu cảm cả nghiệp tịnh và nghiệp uế thì gọi là Tạp, nếu chỉ có quả tịnh thì gọi là thuần; hoặc có cả nghiệp thiện, ác thì gọi là Tạp, nếu

chỉ có nghiệp thiện thì gọi là thuần; hoặc nghiệp thiện do người tạo ra quá yếu kém bị thế lực mạnh mẽ của nghiệp ác lấn át nên gọi là Tạp; trong lúc nghiệp do các vị trời gây ra tuy cũng có khởi hoặc nhưng thiện mạnh mà ác yếu nên vẫn gọi là Thuần.

B. Câu tụng hai:

"Đây là do nghiệp, thể ấy thế nào": là giải thích câu tụng thứ hai; đây là hỏi.

"Nghĩa là tâm sở tư" cho đến "do tư làm ra": là đáp: "Tư nghiệp" là chỉ cho tâm sở Tư, tư chính là nghiệp nên gọi là Tư nghiệp; "tư dĩ nghiệp" là các điều do tư làm ra; hai nghiệp thân và ngữ là do tư làm ra. Nghiệp đã do tư làm ra nên gọi là Tư dĩ nghiệp.

"Hai nghiệp như thế" cho đến "thân ngữ Ý nghiệp": là giải thích hai câu cuối, chia hai nghiệp thành ba thứ nghiệp.

"Làm sao kiến lập" cho đến "là y theo đẳng khởi" là hỏi: Lập ba thứ nghiệp này là dựa vào thân sở y, vào tự thể tánh hay vào công năng, v.v...?

"Nếu vậy đâu có trái gì" là phê phán về sự nghi ngờ của người ngoài.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "do ba nhân trên": là đáp: Do thân sở y nên lập thân nghiệp. Sắc thân chứa nhóm gọi chung là Thân; loại nghiệp này nương vào thân nên gọi là Thân nghiệp. Do tự tánh nên lập ngữ nghiệp; tánh của nghiệp chính là ngữ nên gọi là ngữ nghiệp. Do "đẳng khởi" nên lập Ý nghiệp. Ý là ý thức; nghiệp là Tư. Nói "đẳng khởi" là chỉ cho năng đẳng khởi nằm ở ý mà chẳng ở Tư; hoặc sở đẳng khởi ở tại tư mà chẳng ở ý; hoặc cả năng và sở đều ở tư và ý; hoặc sở khởi của ý nằm ở ý, năng khởi ở tư; do ý đẳng khởi nên gọi là Ýnghiệp. Vì thế luận Chánh lý quyển 33 chép: Tức nghiệp nương vào thân nên gọi là thân nghiệp. Tánh của nghiệp tức là ngữ nên gọi là Ngữ nghiệp; nghiệp nầy nương vào ý, lại cùng với ý đồng khởi thân ngữ nên gọi là Ý nghiệp.

C. Câu tụng ba, bốn:

"Nhưng tâm sở tư" cho đến "sở đẳng khởi": là giải thích hai câu tụng cuối: Luận chủ nói về ba nghiệp của Hữu bộ nên mới dùng chữ "Nhiên". Tư là Ý nghiệp, là năng tác và là năng đẳng khởi. Thân ngữ là sở tác, là sở đẳng khởi.

"Hai nghiệp Thân, ngữ tự tánh thế nào": dưới đây là thứ hai, nói về năm nghiệp, trong đó có ba: Nói chung về biểu nghiệp, nghiệp vô biểu; nói riêng về thân nghiệp và ngữ nghiệp; chứng minh có vô biểu.

Dưới đây là nói chung về biểu nghiệp và nghiệp vô biểu. Ý nghiệp là tư, như trước đã nói. Tự tánh của thân ngữ chưa được nói cho nên nay mới hỏi.

"Tụng chép" cho đến "cùng với biểu tánh, vô biểu tánh." Nên biết trong ba nghiệp đã nói như thế, thì hai nghiệp thân và ngữ đều thuộc tánh chất biểu, vô biểu và đều là sắc nghiệp. Nếu có khả năng biểu thị tánh thiện, v.v... của tự tâm khiến cho người khác có thể biết được thì gọi là biểu; Nếu không có khả năng biểu thị tự tâm thì gọi là Vô biểu. Vì có sự khác nhau nầy nên mới đặt hai tên gọi riêng. Ý nghiệp chẳng phải sắc, và không thể biểu thị nên không được gọi là biểu, đồng thời không phải biểu nên cũng không phải vô biểu vì hai chữ vô biểu vốn được dùng để phân biệt với sự biểu thị của thân ngữ thuộc cùng sắc loại.

4. Giải thích chi tiết:

"Lại, thân ngữ biểu, tướng ấy thế nào": dưới đây là thứ hai, giải thích chi tiết thân biểu nghiệp ngữ; nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "ngữ biểu chấp nhận ngôn thanh." Trong mười câu tụng, chín câu đầu nói về thân biểu, câu cuối nói về ngữ biểu. Trong chín câu về thân biểu, câu tụng đầu là Luận chủ nói về quan niệm hình thân biểu của Hữu bộ, năm câu kế là Luận chủ bác bỏ về quan niệm động là thân biểu của Chánh lượng bộ. Vì loại sắc pháp thuộc tánh động này không được Kinh bộ và Hữu bộ thừa nhận là có nên Luận chủ y theo đó bác bỏ. Ba câu kế là Luận chủ bác bỏ về quan niệm hình là thân biểu của Hữu bộ. Theo Kinh bộ, hai nghiệp thân và ngữ chính là sự chứa nhóm nối tiếp của nhiều thể thuộc sắc và thanh. Một thể không có khả năng giải thích vì một vật không thể đơn độc tự biểu thị và vì đã thuyết một niệm thiện, ác không có khả năng làm ích lợi hay tổn hoại mà phải cần có sự nối tiếp và chứa nhóm cho nên đó là giả chứ chẳng phải thật. Chánh lượng bộ thừa nhận pháp hữu vi có khả năng biểu thị trong một thời gian dài mà không phải là sát-na diệt vì thế thân và ngữ biểu đều y theo sự vận chuyển nối tiếp có khả năng biểu thị của cực vi, tức nhờ vận động nên mới bị tổn hoại hay tăng ích. Theo Hữu bộ, thân biểu nghiệp và biểu nghiệp ngữ có cực vi riêng và có thật tánh. Ở đây Luận chủ có ý dựa vào Kinh bộ nên bác bỏ thuyết của hai tông kia. Đối với ngữ biểu đã nói theo thân biểu nên không cần nói.

5. Giải thích bài tụng:

a) Câu tụng một:

"Luận chép" cho đến "gọi là thân biểu nghiệp" là giải thích câu

tụng thứ nhất, nói về Thuyết Nhất Thiết của Hữu bộ nêu lên tông chỉ của thầy mình vì thế bài tụng trước đã thừa nhận có hình sắc; lông, tóc, v.v... riêng nhóm họp gọi chung là thân; thân hình chẳng phải chỉ có một nên nói là "như vậy, như vậy". Trong thân nhờ có năng lực của Tư nên mới sinh khởi các thân hình như vậy, như vậy. Có khả năng nêu bày tâm nên gọi là Thân biểu nghiệp.

b) Câu tụng hai:

"Có Sư khác nói" cho đến "nói chẳng phải hành động": là giải thích câu tụng thứ hai: Chánh lượng bộ lại thuyết có các sắc hữu động riêng từ chỗ này cho đến chỗ kia, nên gọi là Thân biểu nghiệp. Khi thân do tụ sắc hợp thành chuyển động, nhờ có sự vận động của sắc nên thân mới chuyển động được. Chánh Lượng Bộ chấp trong pháp hữu vi thì tâm, tâm sở cho đến âm thanh, ánh sáng, v.v... đều thuộc sát-na diệt nên không thể có hành động. Các pháp bất tương ưng hành, thân biểu nghiệp, sắc, thân, sắc, núi, củi, v.v... không thuộc sát-na diệt nên dừng trụ lâu dài; tùy theo sự thích ứng lúc đầu có sinh sau đó lại diệt, ở giữa có trụ dị; không trải qua sinh diệt, có thể chuyển động từ chỗ này cho đến chỗ khác nên mới có nghĩa hành động. Để bác bỏ chấp này nên văn tụng mới nói là chẳng phải hành động.

c) Câu tụng ba, bốn:

"Vì tất cả hữu vi đều có sát-na": dưới đây là thứ giải thích ý nghĩa "có sát-na" trong câu tụng thứ ba và thứ tư; lập luận, bác bỏ và chứng minh không có hành động. Nhận định này cho rằng thân biểu nghiệp sắc chắc chắn không có hành động, vì có sát-na như âm thanh, ánh sáng, v.v...

6. Hỏi đáp giữa Luận chủ và Chánh lượng bộ:

"Sát-na là gì?" là Chánh Lượng bộ hỏi.

"Đắc thể vô gián diệt" cho đến "động gọi là thân biểu" là Luận chủ đáp: Xưa không, nay có, lúc pháp mới sinh thì gọi là đắc thể. Thể này vô gián, hễ diệt thì trở về vô. Vì có sát-na này nên các pháp hữu vi gọi là "có sát-na", ở đây nêu thí dụ để so sánh như một người cầm gậy nên được gọi là "có gậy". Các pháp hữu vi khi cho đến đời hiện tại, vừa mới được tự thể đã vô gián diệt ở ngay thời gian hiện tại này nên trở về vô. Nếu vừa mới sinh ở chỗ này thì cũng diệt ngay ở chỗ này vì thế không thể từ chỗ nầy sinh mà lại chuyển cho đến diệt ở chỗ kia, cho nên Chánh lượng bộ không thể quan niệm động là gọi là Thân biểu.

"Nếu pháp hữu vi" cho đến "nghĩa có thể thành lập" là Chánh lượng bộ chống chế: Nếu tất cả các pháp hữu vi đều có sát-na thì có

thể nói rằng không thể có sự chuyển động cho đến nơi khác. Tuy nhiên vẫn có pháp hữu vi không có sát-na như thân biểu nghiệp, v.v... cho nên việc nêu ra lý do có sát-na là có lỗi bất thành.

"Các pháp hữu-vi" cho đến "vừa sinh thì diệt ngay": là Luận chủ chống chế về lỗi bất thành, đồng thời giải thích hai chữ "tận cố" trong câu tụng thứ tư. Các pháp sắc, bất tương ưng chắc chắn có sát-na cho nên rốt cùng cũng phải bị tận diệt, như ánh sáng của ngọn đèn. Luận chủ lại nói về diệt không đợi nhân, tức pháp hữu vi chắc chắn diệt trong sát-na, diệt mà không phải đợi có nhân, vì đúng lý ra thì pháp đợi phải có nhân, chính là quả trong lúc diệt lại là vô pháp mà vô pháp chẳng phải quả nên không cần phải đợi có nhân. Tỷ lượng nói diệt không chờ nhân vì là vô giống như sừng thỏ; hoặc lập lượng rằng: diệt không chờ nhân, vì diệt chẳng phải quả, giống như lông rùa; hoặc có thể là diệt không chờ nhân vì vô chẳng phải quả, giống như hoa đốm trong hư không. Diệt không chờ nhân, vừa mới sinh khởi đã diệt. Ở đây nói diệt là´ pháp hữu vi, khởi xong liền dứt; pháp diệt này không có tự thể mà các bộ phái đều cực thành. Kế nói rộng về sự sinh diệt của các pháp hữu vi, có hai thứ nhân:

1) Nhân chủ, tức tướng sinh diệt thường hằng câu hữu với pháp, có tác dụng làm nhân mạnh mẽ.

2) Nhân khách, tức các nhân duyên khác có hoặc không có tác dụng, nếu có tác dụng thì cũng không thuộc loại mạnh mẽ.

Theo Chánh lượng bộ, khi các pháp sinh khởi thì khó khăn vì do hai nhân chủ và khách, nhưng các pháp khi diệt thì có thể khó hoặc dễ. Nếu là tâm, tâm sở và ánh sáng, âm thanh, v.v... thì chỉ do nhân chủ mà không do nhân khách; nếu là bất tương ưng, như sắc, v.v..., củi, v.v... thì do cả hai nhân chủ và khách. Theo Hữu bộ, các pháp sinh khởi thì khó khăn do hai nhân chủ và khách, nhưng khi diệt lại dễ dàng vì chỉ do nhân chủ mà không do nhân khách. Theo Kinh bộ, khi các pháp sinh là do nhân khách sanh nhưng khi diệt thì không do nhân khách; nhân chủ không có tự thể nên chẳng thể gọi là Nhân. Lại giải thích: Theo Kinh bộ, sinh diệt tuy không có thật thể nhưng lại giả nói là thật; các pháp sinh là do hai nhân chủ và khách nhưng khi diệt thì không do nhân, như trường hợp ném vật lên trên không, khi ném đi là do sức người, nhưng khi rơi xuống lại không do nhân. Lại giải thích: Thuyết của Kinh bộ đồng với Hữu bộ, lúc pháp sinh là do hai nhân chủ và khách, lúc sinh thì chỉ do nhân chủ chứ không do nhân khách; nhân chủ tuy chẳng thể tánh riêng nhưng vẫn có thể giả nói là Nhân. Lại có thuyết của ngoại

đạo cho rằng khi các pháp sinh thì không do nhân, khi diệt cũng chẳng do nhân. Đây là lược nói dị chấp của các bộ.

"Nếu lúc đầu bất diệt" cho đến "lý hẳn là không đúng": là nhắc lại chấp kia để bác bỏ các thuyết trên: Nếu các pháp như sắc, v.v... ở giai đoạn đầu tiên không diệt thì ở giai đoạn cuối lẽ ra cũng không thể diệt vì sau và trước đều có thể tánh v.v... lập lượng rằng: Lúc ở giai đoạn sau cùng lẽ ra cũng không diệt, vì có thể tánh, v.v... giống như khi ở vào thời gian đầu tiên. Nếu về sau có cùng tận thì biết rằng ở trước có diệt. Lập lượng rằng: Lúc ở vào thời gian đầu tiên lẽ ra cũng có diệt vì vẫn có thể tánh, v.v... giống như ở vào thời gian sau cùng. Nếu các ông chống chế rằng sắc, v.v... ở giai đoạn sau cùng có thể tánh khác trước nên mới có thể diệt thì thông thường khi nói "khác" là phải có hai pháp đối nhau ở vào thời gian sau cùng. Không nên ngay ở giai đoạn đầu nầy mà gọi pháp thể là có khác, tức ngay nơi pháp thể ở trước nầy mà có khác thì lý hẳn là không đúng.

"Chẳng lẽ không có thế gian" cho đến "đều không đợi nhân" là Chánh lượng bộ chống chế, nói các pháp khi diệt phải chờ nhân khách. Há không phải thế gian hiện thấy củi, v.v... hợp với lửa chính là nhân khách mới có thể bị diệt vô. Trong ba trường hợp nhận biết để chứng minh các pháp thì hai trường hợp thuộc tỷ lượng và Thánh giáo lượng không thể nào có giá trị hơn hiện lượng, vì thế các pháp khi diệt chẳng thể không đợi nhân khách.

"Vì sao biết củi v.v... do lửa hợp cho nên diệt" là Luận chủ gạn lại.

"Vì lửa của củi v.v... hợp với sau nên không thấy" là Chánh lượng bộ trả lời.

7. Luận chủ khuyên:

"Nên cùng nhau xét nghĩ" cho đến "lẽ ra do tỷ lượng" là Luận chủ khuyên Chánh lượng bộ suy nghĩ: Theo thuyết của các ông thì củi, v.v... do hợp với lửa là năng lực của nhân khách nên khi diệt không thể nhìn thấy. Theo chúng tôi y theo, khi củi, v.v... đã sinh khởi thì tự diệt ngay chứ không phải do lửa đã diệt và củi không thể sinh mà không nhìn thấy. Nên biết rằng lửa có khi hợp và có khi không hợp với củi và nhân chủ tự diệt trong từng sát-na. Nếu lửa chưa hợp mà củi, v.v... đã có khả năng dẫn sinh quả sau thì khi có lửa hợp chỉ khiến cho củi, v.v... không có khả năng dẫn khởi quả sau và ngăn ngại củi, v.v... sau đó bất sinh, chứ chẳng phải diệt củi v.v... như tông phái các ông có thuyết gió phối hợp với ngọn đèn, tay phối hợp với tiếng chuông, đồng thời cũng

thừa nhận ngọn đèn và tiếng chuông không phải do gió và tay mà diệt. Dù hợp hay không hợp thì nhân chủ đều tự diệt trong từng sát-na. Nếu lúc chưa hợp mà ngọn đèn và tiếng chuông đã có năng lực dắt dẫn quả sau thì khi có tay và gió hợp, tay và gió chỉ làm cho ngọn đèn và tiếng chuông không có năng lực dắt dẫn quả sau và ngăn không cho ngọn đèn và tiếng chuông sanh khởi, chứ chẳng phải diệt ngọn đèn và tiếng chuông. Vì thế nên biết rằng khi lập thành ý nghĩa sát-na diệt của các pháp này là dựa vào tỷ lượng. Lại giải thích: Vì thế nên khi pháp này diệt là dựa vào ý nghĩa không đợi nhân mà thành lập.

"Thế nào là tỷ lượng" là Chánh lượng bộ hỏi.

"Là như trước nói" cho đến "nên không đợi nhân" là Luận chủ, dẫn văn, trả lời lập lượng như trước.

D. Câu tụng năm:

"Lại nếu đợi nhân" cho đến "cũng không đợi nhân" là phần giải thích câu tụng thứ năm: Lẽ ra không phải là vô nhân. Nếu các ông cố chấp phải đợi nhân khách củi, v.v... mới diệt thì lẽ ra tất cả các pháp hữu vi khi diệt chẳng có pháp nào không đợi nhân khách mà diệt. Lập lượng rằng: cái biết, ngọn đèn, v.v... khi diệt lẽ ra phải đợi nhân khách vì đều thuộc pháp hữu vi, như củi v.v... Nay so sánh sinh với diệt: Như Pháp hữu vi khi sinh đều phải đợi nhân khách, không phải là vô nhân, đúng lý ra khi pháp hữu vi diệt thì lý cũng phải như vậy, tức đều đợi nhân khách mà không phải vô nhân, nếu các pháp diệt thì phải đợi nhân khách, bèn trái với hiện lượng. Thật ra hiện thấy trên thế gian, các pháp như cái biết, ngọn đèn, âm thanh khi diệt đều không đợi nhân khách, mà là sát-na tự diệt. Tâm và tâm sở có khả năng quán sát để biết, nên gọi chung là "cái biết" tức tự kết luận rằng: cho nên củi, v.v... diệt mà cũng không đợi nhân khách. Lập lượng rằng: Lúc củi, v.v... diệt không chờ nhân khách vì có sát-na cũng như cái biết, ngọn đèn, v.v...

8. Nêu dị chấp để bác bỏ:

"Có người chấp giác thanh, trước nhân sau diệt" dưới đây là nêu dị chấp để bác bỏ. Đây là Sư Thắng luận chấp: Cái biết ở trước và thanh diệt là nhân cho niệm sau sinh vì niệm trước và niệm sau có tánh trái nhau cũng giống như giòng nước ở sau đùn đẩy giòng nước ở trước phải chảy. Thuyết này không lập thành bốn tướng mà chỉ do niệm sau sinh nên khiến cho niệm trước phải diệt.

"Kia cũng phi lý" cho đến "lại do ai diệt" là Luận chủ bác bỏ: Nói như vậy cũng phi lý. Nếu cả hai cùng sinh thì có thể nói rằng cái này diệt cái kia nhưng cái biết và âm thanh ở niệm trước và niệm sau lại

chẳng phải cùng khởi. Pháp ở niệm trước nếu cho đến hiện tại thì pháp ở niệm sau chưa sinh. Chưa sinh thì không có tự thể, chẳng thể nào diệt được pháp ở niệm trước. Pháp ở niệm sau nếu cho đến hiện tại thì pháp ở niệm trước đã qua đi như vậy làm sai pháp ở niệm sau có thể diệt pháp ở niệm trước. Giống như hai pháp nghi và trí, khổ và vui, tham và sân, v.v... vốn có tự tướng trái nhau thì không thể nói là "cùng nhau". Làm sao có thể nói rằng pháp sau diệt pháp trước. Nếu niệm sau có khả năng diệt niệm trước đi nữa thì vì sao ở niệm sau không biết rõ về sự nhận biết và âm thanh lại có khả năng diệt sự biết rõ này ở niệm trước. Nếu cho rằng cái sau dù yếu vẫn có thể diệt cái mạnh ở trước thì trong sự sinh khởi nối tiếp cái biết và âm thanh cuối cùng là do cái gì diệt.

9. Chấp của thượng tọa bộ và Chánh lượng bộ:

"Có người chấp đèn, ánh sáng diệt để trụ nhân vô vi" là chấp của Thượng tọa bộ và Chánh lượng bộ. Trụ là Trụ tướng. Nếu tướng trụ nằm ở pháp thì không thể có sự diệt; không có trụ mới có thể diệt pháp, cho nên ngọn đèn diệt là do trụ vào nhân vô vi.

"Có người chấp ngọn lửa diệt là do năng lực của pháp, phi pháp" là dị chấp của Thắng luận: Pháp, Phi pháp thuộc về Đức cú nghĩa. Có ích đối với người gọi là Pháp; không có ích gọi là phi pháp. Hai năng lực này có thể làm cho các pháp sinh diệt. Như một ngọn đèn chiếu sáng trong căn phòng tối, Nếu về mặt thọ dụng thì đèn có ích nên gọi là pháp sinh; nếu đèn tắt tức vô ích thì gọi là phi pháp diệt. Nếu về mặt trộm cắp thì ngọn đèn không có ích tức phi pháp sinh; nếu ngọn đèn tắt thì có ích nên gọi là Pháp diệt.

10. Luận chủa bác bỏ cả hai chấp:

"Kia đều phi lý" cho đến "thuận trái trái nhau": Luận chủ bác bỏ cả hai chấp. Bác bỏ

1) Chấp ở trước rằng: "không có trụ" thì không có tự thể. Vì pháp vô thể thì không thành nhân nên nói "vô" chẳng phải nhân. lập lượng rằng: Trụ không có thì không thể làm nhân vì vốn không có tự thể, cũng giống như sừng thỏ. Bác bỏ.

2) Thắng luận không thể chấp rằng trong cùng một niệm mà pháp và phi pháp lại đều là sinh nhân, hoặc đều là diệt nhân. Trong từng sát-na pháp là thuận, phi pháp là nghịch, Cả hai trái nhau, làm sao hai pháp cùng là sinh nhân hay diệt nhân. luận Chánh lý lại chép: Pháp và phi pháp cũng không phải diệt nhân vì nhận thấy trong hang trống có ngọn lửa chuyển động. Giải thích: Ngọn lửa trong hang trống không tổn hoại, cũng không tăng ích; đã không có các pháp đối nhau thì cái gì là

diệt nhân.

11. Lại phá nghĩa của Thắng luận:

"Hoặc đối với tất cả" cho đến "vì đều có sát-na" lại phá nghĩa của Thắng luận: Nương vào đó mà khởi, Sư Thắng luận các ông cho rằng trong tất cả pháp hữu vi từng sát-na đều có pháp và phi pháp làm nhân sinh diệt và đồng thời cũng cho rằng pháp và phi pháp là các nhân khác nhau của sinh diệt tức đã thừa nhận có sát-na sinh diệt. Nếu thường sinh diệt thì sự tranh luận với Chánh lượng bộ vốn cho rằng không có sát-na sinh diệt lẽ ra đã chấm dứt. Thừa nhận không cần phải đợi các nhân như lửa, v.v... mới diệt, vì tất cả các pháp hữu vi đều có sát-na sinh diệt. Lại giải thích: Đây là lại bác bỏ hai chấp hoặc trong tất cả pháp hữu vi tầng sát-na đều có tánh chất trụ vào nhân vô diệt, có pháp và phi pháp nầy là nhân diệt thì sự tranh biện với thuyết không có sát-na diệt lẽ ra cũng nên chấm dứt vì cùng thừa nhân không phải đợi lửa, v.v... làm diệt nhân đều có sát-na. Lại giải thích: Lại bác bỏ Chánh lượng bộ. Chánh lượng bộ vốn cho rằng trong tất cả các pháp hữu vi trong từng sát-na đều có nhân chủ diệt. Nếu vậy thì sự tranh biện với Chánh lượng bộ về vấn đề không có sát-na diệt lẽ ra cũng nên chấm dứt vì không đợi lửa khác, v.v... làm nhân diệt, nghĩa là tất cả pháp hữu vi đều có sát-na sinh diệt.

E. Câu tụng sáu:

"Lại như củi, v.v... diệt, lửa hợp làm nhân" dưới đây là giải thích câu thứ sáu: Sinh nhân lẽ ra phải là pháp năng diệt, là sắp bác bỏ nên nhắc lại chấp.

"Đối với thục biến sinh" cho đến "hạ trung thục diệt" là bác bỏ: Các ông nếu cố chấp lúc củi, v.v... diệt, có lửa làm nhân thì lẽ ra thể của sinh nhân phải thành diệt nhân. Cũng như lửa cháy củi, trong quá trình thục biến có ba tánh chất thượng trung hạ khác nhau. Lúc đầu có màu vàng gọi là hạ, kế đó thành đen gọi là trung, cuối cùng bị đen hoàn toàn gọi là thượng. Như vậy thể của sinh nhân lẽ ra phải thành thể của diệt nhân. Vì sao? Vì Nhân là lửa khi hợp với củi, v.v... có thể khiến cho củi, v.v... bị biến đổi thành ba tánh chất khác nhau. Sự thục diệt ở trung phẩm sinh là sự thục biến ở hạ phẩm diệt; sự thục biến ở thượng phẩm sinh là trung phẩm diệt. Như vậy sinh nhân của sự thục biến ở trung phẩm phải là diệt nhân của sự thục biến ở phẩm hạ vì lúc sự thục biến ở Trung phẩm sinh chính là lúc sự thục biến ở hạ phẩm diệt; và sinh nhân của sự thục biến ở thượng phẩm chính là diệt nhân của sự thục biến ở trung phẩm, vì lúc sự thục biến ở thượng phẩm sinh chính là lúc sự thục

biến ở trung phẩm diệt, cho nên nói rằng thể của sinh nhân lẽ ra biến thành thể của diệt nhân.

12. Nêu chấp:

"Hoặc tức hoặc tợ" cho đến "diệt hạ trung thục": là nêu chấp. Hoặc chính nhân sinh ra sự thục biến ở hạ phẩm cũng là nhân khiến cho sự thục biến này bị diệt, chứ chẳng phải nhân sinh ra sự thục biến ở trung phẩm làm diệt nhân cho sự thục biến ở hạ phẩm; hoặc chính nhân sinh ra sự thục biến ở trung phẩm cũng chính là nhân khiến cho sự thục biến này bị diệt, chứ chẳng phải nhân sinh ra sự thục biến ở thượng phẩm làm nhân diệt cho sự thục biến ở trung phẩm. Cho nên nói là "hoặc tức" (hoặc chính là). Đây là phần chống chế bắt đầu bằng "hoặc tức". Hoặc lại lập luận theo một cách khác là nhân sinh ra sự thục biến ở hạ phẩm tương tợ như nhân làm cho sự thục biến này bị diệt và nhân sinh ra sự thục biến ở trung phẩm cũng tương tợ như nhân, khiến cho sự thục biến ở phẩm này bị diệt. Hai nhân sinh diệt của ngọn lửa tuy khác nhau nhưng lại xen lẫn cùng lúc nên thấy dường như tương tợ. Một nhân là sinh và một nhân là diệt, chứ không phải một pháp mà có thể làm nhân cho cả sinh và diệt. Hoặc có thể Thắng luận còn quan niệm rằng ngọn lửa nối tiếp không dừng nghỉ, trước sau tương tợ nhau, trước là sinh nhân, sau là diệt nhân, chứ chẳng phải một pháp mà có thể làm nhân cho cả sinh và diệt. Hoặc nhân tương tợ sinh ra sự thục biến ở hạ phẩm cũng chính là nhân khiến cho sự thục biến này bị diệt, chứ không phải nhân chính sinh ra sự thục biến ở hạ phẩm làm diệt nhân cho sự thục biến này. Tuy thấy tương tợ nhưng thể khác nhau, hoặc nhân tương tợ sinh ra sự thục biến ở trung phẩm cũng chính là nhân khiến cho sự thục biến này bị diệt, chứ không phải là nhân chính. Tuy thấy tương tợ nhưng thể khác nhau nên nói là "hoặc tương tợ". Đây là phần chống chế bắt đầu bằng "hoặc tợ".

13. Bác bỏ hai quan niệm trên:

"Cho nên sinh nhân thể" cho đến "hoặc dường như đây chẳng phải hữu" là bác bỏ hai quan niệm trên: Nếu thể của nhân sinh ra sự thục biến ở hạ và trung phẩm cũng chính là diệt nhân của hai sự thục biến này, làm sao sinh nhân có thể lại là diệt nhân. Đây là phần bác bỏ quan niệm "hoặc tức". Nếu sinh nhân và diệt nhân của sự thục biến ở phẩm hạ cũng như sinh nhân và diệt nhân của sự thục biến ở trung phẩm tương tợ nhau và có các tánh chất không khác nhau thì làm sao có thể nói một nhân là sinh, một nhân là diệt. Đây là bác bỏ quan niệm "hoặc tợ". Từ "bất ưng" dưới đây là bác bỏ cùng một lúc cả hai quan niệm

trên. Chữ “Tức” là chỉ cho “hoặc tức”; chữ “tợ” là chỉ cho “hoặc tợ”, nói “hữu” là sinh, “phi hữu” là diệt. Không nên cho rằng vì “chính là” ngọn lửa này nên sự thục biến ở hạ và trung phẩm mới hiện hữu, hoặc vì “chính là” ngọn lửa nầy mà sự thục biến ở hạ và trung phẩm chẳng có. Đây là bác bỏ chấp “hoặc tức”. Không nên cho rằng vì “tương tợ” với ngọn lửa này nên sự thục biến ở phẩm hạ và trung phẩm mới có, hoặc vì “tương tợ” với ngọn lửa này mà sự thục biến ở phẩm hạ và trung chẳng có. Đây là bác bỏ chấp “hoặc tợ”. Đoạn văn này nhằm phá cả hai quan niệm cùng lúc, văn pháp của Luận chủ rất khéo léo, người học nên suy nghĩ kỹ.

“Nếu đối với ngọn lửa” cho đến “nhân sinh diệt là khác” là tiếp tục bác bỏ qua các giả thiết. Nếu ngọn lửa có khi cháy mạnh, có khi có cháy yếu, có khi hợp có khi tan, có khi dài, có khi ngắn, có khi nhiều, có khi ít. Vì ở nhiều trạng thái khác nhau nên có thể nói rằng khả năng làm nhân sinh và khả năng làm nhân diệt vốn khác nhau. Tuy nhiên, như tro, v.v... không có các trạng thái khác nhau, như sự cháy mạnh hay yếu, v.v... thì trong khi đồng thời với củi, v.v... khiến cho củi, v.v... thục biến thì làm sao có thể nói là có nhân sinh và nhân diệt khác nhau.

14. Chánh lượng bộ hỏi, luận chủ đáp:

“Nếu thế hiện thấy” cho đến “để làm gì” là Chánh lượng bộ hỏi: Nếu vậy vì sao lại thường thấy rằng nếu nấu nước sôi thì nước cứ bị giảm dần cho đến khi hết, điều này chứng tỏ lửa là nhân diệt. Nếu không phải vậy, trong khi lửa hợp thì lửa có tác dụng gì?

“Do thờ lửa phải” cho đến “lý được thành lập” là Luận chủ đáp: Do sự là khách phối hợp với lửa là chủ, nên năng lực của lửa mới thêm lớn. Do lửa là chủ tăng thạnh, nên khiến cho nước giảm đi dần dần. Vì thế, cái đó gọi là pháp tác dụng và pháp bị tác dụng trong quá trình lửa hợp. Lửa chỉ có thể khiến cho nước trước đó trở thành vô lực mà không thể dẫn cho đến nước ở sau, lại có khả năng làm cho nước sau đó không được sinh, chứ lửa chẳng có khả năng diệt nước trước đó, cho nên không có nhân khách làm cho các hành pháp bị diệt. Các pháp hữu vi vốn có tự thể niệm niệm không dừng trụ, đây chính là tánh hoại. Tự nhiên mà diệt, vừa sinh liền diệt, cho nên mới thành nghĩa sát-na. Vì có sát-na nên chắc chắn không có hành động. Nối tiếp không gián đoạn từ chỗ này đến chỗ kia mới gọi là hành động; nếu vọng chấp đó là hành động thì thành tăng thượng mạn. Sau khi bác bỏ xong. Luận chủ lại chấp nhận truyền thuyết: Nếu theo lý trên thì pháp mà Chánh lượng bộ gọi là hành động chắc chắn không có thật nhưng quan niệm thân biểu là hình

lý của Hữu bộ lại được thành lập.

F. Câu tụng thứ bảy:

"Nhưng Kinh bộ nói" cho đến "loại sắc thể riêng": Dưới đây là Luận chủ về nói nghĩa của Kinh bộ để bác bỏ thuyết hình sắc thật có của Hữu bộ. Đây cũng là phần giải thích câu tụng thứ bảy: Hình không thật có; không có thực hình mà chỉ dựa vào hiển sắc để giả đặt. Nghĩa là các hiển sắc an bố khác nhau nên giả đặt các hình sắc dài ngắn, vuông tròn. Văn rất dễ hiểu. Nói "các hình sắc khác có thể tùy theo đây nên biết" có nghĩa là nếu bề mặt nổi lên thì giả đặt là hình sắc cao, nếu trũng xuống thì giả đặt là hình sắc thấp, nếu nằm ngang bằng thì giả đặt là hình sắc bằng phẳng, nếu bị lồi lõm thì giả đặt hình sắc không bằng phẳng. Nói "thật thấy kiến hiển sắc" là có ý chỉ cho sự dài, ngắn v.v... Ở đây đã nêu ra thí dụ để so sánh. Như thấy ngọn lửa: Nếu lửa di chuyển nhanh thì gọi là dài, nếu di chuyển quanh thì gọi là tròn. Các hình dài, tròn, v.v... này đều dựa vào lửa cháy để giả đặt. Hình sắc dựa vào hiển sắc mới thật đúng lý. Cho nên hình sắc không có thật riêng hiển bày sắc thể.

G. Câu tụng tám:

"Nếu cho là thật có" cho đến "năng thủ đối với hình": là giải thích câu tụng thứ tám: Lẽ ra phải có hai căn chấp lấy, các luận sư Kinh bộ nói rằng nếu thật sự có hình sắc riêng thì lẽ ra hình sắc này phải được hai căn chấp lấy, nghĩa là đối với các tập hợp sắc có hình dáng dài, ngắn, v.v... khác nhau thì nhãn căn có thể thấy và thân căn có thể tiếp xúc. Cả hai căn đều nhận biết các hình dáng dài, ngắn, v.v... và như vậy thì phạm lỗi có hai căn chấp lấy. Nói theo lý thì trong số mười hai xứ không có một sắc xứ nào lại được hai căn cùng chấp lấy. Sau phần bác bỏ là nêu lên nghĩa đúng. Giống như ý thức nương vào xúc, trong đó chỉ chấp lấy giả hình dài ngắn v.v... Trường hợp ý thức nương vào hiển sắc như thế chỉ có khả năng chấp lấy giả hình vì hình dựa vào hiển sắc và xúc để giả kiến lập, nên mới nói là ý chấp lấy.

15. Hữu bộ chống chế:

"Chẳng lẽ không xúc hình" cho đến "năng niệm hoa sắc" là hữu bộ chống chế: Hành nghĩa là tại, không phải cả xúc lẫn hình đều có ở một tập hợp sắc hay sao? Vì thế thân là nhân chấp lấy xúc; ý lại thường nhớ nghĩ đã trông thấy hình sắc trước đó, chứ chẳng phải trong sự tiếp xúc mà thân trực tiếp chấp lấy hình, cho nên không phạm lỗi sắc xứ có hai căn chấp lấy. Sau đó là đưa ra thí dụ để giải thích trường hợp trên. Cũng như khi mắt thầy màu đỏ của lửa, ý liền nhớ lại sự tiếp xúc với

hơi ấm của lửa trước đó, chứ không phải đối với sắc nhãn có thể trực tiếp chấp lấy xúc. Lại như khi mũi ngửi mùi hoa, ý có khả năng nhớ lại việc nhìn thấy sắc hoa chứ chẳng phải đối với mùi hương mà mũi có khả năng chấp lấy sắc.

16. Kinh bộ hỏi:

"Hai pháp" trong đây cho đến có công năng nhớ nghĩ hình sắc" là Kinh bộ hỏi: Ở đây màu đỏ của lửa và sự tiếp xúc hơi ấm của lửa, mùi hương của hoa cùng với sắc hoa chắc chắn không lìa nhau, cho nên khi chấp lấy một thứ thì có thể nhớ nghĩ thứ kia. Không phải loại xúc nói trên hình sắc nói trên thì chắc chắn phải tùy thuộc lẫn nhau mà không thể lìa nhau, vì sẽ có sự tiếp xúc với sự trơn láng mà có dài, v.v... hoặc có thể khi nhám, v.v... mà cũng có dài, v.v... thì làm sao khi tiếp xúc lại nói là có thể nhớ nghĩ hình sắc. Lại bác bỏ tiếp: Nếu xúc và hình không chắc chắn cùng một nhóm sắc nhưng vấn có thể thủ xúc và nhớ cho đến hình thì xúc với hiển sắc cũng không chắc chắn cùng một nhóm sắc, lẽ ra nhân có tiếp xúc cũng phải nhớ cho đến hiển sắc. Hơn nữa hiển sắc vốn không chắc chắn thuộc xúc cho nên khi tiếp xúc cũng không có khả năng phân biệt rõ hiển sắc vì không chắc chắn phụ thuộc xúc. Hoặc lẽ ra hình sắc vì cũng giống như hiển sắc không chắc chắn thuộc xúc thì khi thủ xúc lẽ ra cũng không thể phân biệt rõ hình sắc. Nhưng trong thực tế thì điều trên không đúng, nếu tiếp xúc mà nhắm mắt thì chỉ có thể phân biệt rõ hình sắc chứ không phải hiển sắc. Do đó biết rằng hình sắc là giả mà hiển sắc là thật. Vì thế các ông không nên cho rằng nhờ có thủ xúc nên mới có thể nhớ lại thật hình trước đây đã nhìn thấy. Nếu có thể nhớ lại thật hình sắc, vì sao không nhớ lại hiển sắc. Nếu đã không thể nhớ biết hiển sắc thì biết rằng hình sắc là giả. Lại giải thích: Nói có thật hình sắc là không đúng. Vì sao? Vì nếu có hình sắc thật thì thân cũng có thể trực tiếp chấp lấy. Vì thế không nên cho rằng nhờ có thủ xúc nên mới nhớ lại được hình thật trước đây đã nhìn thấy.

17. Kinh bộ lại bác bỏ:

"Hoặc trong gấm v.v..." cho đến "chẳng thật có tự thể" là Kinh bộ lại bác bỏ: nhìn thấy một chiếc áo gấm v.v... Bên trái thấy có hình ngựa, bên phải thấy có hình trâu, nhìn thẳng thấy có hình người, lật ngược thấy có hình quỉ. Nếu có đủ loại hình tượng khác nhau như thế thì ở một xứ lẽ ra phải có rất nhiều thật hình. Nhưng điều này lại không đúng lý. Như các hiển sắc có nhiều thật thể và không có sự thay đổi cho nên hình sắc cũng không thể có tự thể riêng.

18. Kinh bộ lại hỏi:

"Lại tất cả các" cho đến "giả đặt là dài v.v..." là Kinh bộ lại hỏi: lại tất cả năm căn và năm cảnh là thật sắc hữu đối lẽ ra phải có thật, cực vi loại khác. Nhưng nếu suy cho cùng thì không có loại cực vi được gọi là dài, ngắn v.v... Cho nên chỉ vì có sự sai khác trong cách sắp đặt của nhiều cực vi mà giả đặt thành dài, ngắn v.v... Lập lượng rằng: Hình sắc chẳng thật có, và không có cực vi riêng, như hoa đốm trong hư không.

19. Kinh bộ bác bỏ:

"Nếu cho rằng tức dùng" cho đến nhóm họp sắp bày: Kinh bộ nhắc lại chống chế của Hữu bộ để phá, nếu các ông cho rằng vì có sự bày bố các cực vi của hình sắc nên mới có dài, ngắn, v.v... thì tức sẽ phạm lỗi bất thành, vì trước đây có nói không có cực vi riêng của hình sắc. Đây là tâm bè phái. Chúng tôi không thể thừa nhận tánh chất "phi cực thành" ở đây. Lại giải thích: Đây chỉ là thái độ hùa với Thắng luận vì Thắng luận vốn cho rằng hiển sắc và hình sắc đều có thể tánh riêng nên chẳng phải cực thành. Nếu cực vi của hình sắc kia đây cực thành thì mới có thể sắp bày để nói là dài, ngắn v.v... nếu thể của hình vi cực sắc chẳng phải cực thành giống như hiển sắc thì làm sao có thể nói là sắp bày. Chánh lý nói lại Hữu bộ chống chế rằng : Há không phải đã có nói cực vi của hình sắc, vì được sắp bày nên nhãn thức mới nhận biết được, đồng thời vì chứa nhóm sai khác nên mới giả đặt dài, ngắn, v.v... y theo chống chế của Chánh lý là giả đặt các tướng dài, ngắn, v.v... là đối tượng của ý thức chứ chẳng phải năm thức. Nếu theo bác bỏ của Câu-xá thì Hữu bộ vốn có ý lập các tướng dài, ngắn, v.v... là thật nhưng vì bị hỏi cho nên nói dài, ngắn, v.v... là giả.

20. Hữu bộ chống chế:

"Chẳng lẽ không hiện thấy" cho đến "mà hình tướng khác": là Hữu bộ chống chế: Hiện thấy các đồ dùng bằng đất, v.v... có cái màu xanh có cái màu vàng tức hiển tướng thì giống nhau nhưng bình, thau, v.v... lại có các hình tướng khác nhau cho nên biết rằng ngoài hiển sắc ra vẫn thật có hình sắc riêng.

21. Kinh bộ lại bác bỏ:

"Vi chẳng thể không nói" cho đến "lý lẽ ra cũng thế" là Kinh bộ bác bỏ: Trước đây đã nói về nghĩa này. Tức vì hiển sắc được sắp bày khác nhau nên mới giả đặt dài, ngắn, v.v... và bình, thau, v.v... khác nhau. Ở đây Kinh bộ nêu ra thí dụ để chứng minh: Cũng như đàn kiến có các tướng đen, v.v... nhưng không khác nhau. Tuy nhiên có lúc chúng lại bò theo đường thẳng, có lúc lại nhóm lại thành vòng tròn, tức được sắp bày theo nhiều hình tướng khác nhau. Ngoài tướng kiến, v.v... ra

không có đường thẳng hay vòng tròn riêng. Hình sắc dựa vào hiển sắc, v.v... là lý đương nhiên. Ngoài hiển sắc, v.v... không có hình sắc riêng. Ở đây chữ Đẳng trong "Hiển đẳng" bao gồm cả xúc.

22. Hữu bộ chống chế:

"Há chẳng phải trong chỗ tối" cho đến "sắp bày thành hình" là Hữu bộ chống chế: Ở chỗ tối hoặc ở một chỗ xa khi nhãn quán sát cái ghế, v.v... thì chỉ phân biệt được các hình sắc dài, ngắn, v.v... mà không thể phân biệt các hiển sắc xanh, vàng v.v... Điều này cho thấy ngoài hiển sắc ra vẫn thật có hình sắc riêng, vì sao lại nói do hiển sắc, v.v... sắp bày nên mới lập thành hình.

23. Kinh bộ giải thích:

"Vì trong chỗ xa tối" thẩm tăm cho đến "chỉ biết nhóm chung" là Kinh bộ giải thích: Vì trong chỗ xa thẩm tăm tối, hoặc chỗ xa khi quán sát các hiển sắc thì sự quán sát-này chỉ không được rõ ràng, chứ chẳng phải hoàn toàn không thể quán sát. Vì thế, ý thức chỉ phân biệt các tướng dài, ngắn, vuông, tròn, v.v... chứ chẳng thấy được hình dáng thật. Sau đó Kinh bộ nêu ra thí dụ để chứng minh: Cũng giống như ở chỗ tối tăm hoặc chỗ xa xăm khi quán sát cây cối và người ta thì ý thức chỉ có thể phân biệt các hàng lối thuộc giả hình của cây cối hoặc sự nhóm họp thuộc về giả hình của con người mà không thể biết được các tướng riêng của từng cây, từng người. Lại giải thích: Ý thức chỉ phân biệt hàng cây, đám người; nhãn thức không biết được tướng riêng của cây và người. Hàng lối và sự nhóm họp là chỉ cho hình sắc; các tướng riêng là chỉ cho hiển sắc. Đó là lý đương nhiên, vì có khi ý thức không thể phân biệt sự khác nhau giữa hiển sắc và hình sắc, mà chỉ nhận biết giả tướng của sự chứa nhóm. Lại giải thích: Nhãn thức không thể phân biệt hai thứ hiển và hình; ý thức chỉ nhận biết giả tướng của sự chứa nhóm. Không phân biệt rõ ràng nên nói là "không rõ hiển"; không duyên được với hình nên nói là "không rõ hình". Lại giải thích: Nhãn thức không phân biệt rõ ràng hiển sắc nên nói là không rõ hiển, chứ không phải là hoàn toàn không phân biệt; ý thức không phân biệt hình sắc, không nhận rõ hình sắc nên nói là không rõ hình, vì ý thức chỉ nhận biết tướng chung của sự chứa nhóm.

24. Kết luận hỏi:

"Đã ngăn che" cho đến "lập cái gì làm thân biểu" là kết luận câu hỏi: Đã bác bỏ xong quan niệm động của Chánh Lượng Bộ là thân biểu và thật hình là của Hữu bộ thân biểu. Như vậy Kinh bộ các ông lập thành pháp gì để gọi là thân biểu?

Kinh bộ đáp:

"Lập hình làm thân biểu chỉ có giả mà chẳng phải thật": là Kinh bộ trả lời: Lập hình làm thân biểu nên không giống với Chánh lượng bộ; chỉ giả mà chẳng phải thật nên không giống với Hữu bộ. Theo Kinh bộ hai pháp thân biểu và ngữ biểu được lập trên sắc và thanh là giả.

25. Kinh bộ hỏi:

"Đã chấp chỉ dụng" cho đến "là thân nghiệp phải không" là hỏi: Kinh bộ thuyết chỉ dùng giả hình làm thể của thân biểu; như vậy sẽ lập pháp gì để làm thân nghiệp?

Kinh bị đáp:

"Nếu nghiệp nương thân" cho đến "nên biết cũng thế": là Kinh bộ trả lời: Nếu nghiệp dựa vào thân để hành động thì duyên thân biểu làm cảnh để sinh khởi thì gọi là Thân nghiệp. Về ngữ nghiệp thì y theo trên giải thích. Các trường hợp khác cùng chuyển động với ý thức đều dựa vào ý để khởi, nên gọi là "y ý môn" (môn dựa vào ý). Dựa vào hai thứ khác tuy cũng là dựa vào ý nhưng chỉ theo nghĩa riêng mà có tên gọi riêng. Ở đây chỉ dùng tên chung vì chung cũng chính là riêng, như sắc xứ v.v... Nếu nói đầy đủ thì phải nói là "y thân chi nghiệp" (nghiệp nương vào thân), "y ngữ chi nghiệp" và "y ý chi nghiệp". Theo Kinh bộ thì ba nghiệp đều lấy Tư làm thể.

26. Kinh bộ hỏi:

"Nếu thế vì sao" cho đến "hai thứ nầy vì sao khác" là gạn hỏi Kinh bộ, dẫn chứng kinh để nói về sự trái ngược: Nếu ba nghiệp đều có tư là thể thì trong kinh khi nói "tư dĩ" (sau khi đã khởi tư) sẽ được gọi là gì. Đã nói "tư dĩ" biết rằng hai nghiệp chẳng phải Tư.

Kinh bộ đáp:

"Nghĩa là tiền gia hạnh" cho đến "gọi là tư dĩ nghiệp" là Kinh bộ giải thích: Tư duy tư là nhân đẳng khởi thuộc loại xa; tác sự tư là nhân đẳng khởi thuộc loại gần. Luận chép Đại thừa Thành nghiệp chép: (1) Thẩm lự tư, (2) Quyết định tư; hai thứ này tương đương với tư duy tư của luận này và chính là tư nghiệp; (3) Động phát tư, tương đương với tác sự tư của luận này và chính là tư dĩ nghiệp. Không nói "sát-na đẳng khởi" vì vào lúc này tâm tánh không chắc chắn giống nhau, hai môn tội phước không do tâm tánh quyết định nên không dựa vào đó để nói nghiệp có sai khác. Nếu lúc đó có khởi đồng loại tư thì cũng tùy theo sự thích ứng mà thuộc về hai thứ tư trên. Thân nghiệp và ngữ nghiệp vẫn thuộc tác sự tư và được gọi là Tư dĩ nghiệp.

"Nếu thế thì biểu nghiệp" cho đến "liền thành lỗi lớn" là vặn hỏi:

Nếu cho rằng Tác sự tư gọi là Tư dĩ nghiệp thì sắc thanh biểu nghiệp chắc chắn không có. Nếu biểu nghiệp đã không có thì nghiệp vô biểu của cõi Dục cũng không thể có vì biểu nghiệp ở cõi Dục phải dựa vào biểu nghiệp để khởi. Như vậy thì thành lỗi lớn.

Kinh bộ đáp:

“Lỗi lớn như thế” cho đến ở đây có lỗi gì là Kinh bộ đáp: Lỗi lớn như thế nếu đứng về lý thì có công năng ngăn dứt. Vì như đã nói ở trên, hai thứ biểu nghiệp động thân và phát ngữ dù xa hay gần đều do tư nghiệp lực phát khởi hiện hành. Huân khởi thân tâm là do các trường hợp hiện hành sai khác của tư nên mới nói là Tư sai khác. Hoặc vì kết hợp với các hạt giống khác nhau của Tư nên gọi là Tư sai khác. Dựa vào hạt giống của tư để giả đặt nên nói là vô biểu. Ở đây có lỗi gì. Về ý nghĩa của tên gọi này thì vì hạt giống của Tư không có khả năng động thân phát ngữ để nói lên nội tâm nên gọi là Nghiệp vô biểu. Theo Kinh bộ, hai biểu nghiệp thân ngữ đều thuộc tánh vô ký trong lúc tư có cả ba tánh cho nên chỉ có tư nghiệp có khả năng huân thành hạt giống, biểu nghiệp không có khả năng nầy, cho nên luận Chánh lý quyển ba mươi bốn chép: Họ cho rằng thân ngữ chỉ thuộc vô ký.

28. Kinh bộ hỏi:

“Ở đây nên gọi là” cho đến “tâm câu chuyển” là lại hỏi: Nếu hạt giống tư được gọi là vô biểu thì hạt giống này thường nương vào tâm và như vậy lẽ ra nên gọi là tùy tâm chuyển nghiệp vô biểu, vì cũng như định cộng vô biểu đã tùy tâm cùng chuyển.

Kinh bộ đáp:

“Không có lỗi như thế” cho đến “vì tánh độn” là Kinh bộ giải thích: Chúng tôi không mắc lỗi “tùy tâm chuyển” như thế, bởi vì hạt giống tư vô biểu thuộc tán tâm ở cõi Dục khởi là do các nhân xa hiện hành của thẩm lự tư, thắng tư, quyết định thắng tư, và do nhân gần là động phát thắng tư dẫn sinh cho nên cũng là vô tâm. Vì thế không thể gọi là tùy tâm chuyển nghiệp, cũng không thể nêu ra để so sánh. Nếu chúng tôi có đồng quan điểm với Hữu bộ khi các ông cho rằng có hai thứ thân biểu nghiệp biểu nghiệp ngữ thì cũng phải đợi năng lực của tư mới có thể dẫn khởi vô biểu, như đã có nói trước đây. Tự thân biểu nghiệp không có khả năng sinh ra vô biểu vì thân biểu sắc ngữ biểu sắc thuộc về tánh độn. Lại giải thích: Nếu thừa nhận các ông là có riêng cọng biểu thì các ông cũng phải đợi hai thứ năng lực ở xa và gần của Tư như đã nói cho trước đây, vì biểu tánh vốn thuộc loại độn. Lại giải thích: Chẳng những chỉ có vô biểu đợi tư ở trước dẫn, mà dù cho tôi

chấp nhận có biểu thì cũng đợi năng lực của tư như ở trước đã nói, vì biểu tánh là độn.

29. Các luận sư Tỳ-bà-sa quy nạp bổn tông:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "hình sắc làm thể" là phần quy nạp về bổn tông của các Luận sư Tỳ-bà-sa.

"Thể của Biểu nghiệp ngữ tức là ngôn thanh" là giải thích câu mười. Theo Hữu bộ giải thích, thân biểu nghiệp gồm tóc, lông, móng, v.v... được gọi chung là Thân; các sắc dài, ngắn, v.v... biểu thị nội tâm nên gọi là Biểu; Biểu có tạo tác nên gọi là Nghiệp. Biểu dựa vào thân để khởi thì biểu được gọi là Nghiệp, nên gọi là Thân biểu nghiệp. Biểu nghiệp ngữ chứa đựng nghĩa ngữ là ngôn thanh; Thanh năng biểu thị nội tâm nên gọi là Biểu; biểu có tạo tác nên gọi là Nghiệp. Ngữ chính là biểu; biểu chính là nghiệp nên gọi là Biểu nghiệp ngữ. Ý nghiệp: Ý là ý thức; nghiệp là Tư. Do ý khởi nghiệp nên gọi là Ý nghiệp. Vì thế luận Chánh lý chép: Vì sao ngữ biểu lấy ngữ ngôn làm thể trong lúc thân biểu Ý nghiệp không phải thân, ý? Vì lìa ngữ ngôn không có thanh riêng có khả năng giải thích nhưng lìa thân và ý thì có sắc biểu tư nghiệp. Cho nên khi đặt tên thân biểu là dựa vào sở y, ngữ nghiệp thì y theo tự tánh, Ý nghiệp thì dựa vào đẳng khởi. Vì thế ở đây không phạm lỗi trái nhau. [Trên đây là văn luận.] Nếu theo Kinh bộ giải thích về thân biểu nghiệp thì thân được giải thích giống như trên; biểu lấy giả hình làm thể, nghĩa là hình nối tiếp có khả năng nói lên nội tâm, cho nên loại biểu này dựa vào sắc để giả đặt; nghiệp là sự vận động Thân tư; nghiệp nương vào thân để khởi biểu nên gọi là thân biểu nghiệp. Về biểu nghiệp ngữ thì biểu lấy âm thanh làm thể, nghĩa là thanh nối tiếp có khả năng nói lên nội tâm; loại biểu này được dựa vào thanh để giả đặt. Nghiệp chỉ cho phát ngữ tư nghiệp, dựa vào ngữ để khởi biểu nên gọi là Biểu nghiệp ngữ, Ý nghiệp được giải thích giống như trên.

30. Nói về tướng vô biểu:

"Tướng Nghiệp vô biểu như trước đã nói" dưới đây là thứ ba, nói riêng về tướng vô biểu. Văn tụng chỉ nói là giống như đã được giải thích ở trước, tụng không nói riêng mà chỉ chứng minh là thật có.

"Kinh bộ cũng nói" cho đến "Vô Sắc tướng" là nói Kinh bộ giải thích. Kinh bộ cho rằng nghiệp vô biểu chẳng thật có tánh; do sự hạn chế của các lời thề trước đó nên đã không làm điều ác. Nói "không làm" là có tách rời việc làm chứ không phải có tự thể tánh. Hơn nữa tánh của vô biểu cũng phải dựa vào đại chủng trong quá khứ để lập bày nhưng đại chủng sở y này đã diệt nên thể tánh cũng không còn. Như vậy

vô biểu năng y làm sao thật có được. Vả lại các pháp vô biểu không có tự tướng biến ngại sắc thì làm sao có thể nói là sắc thật có. Vì thế chỉ dựa vào hạt giống của tư để giả đặt vô biểu cũng không ngại gì.

"Tỳ-bà-sa nói đây cũng thật có" là nói về giải thích của Tỳ-bà-sa.

"Làm sao biết thế" là gạn hỏi.

"Tụng rằng" cho đến "tăng thêm chẳng phải làm" là đáp. Trong tụng này có tất cả tám bài để chứng minh có vô biểu: (1) Nói về ba sắc. (2) Nói về vô lậu sắc. (3) Nói về Phước thêm lớn. (4) Phi tác thành nghiệp. (5) Pháp xứ sắc. (6) Tám chi đạo. (7) Biệt giải thoát. (8) Giới là bờ đê.

31. Chứng minh có ba sắc:

1) Thuyết thứ nhất:

"Luận chép" cho đến "vô kiến vô đối": Đây là thuyết thứ nhất, chứng minh có ba sắc. Ba loại sắc này là xứ chung, nhiếp tất cả sắc. "Hữu sắc" nghĩa là có một loại sắc; "hữu kiến" nghĩa là sắc xứ này có sự thấy biết hữu hạn; "hữu đối" là chỉ cho chướng ngại hữu đối. Chỉ có một loại sắc chẳng phải là căn cảnh của nhãn, gọi là vô kiến; có đối ngại nên gọi là hữu đối, tức chỉ cho năm căn bốn cảnh. Chỉ có một loại sắc chẳng phải là căn cảnh của nhãn nên gọi là vô kiến; không có đối ngại nên gọi là vô đối, tức chỉ cho sắc Vô biểu. Kinh có nói về vô kiến vô đối nên biết rằng có riêng sắc Vô biểu.

2) Thuyết thứ hai:

"Lại trong khế kinh nói" cho đến "đó gọi là pháp vô lậu" là luận chứng thứ hai: về Vô lậu sắc. Kinh này có ý nói các pháp vô lậu thuộc ba đời năm uẩn. Kinh có nói cho về vô lậu sắc nên biết rằng có sắc Vô biểu.

"Trừ sắc Vô biểu" cho đến "và sắc vô lậu" là phần trích dẫn cả hai kinh cùng một lúc để chứng minh vô biểu. Trừ sắc Vô biểu, trong quyển kinh thứ nhất pháp nào được gọi là Vô kiến vô đối và trong quyển thứ hai pháp nào được gọi là sắc vô lậu?

3) Thuyết thứ ba:

"Lại khế kinh nói" cho đến "phước nghiệp thêm lớn" là luận chứng thứ ba: về Phước thêm lớn. "Thành tựu bảy việc phước nghiệp hữu y" là:

a) Bố thí cho lữ khách v.v...

b) Bố thí cho người đi đường.

c) Bố thí cho người bệnh.

d) Bố thí cho người săn sóc bệnh.

e) Bố thí vườn rừng.

f) Bố thí cho người xin ăn.

g) Bố thí bất cứ lúc nào cần.

Phần này sẽ được giải thích đầy đủ ở dưới. Bảy thứ phước nghiệp này thường hằng nối tiếp; các loại phước nghiệp sau nối tiếp phước nghiệp trước dần dần sinh khởi thêm lớn. Tất cả bảy loại này đều có chỗ sở y nên gọi là "hữu y"; thuộc về thiện nên gọi là phước; có tạo tác nên gọi là Nghiệp; tư trá gọi là sự. Không có bảy sự trên đây làm sở y thì gọi là vô y. Chỉ khởi tâm tùy hỷ cung kính mà phước cũng được thêm lớn, nếu so sánh với hữu y thì cũng như nhau nên nói là "cũng thế". Trừ nghiệp vô biểu ra nếu khởi các tâm nhiễm ô vô ký hoặc khi vô tâm thì dựa vào pháp nào để nói là phước nghiệp thêm lớn? Nếu giải thích như trên thì chỉ khởi tâm tùy hỷ cung kính mà không có thân biểu nghiệp. Lại giải thích: Nói "vô y phước" nghĩa là không chỉ khởi tâm mà thân còn phải cung kính nên phước nghiệp mới được thêm lớn. Chỉ vì không có bố thí nên mới gọi là vô y. Nếu vô biểu cũng không có thì làm sao phước thêm lớn được.

4) Thuyết thứ tư:

"Lại, chẳng phải tự tác" cho đến "tánh nầy không khác" là luận chứng thứ tư: chẳng phải nghiệp tự tác. Hơn nữa, không phải tự tạo tác hai nghiệp thân và bốn nghiệp ngữ mà chỉ sai khiến người khác tạo tác. Nếu không có nghiệp vô biểu thì nghiệp đạo lẽ ra không thể lập thành vì sai sử người khác, giải thích không thuộc nghiệp đạo của người đó. Vì thế biểu nghiệp chỉ là gia hạnh mà chưa phải chính là tạo tác các việc . Người bị sai khiến sau khi đã hoàn tất việc giết hại, v.v... thì biểu nghiệp tánh của người sai khiến cũng không khác. Đã không sinh khởi bất kỳ loại thân nghiệp ngữ nghiệp nào khác thì việc sai sử người khác tạo tác lẽ ra không thể là nghiệp đạo. Nhưng trong thực tế, nghiệp đạo đã được hình thành cho nên biết rằng vào lúc đó có dẫn sinh một loại nghiệp đạo vô biểu riêng.

5) Thuyết thứ năm:

"Lại khế kinh nói" cho đến "trở thành vô dụng", là thứ năm: Pháp xứ sắc. Lại khế kinh nói "Các Bí-sô nên biết: Trong mười hai xứ khi nói pháp xứ là chỉ cho ngoại xứ. Pháp không nhiếp thuộc mười một xứ còn lại, vì không thuộc nhãn kiến nên gọi là vô kiến, không có chướng ngại nên gọi là Vô đối." Trong Kinh này không nói Vô Sắc nên biết rằng pháp xứ có sắc Vô biểu. Nếu không quán sát pháp xứ vô biểu kia thì

kinh này bị thiếu mà thành vô dụng. Nếu muốn đầy đủ thì phải nói về Vô Sắc. Luận Chánh lý gọi là “các biệt xứ kinh”.

6) Thuyết thứ sáu:

“Lại nếu không có vô biểu” cho đến “ngữ v.v... không có” là luận chứng thứ sáu: về tám chi đạo. Nếu có vô biểu mới có thể nói ở định có tám chi Thánh đạo là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng v.v... Nếu không có vô biểu thì không thể có tám mà chỉ có năm vì lúc nhập định đều không có ba chi chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng.

“Nếu thế vì sao” cho đến “thanh tịnh trong sáng”: là hỏi: Nếu ở định vô lậu có đạo cộng vô biểu gọi là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng thì vì sao khế kinh lại nói “có biết như vậy là trí, có kiến như vậy là nhẫn”, hoặc “có tri như vậy là thấy đạo, có kiến như vậy là tu đạo” hoặc “có biết như vậy là tu đạo, có kiến như vậy là thấy đạo. Tu tập năm chi như chánh kiến, v.v... cho đến viên mãn. Ba chi chánh ngữ, v.v... đã được chứng đắc từ trước.” Kinh này nếu không nói cho như chánh ngữ, chánh, nghiệp, chánh mạng ở định vô lậu lại nói ba chi trên đã được chứng đắc từ trước thì biết rằng thể của ba chi này không có ở định vô lậu thì làm thế nào có thể chứng minh có sắc Vô biểu?

“Ở đây y theo lúc trước” cho đến “không có lỗi trái nhau” là giải thích ý nghĩa của ba chi chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng mà kinh nói đã được từ trước: Kinh nói như trên là dựa vào ý nghĩa “trước đây đã chứng đắc đạo lìa nhiễm thế gian” chứ chẳng phải đạo vô lậu. Vì đã đắc hữu lậu đạo từ trước nên không khởi tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng. Về sau ở giai đoạn quán vô lậu chỉ nói đắc năm chi nhưng không có nghĩa là ở định vô lậu không có ba chi trên. Vì thế so với kinh này vẫn không trái nhau.

7) Thuyết thứ bảy:

“Lại nếu bác vô” cho đến “mà gọi là Bí-sô v.v...” là luận chứng Biệt giải thoát thứ bảy. Hơn nữa, nếu bác bỏ sắc Vô biểu thì không có giới thể, đồng thời sau khi thọ giới cũng không thể có giới nối tiếp để khi khởi tâm duyên ác và vô ký mà vẫn được gọi là Bí-sô. Thật ra sau khi thọ giới vẫn có giới nối tiếp để khi khởi tâm duyên ác vô ký vẫn được gọi là Bí-sô cho nên biết rằng vẫn có pháp vô biểu làm thể tánh riêng cho giới.

8) Thuyết thứ tám:

“Lại khế kinh nói” cho đến “thật có sắc Vô biểu” là luận chứng thứ tám: Giới là bờ đê. Nói giới là bờ đê nên biết rằng có pháp vô biểu riêng làm thể. Do tám luận chứng trên đây mà biết rằng sắc Vô biểu là

thật có. Đây là kết luận chung.

32. Bác bỏ tám thuyết trên:

1) Bác bỏ thuyết thứ nhất:

"Sư Kinh bộ nói" cho đến "đồng với vô biểu" dưới đây là Kinh bộ bác bỏ tám luận chứng ở trước. Đây là phần bác bỏ luận chứng thứ nhất. Mở đầu là bác bỏ chung; sau đó là giải thích riêng. Cuốn kinh đầu tiên đã đề cập cho đến vấn đề vô kiến vô đối của ba thứ sắc pháp. Theo các luận sư Du già, lúc tu tĩnh lự do định lực nên sắc thuộc cảnh giới định sinh khởi. Sắc này là tám biến xứ, v.v... trước đó chứ không phải cảnh của nhãn căn nên nói là vô kiến, không chướng ngại nơi chốn nên nói là Vô đối chẳng phải là vô biểu. Nếu đã như vậy thì tại sao lại gọi vô kiến vô đối là Sắc. Giải thích câu hỏi này giống với vô biểu, sắc Vô biểu của các ông cũng thuộc vô kiến vô đối, vì sao lại gọi là Sắc.

2) Bác bỏ thuyết thứ hai:

"Lại, điều kinh nói" cho đến "tức nói là vô lậu": dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ hai. Kinh quyển hai nói về vô lậu sắc. Theo các luận sư Du già, có hai thứ sắc do định lực sinh khởi. Nếu do định hữu lậu sinh thì thuộc về sắc hữu lậu, nếu do định vô lậu sinh thì thuộc sắc vô lậu, chứ không có ý nói vô biểu là vô lậu sắc.

"Có Sư khác nói" cho đến "được gọi là vô lậu" là nói giải thích khác. Các sư thí dụ cho rằng các sắc thuộc vô học thân và ngoại khí đều thuộc vô lậu, chẳng phải là sở y của chư lậu thêm lớn nên được gọi là vô lậu, chứ không phải nói theo duyên tăng.

"Vì sao kinh nói" cho đến "cho đến nói rộng": là Hữu bộ hỏi: vì sao kinh nói pháp hữu lậu là chỉ cho mười lăm giới?

"Phi lậu nầy đối trị nên được gọi là hữu lậu": là Tỷ dụ giải thích kinh Sư: mười lăm giới này không phải là pháp đối nghịch với các lậu hoặc nên gọi là hữu lậu.

"Cho nên ở đây lẽ ra gọi là hữu lậu, cũng gọi là vô lậu" là vặn hỏi của Hữu bộ: Nếu vậy thể của một pháp lẽ ra phải vừa là hữu lậu, vừa là vô lậu.

"Nếu thế thì có lỗi gì?" Là Tỷ dụ sư trả lời.

"Có lỗi lẫn lộn" là gạn lại của Hữu bộ: Nếu thể của một pháp vừa là hữu lậu vừa là vô lậu thì phạm lỗi lẫn lộn.

"Nếu theo lý nầy" cho đến "thanh v.v... cũng thế" là Tỷ dụ sư trả lời: Nếu theo lý này, chẳng phải là pháp đối nghịch với các lậu thì nói là hữu lậu; không hề nương vào đó thì gọi là Vô lậu. Đối với vô lậu cũng vậy. Nếu theo lý này, chẳng phải là sở y của các lậu thì gọi là Vô lậu;

chưa hề nương vào đó thì gọi là Hữu lậu. Chỉ có một pháp nhưng vì đối đãi nên có tên gọi khác nhau; cũng như một người vừa là cha vừa là con mà không lẫn lộn nhau. Nếu tông phái các ông cho rằng mười lăm giới như sắc xứ, v.v... chỉ là hữu lậu thì vì sao kinh này lại nói khác đi? Như nói rằng hữu lậu chấp lấy các sắc, thường khởi các việc khiến cho tâm bị che lấp. "Tài" là trồng trọt chăm sóc cho cây nảy mầm; "phú" là ngăn che. Hai thứ tài, phú là tên khác của lậu hoặc; vun trồng cho tâm và thường che lấp tâm. Chấp lấy các sắc chính là việc sở duyên của tâm nên nói là "tâm tài phú sự". Kinh có giải thích sáu thứ tâm tài phú sự và nói rằng hữu lậu chấp lấy chư sắc là tâm tài phú sự, cho nên biết rằng có loại vô lậu không chấp lấy các sắc và không thuộc tâm tài phú sự. Nếu không phải vậy, thì tại sao kinh lại nói khác. Nếu kinh cho rằng chỉ có hữu lậu thì lẽ ra chỉ nói là "các sắc tâm tài phú sự". Lại giải thích: Tức thể tánh của tâm chính là vun trồng sinh tử và thường che lấp Thánh đạo. Về sự thì giống như giải thích ở trước; thanh, v.v... cũng như vậy.

3) Bác bỏ thuyết thứ ba:

"Lại điều mà kinh nói" cho đến "phước nghiệp nói tiếp khởi" dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ ba: Phước thêm lớn. Theo giải thích của các luận sư thuộc đời trước của Kinh bộ, do năng lực tự nhiên huân tập hạt giống mà phước nghiệp được thêm lớn. Thí chủ chẳng phải chỉ có một nên gọi là "Như như"; người thọ thí cũng không phải chỉ có một nên nói là "Như thị như thị". Do người nhận thọ dụng vật bố thí, thường tu các công đức như từ, v.v... làm cho thân tâm đều được lợi lạc nên mới có sự sai khác về thân tâm. Lại giải thích: Do người nhận thọ dụng vật bố thí, được các thứ công đức thuộc về từ định, v.v... làm lợi ích cho chúng sinh nên mới có sai khác. Về sau tuy tâm thí chủ có sanh ra các duyên ác, vô ký khác nhau nhưng do hạt giống được tư huân tập trong khi bố thí ở thời gian trước đó vẫn tồn tại trong thân thí chủ. Mặc dù hành tướng nhỏ nhiệm nhưng vẫn nối tiếp không dứt cho nên về sau dần dần chuyển biến sinh quả không đứt quãng, năng lực lại thù thắng hơn trước. Năm pháp này đều là tên khác của hạt giống. Do loại hạt giống tư này mà trong tương lai có thể chiêu cảm nhiều quả giàu sang, v.v... vì thế dù không nói nhưng đã có ý ám chỉ hạt giống do tư huân tập thường hằng nối tiếp, phước nghiệp dần tăng, liên tục sinh khởi.

Nếu cho rằng vì sao cho đến "pháp vô biểu sinh" là Kinh bộ lập lại câu hỏi để tiếp tục bác bỏ. Nếu các ông cứ cho rằng làm thế nào trong thân nối tiếp của người nhờ bố thí này mà có các công đức lợi ích khác nhau khiến cho trong thân nối tiếp của người bố thí dù tâm có

khởi các điều ác và vô ký nhưng vẫn có hạt giống nối tiếp chuyển biến sinh khởi thì giải thích về vặn hỏi này cũng sẽ giống như việc lập thành vô biểu của tông phái các ông. Nghĩa là tại sao trong thân nối tiếp của người nhận bố thí lại có các công đức lợi ích khác nhau khiến cho trong thân nối tiếp của người bố thí lại sinh khởi pháp vô biểu chân thật?

"Nếu đối với vô y" cho đến "phước nghiệp thêm lớn" là hỏi: Nếu có người y theo phước hữu y do người nhận lúc thọ dụng vật bố thí có công đức và lợi ích khác nhau khiến cho người bố thí có được phước nghiệp thêm lớn thì đó là chuyện thường tình. Nếu thuộc phước nghiệp vô y thì khi nghe chư Phật ra đời, chỉ ở nơi xa khởi tâm cung kính mà không có công đức cúng dường vật phẩm thì làm thế nào ở thân nối tiếp lại có được phước nghiệp thêm lớn.

"Cũng do thường tu tập" cho đến "cũng hằng tùy chuyển" là Kinh bộ đáp: Không phải chỉ có hữu y nhờ năng lực của Tư nên phước nghiệp mới được thêm lớn. Phước nghiệp vô y cũng nhờ vào sự tu tập thường duyên tư lực thù thắng của chư Phật cho đến hạt giống tư thuộc loại cung kính ở trong giấc mộng cũng thường hằng nối tiếp tùy chuyển.

"Vô biểu luận giả" cho đến "sao có vô biểu" là Kinh bộ hỏi: Các nhà thuyết vô biểu cho rằng vô biểu sinh khởi là nhờ dựa vào biểu. Đối với phước nghiệp vô y chỉ khởi kính tâm, không có biểu nghiệp, thì làm sao có thể có nghiệp vô biểu. Luận Hiển Tông quyển 18 chống chế: Ai nói ở đây không có biểu nghiệp? Đúng lý ra là phải có. Khi có người nghe được ở xứ kia, vùng kia có đức Như lai hoặc đệ tử của Ngài cư trú liền sinh tâm vui mừng nên phước nghiệp thường tăng. Người đó tất nhiên phải có tín tâm tăng thượng, hướng về nơi có Phật mà dốc lòng lễ bái, khởi phước biểu nghiệp và phước vô y để tự trang nghiêm và mong có dịp chiêm bái. Cho nên đã dựa vào vô biểu để nói phước nghiệp thường tăng. Ở đây luận Chánh lý cũng đồng quan điểm với Hiển tông. Chiếu theo chống chế của Hiển Tông thì nghiệp vô y phải dựa vào biểu nghiệp để sinh khởi, vì sao luận này lại nói là nghiệp vô biểu? Các luận sư Câu-xá phản biện: Theo thuyết của các ông thì nghiệp vô y không từ biểu nghiệp sinh khởi nhưng vì bị vấn nạn ép ngặt nên mới nói là từ biểu nghiệp khởi và ở nơi xa mà cung thân lễ tán. Như vậy nếu đã nương vào biểu nghiệp để khởi nhưng chỉ khởi được tín tâm thì tín tâm này từ loại biểu nào sinh? Lại giải thích: Kinh bộ dùng tông mình để hỏi về Vô biểu luận giả, đối với phước vô y nói theo lý là Nghiệp vô biểu thì đâu có Vô biểu. Lại giải thích: Theo Thuyết thường hữu tông thì phước nghiệp vô y có khi từ biểu sinh, có khi không từ biểu sinh. Nay

điều chúng tôi muốn hỏi là tại sao không phải từ biểu sinh chứ không phải là tại sao từ biểu sinh. Như vậy cần gì phải nói lời chống chế.

33. Thuyết của Sư khác:

"Có người nói hữu y" cho đến "nối tiếp thêm lớn" là nêu sư khác của Kinh bộ cho rằng các phước nghiệp hữu y lúc được thêm lớn không phải chỉ do sự bố thí tài vật mà còn do thí chủ đã từng tu tập loại Tư thù thắng thường duyên các cảnh vật đó nên mới nói là thường nối tiếp thêm lớn. Lại giải thích: Thuyết này có ý cho rằng không phải chỉ có nghiệp vô y mới do sự tu tập loại Tư thù thắng thường duyên các cảnh đó mà phước nghiệp được thêm lớn. Ngay cả các phước nghiệp hữu y do sự tu tập thường xuyên như trên mới được nối tiếp thêm lớn.

"Nếu thế kinh nói" cho đến "chắc chắn là đúng lý" là Luận chủ dẫn kinh để bác bỏ các thuyết khác: có các tỳ-kheo sau khi đã thọ nhận sự cúng dường bố thí của người khác thì nhập vào định bốn tâm vô lượng, khi chứng loại định này thì thân được cụ túc viên mãn. Vì lẽ đó phải biết rằng thí chủ được vô lượng phước tăng. Khi phước lực của thí chủ được thường thêm lớn, chẳng lẽ chắc chắn thường có loại tư thường duyên sự bố thí kia thì phước nghiệp mới được thêm lớn? Vì thế thuyết đầu tiên ở trên khi nói rằng do sự huân tập nhỏ nhiệm và nối tiếp của tư dần dần chuyển biến khác nhau mà sinh khởi là hợp lý. Nghĩa là chỉ do sự huân tập của tư sau khi bố thí mà phước nghiệp được thêm lớn, chứ không phải do thí chủ có tư thường duyên cảnh nên mới thêm lớn.

4) Bác bỏ thuyết thứ tư:

"Lại chẳng phải tự tác" cho đến "thân ngữ nghiệp đạo" dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ tư: Nhắc lại luận chứng để giải thích. Do người sai khiến lúc chỉ bảo cho người khác làm theo ý mình đã huân thành hạt giống tư nối tiếp dừng trụ và khi người được sai sử đã theo lời mà hoàn tất việc giết hai, v.v... thì tự nhiên trong thân người sai sử loại hạt giống tư đã được huân tập nhờ vào gia hạnh trước đó lại phát sinh loại tư chủng thuộc về nghiệp đạo căn bổn; loại hạt giống này rất nhỏ nhiệm và cứ nối tiếp chuyển biến sinh khởi. Mãi mãi về sau khi chưa gặp được duyên để xả bỏ thì cứ dần dần thêm lớn trong từng sát-na. Do hạt giống tư của loại nghiệp đạo căn bổn này nên mới có khả năng chiêu cảm nhiều quả báo trong tương lai. Lúc tự tác thành, lý cũng như vậy. Ở đây nên biết rằng chính các hạt giống nhỏ nhiệm, v.v... này được gọi là nghiệp đạo. Loại hạt giống tư được gọi là nghiệp đạo này dựa vào quả để giả đặt tên nhân. Nói nhân quả là vì gia hạnh có công năng huân động loại tư phát thân nghiệp và ngữ nghiệp nên gọi là Nhân; hạt giống

của Tư được huân tập và dẫn khởi gọi là Quả. Loại tư hiện hành động phát này vì có tạo tác nên gọi là Nghiệp. Nghiệp này là lối đi của hai thứ thẩm lự tư và quyết định tư nên gọi là Đạo; hoặc vì có công năng chung với việc thọ sinh ở các đường thiện, ác nên gọi là Đạo. Nhân là hiện hành tư là chánh nghiệp đạo; quả là hạt giống tư cũng được gọi là nghiệp đạo là do đối với quả nhưng lại giả đặt tên nhân. Luận Duy Thức quyển một cũng nói động phát tư có tên là Nghiệp đạo, cho nên mới chép rằng khởi thân ngữ tư có tạo tác nên nói là Nghiệp; cũng là con đường mà thẩm lự tư và quyết định tư phải đi qua, đồng thời sinh ra các quả báo khổ vui nên cũng gọi là Đạo. Bảy nghiệp đạo ở trước cũng lấy tư làm tự tánh. (Trên đây là văn luận).

Lại giải thích: hạt giống của Tư gọi là Đạo vì có khả năng chung cho việc thọ sinh ở đường thiện và đường ác nhưng nay gọi là Nghiệp vì đã giả đặt tên của nhân cho quả và chính là quả do thân nghiệp ngữ nghiệp dẫn khởi. Nghĩa là Tư thuộc gia hạnh, trước đó là nhân, là thân nghiệp ngữ nghiệp; hạt giống của tư là quả chứ không phải thân nghiệp ngữ nghiệp nhưng vẫn gọi là Nghiệp đã giả đặt tên của nhân cho quả. Lại giải thích: Gia hạnh thân ngữ biểu do tư phát sanh gọi là Nghiệp; cũng là con đường tư đi qua nên gọi là nghiệp đạo; biểu là nghiệp đạo. Hạt giống của tư do gia hạnh sinh khởi nên gia hạnh nhân; hạt giống tư là quả. Vì thế đã giả đặt tên của nhân đối với quả. Cho nên luận Duy thức quyển một chép rằng thân ngữ biểu do tư khởi phát nên giả gọi là nghiệp, là đường đi của tư nên nói là Nghiệp đạo. Lại giải thích: Gia hạnh tư hiện hành phát khởi gọi là nghiệp, thân ngữ được phát khởi gọi là đạo, là con đường mà tư nghiệp đi qua nên gọi là Đạo. Nhờ có đạo giúp đỡ cho nghiệp nên huân thành hạt giống. Nghiệp và đạo này đều gọi là nhân, là chánh nghiệp đạo; Tư quả được huân tập gọi là nghiệp đạo chỉ là đối với quả mà lại giả đặt tên của nhân. Như chấp có vô biểu riêng: Theo Luận tông, vô biểu cũng gọi là Thân ngữ nghiệp đạo; biểu chính là tên của thân ngữ nghiệp đạo; vô biểu từ Thân ngữ nghiệp đạo sinh khởi nên gọi là Thân ngữ nghiệp đạo, ở đây cũng đối với quả mà giả đặt tên của nhân. Lại giải thích: Chính biểu mới có tên là thân ngữ nghiệp; Vô biểu từ thân nghiệp ngữ nghiệp sinh nên gọi là thân nghiệp ngữ nghiệp. Đây cũng là trường hợp đối với quả nhưng lại giả đặt tên của nhân. Và vì mở đường cho Tư nên mới có tên là Đạo. Lại giải thích: Biểu chính là thân ngữ; vô biểu từ thân ngữ sinh nên gọi là thân ngữ, ở đây cũng đối với quả nhưng lại giả đặt nhân, tạo tác gọi là nghiệp; mở đường cho Tư gọi là đạo, tức tùy theo sự tương ưng mà đối với quả, lại

giả đặt tên của Nhân. Theo Kinh bộ, khi đắc các cõi thiện, ác, v.v... ở vào thời kỳ gia hạnh huân tập thành bảy hạt giống gia hạnh tư; sau khi đã gặp duyên tốt mới từ loại hạt giống tư gia hạnh này huân thành tư chủng căn bổn, rồi cùng với hạt giống tư gia hạnh sinh khởi hạt giống bảy chi thuộc niệm đầu, hạt giống của hai bảy chi ở đệ nhị niệm, hạt giống ba bảy chi ở niệm thứ ba cho đến khi chưa gặp được duyên xả thì hạt giống bảy chi thêm lớn trong từng sát-na. Nếu gặp duyên xả thì không thêm lớn nên gọi là. Hạt giống căn bổn có công năng chiêu cảm quả dị thục; sau đó từ loại căn bổn nầy khởi riêng thân ngữ tư để huân thành hạt giống tư hậu khởi. Hoặc niệm đầu gọi là căn bổn; từ đệ nhị niệm trở đi gọi là hậu khởi. Lại giải thích: Trong một hạt giống tư thì bảy chi công đức thêm lớn trong từng sát-na. Đại thừa cũng thế tuy nhiên khi Đại thừa nói huân tập thức thứ tám thì Kinh bộ thuyết huân sắc tâm; theo Đại thừa, hạt giống sinh nhau cùng lúc nhưng theo Kinh bộ thì hạt giống trước có khả năng sinh ra hạt giống sau; theo Đại thừa trong sự huân chủng thì hạt giống cùng tương ưng với năng huân nhưng theo Kinh bộ thì niệm trước huân niệm sau.

34. Nêu thuyết khác:

"Nhưng Đại đức nói" cho đến "chánh sát sát dĩ" là nêu thuyết khác. Nói "Đại đức" là ngài Đạt-ma-đa-la. "Thủ uẩn" là chúng sinh bị giết. Trong sự sát sinh có tất cả ba giai đoạn khởi tư:

1) Ta sẽ giết.

2) Chính lúc chết.

3) Đã giết xong, mới phạm tội.

"Chẳng phải chỉ do đây" cho đến "đều đúng lý": là Luận chủ bác bỏ: Chẳng phải chỉ vì có khởi tư ở ba thời mà nghiệp đạo rốt ráo. Không nên tự cho rằng mẹ mình, v.v... thật chưa bị hại ngồi trong phòng tối mà cho là mình bị hại, do đó gọi là hại khởi, ba thời tư thành nghiệp vô gián. Tuy nhiên trong trường hợp khởi tư ở ba thời cố ý tự hại mình thì tức thời phạm tội. Nếu theo thuyết này thì chẳng phải không hợp lý. Nhưng nếu thực sự chưa bị hại mà chỉ mới khởi tư ở ba thời thì lại không hợp lý.

"Sao đối với vô biểu" cho đến "chuyển biến sai khác" là Hữu bộ hỏi: Vì sao chắc chắn bác bỏ rằng không có vô biểu trong lúc lại thừa nhận quan niệm về hạt giống vô biểu của Kinh bộ?

"Nhưng kia và đây" cho đến "lại trước đã nói" là Luận chủ trả lời: Một bên là bình phẩm, một bên là truyền thuyết. Nhưng thật ra vô biểu mà Hữu bộ và Kinh bộ nói cho đều rất khó hiểu. Hoặc cả Kinh bộ

và Hữu bộ đều rất khó hiểu. Chúng tôi ở giữa hai bộ phái này chỉ giữ tâm bình đẳng mà không hề ghét bỏ về bên nào. Tuy nhiên Hữu bộ đã tự thừa nhận nghiệp đạo vô biểu là chủng loại đồng tánh với tâm thiện ác vì loại vô biểu này có tánh chất đẳng khởi, do tâm dẫn đất nên thuộc về chủng loại của tâm. Lại giải thích: Tuy nhiên chúng tôi thừa nhận tư chủng nghiệp đạo là hạt giống của tâm, đều là Vô Sắc nên nói là chủng loại. Theo Hữu bộ, người bị sai khiến do thân gia hạnh nên khi cầm đao, v.v... từ chỗ này cho đến chỗ kia để làm các việc như sát sinh v.v... Khi việc đã làm xong, ngoài tâm và thân này ra đối với người đã sai khiến trong thân vẫn có pháp vô biểu sinh khởi riêng làm cho người này không thể sinh tâm vui mừng. Theo sự Kinh bộ, do có người sai khiến người khác cầm đao, v.v... đi từ chỗ này cho đến chỗ kia, sinh khởi gia hạnh để làm các việc như sát sinh, v.v... thì người đã sai khiến này do những gì mong muốn người khác làm đã được làm xong nên không cần lìa thân tâm mới có hạt giống tư thuộc nghiệp đạo căn bổn nối tiếp chuyển biến sai khác sinh khởi và vẫn có thể sinh tâm vui mừng. Như vậy theo Kinh bộ thì chỉ do trong tâm và thân có hạt giống tư nối tiếp chuyển biến sai khác năng sinh quả ở vị lai chứ không phải vì có pháp vô biểu năng sinh riêng. Hơn nữa, điều này trước đây đã có nói rồi.

"Thuyết trước là gì" là hỏi.

"Là biểu nghiệp đã vô, chỉ có vô biểu v.v..." là đáp: đây là văn nói về phước vô y. Chữ "Đẳng" ở đây bao gồm các văn trước. Đoạn văn nầy nằm ở sau cho nên nói là đoạn sau bằng với đoạn trước.

5) Bác bỏ thuyết thứ năm:

"Lại nói pháp xứ" cho đến "pháp xứ nhiếp sắc" là bác bỏ luận chứng thứ năm: Lại nói pháp xứ vô kiến vô đối mà không nói là Vô Sắc, tức do các luận sư Du-già ở trước có nói rằng định cảnh vô kiến vô đối pháp là sắc thuộc về pháp xứ nên không nói là Vô Sắc.

6) Bác bỏ thuyết thứ sáu:

"Lại nói chi đạo" cho đến "cầu y v.v... phải không?" Dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ sáu: Lại nói lẽ ra không thể có đến tám chi Thánh đạo. Các ông lẽ ra nói lúc ở đạo vô lậu mới có chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, tại sao ở giai đoạn này có phát chánh ngôn nên được gọi là chánh ngữ, tác nghiệp chân chánh nên được gọi là chánh nghiệp, và cầu y cầu thực, v.v... nên được gọi là chánh mạng hay không?

"Không đúng" là Hữu bộ trả lời.

"Vì sao" là Luận chủ gạn hỏi.

"Do kia đạt được" cho đến "ngữ nghiệp gọi là mạng" là Hữu bộ

giải thích: Do bậc Thánh đạt được các chủng loại đạo cùng vô lậu vô biểu như thế, cho nên sau khi xuất quán nhờ vào thế lực của vô lậu vô biểu trước đó mà khởi ba chi Thánh đạo ở trên, không khởi ba tà đạo. Nay nói trong định có cả ba loại là dựa vào nhân là đạo và vô biểu để đặt tên cho quả là ngữ nghiệp và mạng. Đó là lý do tại sao lại y theo vô biểu để đặt ra các tên gọi ngữ nghiệp và mạng.

"Nếu thế vì sao" cho đến "tám chi Thánh đạo" là lời của Sư Kinh bộ: Nếu vậy tại sao không chấp nhận ý nghĩa của chúng tôi. Theo tông chỉ của chúng tôi, tuy không có thật thể vô biểu riêng nhưng chính lúc ở đạo vô lậu thì đã đạt được loại ý lạc nầy làm chỗ y chỉ. Ý lạc lấy dục làm thể, hoặc lấy thắng giải làm thể, hoặc lấy cả hai làm thể. Cho nên Nhiếp luận chép: Dục lấy thắng giải làm thể; lạc tương ưng với ý thức nên gọi là ý lạc. Ý chỉ lấy tư cùng lúc với ý lạc làm thể tánh, vì vốn làm chỗ y chỉ cho ý lạc, là chỗ y chỉ của ý lạc nên mới nói là "ý lạc y chỉ". Lại giải thích: Ý lạc lấy hiện tư làm thể và là chỗ y chỉ cho ba chi Thánh đạo sau khi xuất quán ở trên nên gọi là "y chỉ". Ý lạc tức là y chỉ nên mới nói là "ý lạc y chỉ". Tóm lại tư cùng lúc với đạo gọi là Vô biểu, là đạo cộng giới, không có tự thể riêng vì nhờ đắc giới kia để làm y chỉ vì thế sau khi xuất quán nhờ vào thế lực của giới vô lậu trước đó mà đã có khả năng khởi ba chi chánh đạo chứ không khởi ba tà. Lúc ở đạo, tuy không phát ngôn, khởi chánh tác nghiệp, hoặc cầu y thực, v.v... nhưng dựa vào nhân trước đó để đặt tên cho quả ở sau. Cho nên ở đạo vị của bậc Thánh vẫn có thể an lập tám chi Thánh đạo. Lại giải thích: Ý lạc là tất cả ý thú; y chỉ là chỉ cho thân nương tựa. Trên đây nếu có thuyết trong định không có thể của ba chi là vì thế lực của đạo nên đạt được ý lạc và y chỉ thù thắng. Các pháp này về sau đều có công năng làm cho hành giả xa lìa ba tà là tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng. Tức lấy nhân để nêu tên của quả và lấy hạt giống để đặt tên ba chánh chi. Ngài Chân-đế cũng đồng với giải thích này.

35. Nêu thuyết khác của kinh bộ:

"Có Sư khác nói" cho đến "ở đây lẽ ra cũng thế" là nêu thuyết khác của Kinh bộ y Sư này nói: Chỉ nói là không thực hành tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, là ba đạo chi, nghĩa là lúc đang ở định vô lậu, nhờ có thế lực của Thánh đạo nên mới có công năng đạt được các sự như "quyết định không thực hành tà ngữ, v.v..." để thành chánh ngữ, v.v... chứ không phải là ba chi này có tự thể riêng. (Vặn hỏi:) Nếu không có tự thể riêng vì sao lại gọi là vô lậu? (Giải thích câu hỏi này rằng:) Loại định này không tạo tác và được an lập nên gọi là đạo vô lậu nên có tên

là Vô lậu. Giải thích trước có ý cho rằng dựa vào tư để giả gọi là đạo câu giới, làm thể cho ba chánh chi nói trên. Các giải thích khác lại có ý cho rằng vì không tạo tác nên vô thể nhưng do đạo đạt được. Ở đây không nói cho đến sự dựa vào tư tức lấy sự "không tạo tác" làm thể của ba chánh chi. Chẳng phải tất cả các xứ đều phải dựa vào hữu thể mới lập thành được danh số. Như trong tám thế pháp thì pháp thứ hai không đắc các sự như y thực, v.v... không có tự thể riêng mới lập thành danh số. Trong tám chi thì các chi chánh ngữ, v.v... này cũng giống như vậy. Nói "thế pháp", luận Bà-sa chép: Các pháp được hữu tình của thế gian thuận theo nên gọi là Thế pháp. Vấn đề này có nói rộng trong luận Bà-sa quyển bốn mươi bốn và một trăm bảy mươi ba. Nói tám thế pháp là gồm

a) Đắc: là đắc y, thực, v.v; Bà-sa gọi là lợi, là được lợi về y, thực, v.v; tên gọi khác nhau nhưng nghĩa giống nhau.

b) Bất đắc: là không đắc y, thực, v.v; luận Bà-sa có chỗ gọi là Suy, tức suy tổn vì không được y, thực, v.v; Bà-sa có chỗ còn gọi là vô lợi, tức không được lợi về y, thực, v.v; đây cũng là trường hợp tên khác mà nghĩa đồng.

c) Hủy: là chê bai sau lưng; luận Bà-sa có chỗ gọi là Phi dự; tên gọi tuy khác nhưng nghĩa giống nhau.

d) Dự: là khen ngợi ở phía sau.

e) khen ngợi ở trước mặt là; luận Bà-sa có chỗ gọi là Tán; khác tên nhưng đồng nghĩa.

f) Cơ: là chê bai trước mặt; luận Bà-sa có chỗ gọi là Hủy; khác tên nhưng đồng nghĩa.

g) Khổ: là khổ thọ thuộc thân tâm; luận Bà-sa có chỗ cho rằng nói khổ là chỉ cho khổ của thân tâm ở cõi Dục; có thuyết lại cho rằng ở đây khổ là chỉ cho các khổ tương ưng với năm thức.

h) Lạc: là lạc thọ thuộc thân tâm; luận Bà-sa có chỗ cho là lạc thuộc thân tâm ở cõi Dục; có thuyết lại cho rằng ở đây lạc nhằm chỉ cho lạc tương ưng với năm thức; có chỗ lại nói đó là vui khinh an.

7) Bác bỏ thuyết thứ bảy:

"Luật nghi Biệt giải thoát" cho đến "luật nghi biệt giải thoát" dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ bảy: Luật nghi Biệt giải thoát không có thể tánh riêng tức do nguyện lực của tư làm nhân đẳng khởi lân cận cho nên trước là lập kỳ hạn thề không làm điều ác, ngăn dứt các nghiệp ác thuộc thân ngữ. Ở giai đoạn gia hạnh sau khi đã huân tập hạt giống tư cho đến lần quy y thứ ba hoặc yết ma lần thứ ba được thành tựu thì từ

loại hạt giống trước đó lại huân thành bảy chi hạt giống, thêm lớn trong từng sát-na. Vì lẽ đó mới lập ra luật nghi biệt giải thoát; tư chủng là giả đặt mà không có tự thể riêng.

"Nếu khởi tâm dị duyên" cho đến "nhớ nghĩ liền dứt": nhằm lập lại câu hỏi trước đây của Hữu bộ để giải thích. Trước đây các ông có hỏi rằng nếu giới không có tự thể riêng thì khi khởi các tâm duyên ác, vô ký lẽ ra không thể có luật nghi. Lời hỏi này phi lý bởi vì trong thân tâm của người thọ giới, giới lực của hạt giống đều được huân tập trong từng sát-na cho nên khi có ý làm điều ác thì nhớ nghĩ cho đến giới liền chấm dứt.

8) Bác bỏ thuyết thứ tám:

"Giới là bờ đê" cho đến "mà người phá giới" là bác bỏ luận chứng thứ tám: Ý nghĩa giới là bờ đê mà các ông nói trước đây cũng nên theo luật nghi biệt giải thoát giải thích. Tức gia hạnh tư trước đó lập lời thề chắc chắn không làm điều ác đã huân thành hạt giống tư; do năng lực của hạt giống tư này thêm lớn nên về sau thường ghi nhớ hổ thẹn và tự chế, giúp cho ở hiện tại không phạm giới. Vì thế ý nghĩa của bờ đê là do tâm thọ trì giới mà có chứ chẳng có thể tánh riêng. Theo Hữu bộ các ông nếu do vô biểu có thật thể riêng nên thường hiện tiền trong từng sát-na để ngăn dứt sự phạm giới thì lẽ ra chẳng thể có trường hợp thất niệm mà phá giới. Theo Kinh bộ thì hạt giống của tư chính là giới mà không phải là loại hạt giống có tự thể riêng. Nếu hạt giống này có thế lực thường ghi nhớ thì không phạm giới, nếu không có năng lực, không thể ghi nhớ thì có thể phạm giới vì không có thể tánh riêng.

"Hãy dứt những thứ tranh luận nầy" là Luận chủ ngăn dứt sự tranh luận.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "là chỗ ta y theo" là quy kết về tông mình Hữu bộ.

36. Nói về đại chủng năng tạo:

"Trước nói vô biểu" cho đến "là có khác chăng": dưới đây là thứ hai nói về đại chủng năng tạo, trong đó có ba: (1) Đại chủng của biểu và vô biểu khác nhau, (2) Thời gian tạo đại chủng đồng nhau và khác nhau, (3) Dựa vào địa để nói về năng tạo. Dưới đây là phần đầu, đặt câu hỏi: Trước đây có nói về tánh sở tạo của đại chủng vô biểu; như vậy đại chủng tạo biểu cũng chính là đại chủng tạo vô biểu hay vô biểu có loại đại chủng khác?

"Tụng chép" cho đến "không đúng lý" là đáp: Loại đại chủng năng tạo của vô biểu khác với loại đại chủng làm sở y cho biểu nghiệp.

Vì nếu chỉ từ một tứ đại chủng mà tạo tế quả là vô biểu và quả thô là biểu thì không hợp lý.

"Như biểu và đại" cho đến "vì có sai khác" dưới đây là thứ hai, nói về thời gian tạo thành của đại chủng có khác nhau và giống nhau. Đây là hỏi.

"Tất cả sắc sở tạo" cho đến "nương quá khứ giả" là đáp: Dựa vào phần nhiều có thể nói rằng tất cả các sắc sở tạo đều có đại chủng; tuy nhiên hiện thấy rất ít trường hợp sắc sở tạo lại nương vào đại chủng của quá khứ.

"Phần ít là gì" là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "thủ địa làm y" là đáp: Chỉ ở cõi Dục, sau sát-na đầu tiên và từ sát-na thứ hai trở đi mới có vô biểu, sinh khởi từ đại chủng của quá khứ. Đại chủng quá khứ này là đại chủng năng tạo của vô biểu có năm nhân như sinh, v.v... làm thành loại sở y trực tiếp cho nên vô biểu ở niệm sau mới có thể sinh khởi. Từ niệm thứ hai trở đi đại chủng của thân ở hiện tại nếu đối với vô biểu cùng lúc thì không phải là loại năng tạo và cũng không có năm nhân như sinh, v.v... mà chỉ là loại sở y xa do vô biểu sinh khởi. Đại chủng quá khứ mới là chuyển nhân trực tiếp. Ở đây nói chuyển là chỉ cho khởi. Do đại chủng quá khứ chuyển khởi nên đại chủng của thân hiện tại mới làm thành "nhân tùy chuyển ban đầu", tức nương theo vô biểu mà chuyển biến. Tùy chuyển là nhân nên gọi là nhân tùy chuyển; hoặc vô biểu chuyển theo đại, là nhân của sự tùy chuyển nên gọi là nhân tùy chuyển. Như bánh xe lăn trên đất có tay điều khiển là nơi năng chuyển để ví cho đại chủng quá khứ, đất là nơi tùy chuyển để ví cho đại chủng hiện tại.

37. Hỏi đáp:

Hỏi: Vì sao không nói vô biểu thuộc niệm sau ở cõi Sắc mà lại nói vô biểu thuộc niệm sau của cõi Dục?

Giải thích: Giới tùy tâm chuyển ở cõi Sắc tức đồng thời với bốn đại chủng năng tạo. Hơn nữa, ở cõi Sắc không có tán vô biểu. Vì thế luận Bà-sa quyển 122 chép: Ở đây khi nói "quyết định" tức là nói cõi Dục không có tùy chuyển vô biểu và cõi Sắc không dựa vào biểu để phát khởi vô biểu. (Hỏi:) Vì sao như vậy? (Giải thích:) Có giải thích cho rằng vì sinh đắc tâm ở cõi Dục có khả năng phát nghiệp rất mạnh mẽ cho nên biểu nghiệp được sinh có thể phát khởi vô biểu; trong lúc sinh đắc tâm ở cõi Sắc có khả năng phát nghiệp rất yếu kém cho nên biểu nghiệp được sinh không thể phát khởi vô biểu. Lại có giải thích rằng nếu sinh cõi Dục thì không có định tâm, vì tâm bất định mạnh hơn

nên biểu nghiệp được sinh có khả năng phát khởi vô biểu; nếu sinh cõi Sắc thì có định tâm, vì tâm bất định yếu hơn nên biểu nghiệp được sinh không có khả năng phát khởi vô biểu.

Hỏi: Vô biểu ở niệm sau cũng nương vào đại chủng hiện tại để sinh, vì sao văn trên nói rằng do đại chủng quá khứ sinh?

Giải thích: Đoạn văn trên chỉ nói sơ lược nên đã dựa vào sự hiện hành từ niệm sau trở đi nên nói đại chủng quá khứ tạo. Nếu phân biệt đầy đủ thì ba đời bất định vì thế, luận Bà-sa quyển 132 chép: Các sắc sở tạo hữu đối và sắc tùy tâm chuyển ở vào đời nào thì do đại chủng của đời đó tạo. Nếu là các sắc Vô biểu do biểu phát khởi thì cũng có ba thời gian tạo sắc không giống nhau. Nghĩa là ở sát-na đầu thì giống như các sắc hữu đối, v.v; tất cả đều được các đại chủng cùng lúc tạo ra. Nếu ở sát-na thứ hai thuộc quá khứ và hiện tại thì đều do đại chủng quá khứ tạo; nếu ở vị lai thì do đại chủng thuộc hiện tại và vị lai tạo. Ở các sát-na về sau thuộc quá khứ và hiện tại đều giống như trên; nếu thuộc vị lai thì do đại chủng ở cả ba đời tạo.

Hỏi: Trong trường hợp tạo giới biệt giải thoát ở đời vị lai, giới chưa đắc làm sao tạo được?

Giải thích: Việc tạo các pháp vô biểu có ý nghĩa không chắc chắn. Có khi đắc nhưng không tạo như giới tùy tâm chuyển ở vị lai; có khi tạo nhưng không đắc, như giới biệt giải thoát ở vị lai; có khi vừa đắc vừa tạo như giới biệt giải thoát thuộc niệm đầu, v.v; có khi không đắc cũng không tạo, tức trừ các trường hợp trên.

Hỏi: Khi đại chủng thuộc niệm đầu tạo rá các sắc Vô biểu thuộc niệm sau thì sử dụng các đại chủng đã tạo vô biểu thuộc niệm đầu, hay phải khởi các đại chủng khác?

Giải thích: Có thuyết cho rằng khi tạo vô biểu thuộc niệm sau thì sử dụng các đại chủng đã tạo vô biểu thuộc niệm đầu.

Hỏi: Như vậy chẳng lẽ chỉ một tứ đại chủng nhưng lại tạo ra nhiều sắc?

Giải thích: Một tứ đại chủng không thể tạo nhiều sắc hữu đối nhưng nếu tạo nhiều sắc vô ngại cũng không có lỗi.

Hỏi: Nếu tạo nhiều sắc vô ngại thì vô biểu được tạo sẽ xoay vần đối nhau với bốn đại năng tạo thành nhân câu hữu phải không?

Giải thích: Vì vô ngại nên có thể nói là tạo nhiều nhưng vì thời gian khác nhau không thể làm quả lẫn nhau nên chẳng phải nhân câu hữu.

Nếu giải thích như trên thì một tứ đại chủng ở hiện tại sẽ tạo ra vô

biểu ở hiện tại và vị lai, vì không có đại chủng hiện tại nên không có sắc sở tạo ở hiện tại. Cho nên luận Bà-sa quyển 132 chép:

Hỏi: Nếu thành tựu đại chủng hiện tại thì sẽ có sắc sở tạo hiện tại phải không?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Nếu thành tự sắc sở tạo hiện tại thì sẽ thành tựu đại chủng hiện tại hay không?

Đáp: Đúng vậy.

Vì không có trường hợp đại chủng hiện tại mà lại không có quả và cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà lại không có nhân.

Giải thích: Vì không có trường hợp đại chủng hiện tại mà không có quả cho nên chắc chắn thành tựu sắc sở tạo hiện tại và vì cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà không có nhân, vì thế chắc chắn thành tựu đại chủng hiện tại. Cho nên biết rằng không có loại đại chủng riêng ở hiện tại tạo thành vô biểu ở vị lai. Lại giải thích: Một tứ đại chủng tạo vô biểu niệm đầu tức vào thời gian này cũng có một tứ đại chủng riêng tạo các sắc Vô biểu thuộc niệm sau. Vì thế luận Chánh lý quyển 20 trong phần giải thích đại chủng đối với sắc sở tạo không phải là nhân câu hữu có chép: Nghĩa là có thành tựu các sắc sở tạo mà chẳng phải là bốn đại chủng hoặc có thành tựu đại chủng năng tạo mà chẳng phải sắc sở tạo.

Giải thích: Đoạn văn trên chứng minh có khi thành tựu năng tạo mà chẳng phải là sắc sở tạo cho nên biết rằng cũng có khi đại chủng hiện tại không tạo sắc sở tạo ở hiện tại mà lẽ ra phải ở vị lai.] Nếu giải thích như cách đầu đồng thời gồm cả phần chứng minh ở sau thì khi nói vì không có đại chủng hiện tại mà không có quả và cũng không có sắc sở tạo hiện tại mà không có nhân là nói theo phần nhiều và sắc hữu đối. Nếu nói bao gồm cả vô biểu thì luận nói cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà lại không có nhân thì cũng có vô biểu sở tạo thuộc niệm thứ hai ở hiện tại cùng lúc với đại chủng năng tạo. Vì thế biết rằng chỉ nói theo hữu đối để nói. Nếu dùng giải thích đầu để giải thích đoạn văn trên thì khi nói cũng không có trường hợp sắc sở tạo ở hiện tại mà lại không có nhân, tức hiện nhân có hai thứ: nhân gần và nhân xa (nhân xa). Nếu đối với sắc hữu đối và niệm đầu vô biểu ở hiện tại thì đại chủng cùng lúc là thân nhân; nếu đối với niệm thứ hai trở đi thì đại chủng trong thân vô biểu hiện hành sẽ là nhân xa. Lại giải thích: Một tứ đại tạo niệm đầu vô biểu thì vào lúc này cũng có khởi rất nhiều bốnđại chủng để rồi sẽ tạo vô biểu ở vị lai, tức do đại chủng tạo riêng

trong từng sát-na.

Hỏi: Nếu ở niệm đầu khởi nhiều đại chủng tạo riêng các sắc sở tạo trong từng sát-na thì trong cùng một thời gian sẽ có rất nhiều vô biểu như vậy làm thế nào trong một sát-na ở hiện tại mà thân có thể dung chứa nhiều tứ đại chủng năng tạo được?

Giải thích: Dị thục vốn có tánh chất không bền chắc lâu dài, nên nếu chứa nhiều đại chủng năng tạo cũng không có lỗi. Phần dẫn chứng để giải thích cũng giống như thuyết thứ hai ở trên, cho nên không cần phải nói ở đây.

Hỏi: Thân hiện tại là sở y của đại chủng, nhưng là sở y của đại chủng đã tạo thành thân, v.v... hay sở y của một loại đại chủng khác?

Giải thích: Chính là sơ y của các đại chủng tạo thành thân, v.v... chứ chẳng phải năm nhân như sinh, v.v...

Phần hỏi đáp rộng như trong vô biểu có nói.

Hỏi: Nếu đại chủng quá khứ gọi là chuyển nhân và đại chủng hiện tại gọi là tạo nhân, vì sao luận Bà-sa quyển 133 chép: Có khi sắc ở hiện tại không do đại chủng hiện tại tạo; tức ý chỉ cho đại chủng hiện tại, nếu sắc ở hiện tại mà do đại chủng quá khứ tạo thì sẽ như thế nào; tức ý chỉ cho biểu ở hiện tại sinh khởi vô biểu do đại chủng quá khứ tạo, lý giống như trước.

Hỏi: Loại sắc Vô biểu này cũng có sở y là đại chủng hiện tại, vì sao không nói?

Đáp: Các đại chủng này là chuyển y chứ chẳng phải tạo y. Sắc Vô biểu có hai thứ sở y:

1) Chuyển y, tức đại chủng hiện tại chuyển biến do năng lực của vô biểu.

2) Tạo y, tức đại chủng quá khứ do năng lực của vô biểu tạo ra. Ở đây chỉ nói cho đến tạo y chứ chẳng phải chuyển y, vì thế không nói năm nhân năng tạo đều là quá khứ.

Giải thích: Luận này nói đại chủng quá khứ gọi là chuyển nhân tức có ý chỉ cho thân chuyển nhân; luận Bà-sa nói đại chủng hiện tại gọi là chuyển y, tức ý nói sơ chuyển y. Chuyển nghĩa là nối tiếp chuyển; đối với hai chữ "tùy chuyển" của luận này thì tên gọi khác nhau nhưng nghĩa lại giống nhau.

38. Nói về năng tạo:

"Thân ngữ nghiệp của địa nào" cho đến "vô lậu tùy sinh xứ": dưới đây là thứ ba, y theo địa để nói về năng tạo, câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "đại chủng sở tạo" là giải thích câu tụng

đầu: Thân nghiệp, ngữ nghiệp hữu lậu vì còn trói buộc nên do đại chủng ở cùng địa tạo ra. Hơn nữa luận Bà-sa quyển 134 chép "(Hỏi) Nếu sinh cõi Dục cõi Sắc thì khi đại chủng hiện tiền sẽ nằm ở chỗ nào? (Đáp) Có rất nhiều thuyết khác nhau: Hoặc nằm ở giữa hai đầu chân mày, hoặc nằm ở chót mũi, hoặc nằm ở tim, hoặc ở lỗ rún, hoặc ở ngón chân. Có thuyết lại cho rằng tùy theo sự gia hạn trước đó an tâm ở chỗ nào thì đại chủng sẽ có ở chỗ đó. Có luận sư lại cho rằng đại chủng cõi Dục thô nhưng ở cõi Sắc lại tế. Tế nhập vào các khe hở của thô, giống như dầu lọt xuống cát. Tuy nhiên khi tĩnh căn bổn lự hiện tiền thì đại chủng thuộc cõi Sắc khởi khắp trong thân. Nếu là định cận phần thì chỉ khởi ở một bên tim. Có thuyết cho rằng ở định cận phần đại chủng cõi Sắc cũng khởi ở khắp thân. Tuy nhên nuôi lớn thân thì không giống như căn bổn. Như có hai người cùng cho xuống ao tắm: Một người chỉ đứng bên bờ cạnh ao múc nước tắm và một người thì lội xuống ao. Cả hai đều có nước ở khắp thân tuy nhiên nuôi lớn thân thì lội xuống nước là hơn. Hỏi: Trong thân cõi Dục trước đó đã có các khoảng trống, vậy thì đại chủng cõi Sắc có thể nhập vào đó hay không? Đáp: Không được. Thân cõi Dục ở vị lai có hai thứ:

1) Chỉ bao gồm đại chủng cõi Dục.

2) Có trộn lẫn đại chủng cõi Sắc.

Nếu có duyên nhập vào định cõi Sắc thì loại thân chỉ có đại chủng cõi Dục sẽ bị diệt nhưng loại thân có trộn lẫn đại chủng cõi Sắc sẽ sinh. Cho nên không thể nói là vì trước đó đã có các khoảng trống mà về sau có thể có các đại chủng cõi Sắc nhập vào v.v..."

"Nếu thân ngữ nghiệp" cho đến "vô lậu sinh" là giải thích câu tụng cuối: Nếu thân ngữ nghiệp thuộc vô lậu thì tùy theo thân sinh ở địa nào sẽ do đại chủng ở địa đó tạo thành. Bởi pháp vô lậu không rơi vào cõi nên không cần đại chủng ở địa đó tạo thành. Tức không có đại chủng là vô lậu, cho nên không có đại chủng bất hệ tạo thành mà là do năng lực của thân sở y cho nên giới vô lậu sinh ra. Đó cũng là lý do vì sao dùng đại chủng của thân sở y để tạo thành,

"Biểu vô biểu nầy" cho đến "đại chủng sở tạo": dưới đây là thứ hai: Phân biệt các môn của nghiệp, gồm:

1) Dựa vào loại để phân biệt

2) Giải thích về tánh, giới, địa.

Dưới đây là phần dựa vào loại để phân biệt, gồm:

1) Giải thích chấp thọ và vô chấp thọ.

2) Nói về loại năm sự.

3) Nói về loại hữu tình và phi tình.

4) Các đại loại đồng khác. Đây là hỏi: Biểu và vô biểu thuộc loại gì? Và được tạo bởi các loại đại chủng gì?

39. Giải thích bằng bài tụng:

"Tụng chép" cho đến "thuộc thân hữu chấp thọ." Trong phần tụng đáp, hai câu đầu nói về vô biểu; hai câu kế nói về đại chủng sở y của tán vô biểu; hai câu kế nói về đại chủng sở y của định vô biểu; hai câu cuối nói về biểu.

40. Nói về các Vô biểu:

"Luận chép" cho đến "y theo bên trong mà khởi": là giải thích hai câu đầu, nói về các vô biểu. Trong bài tụng này trước là nói về vô biểu. Dù thuộc định hay tán, tất cả vô biểu đều thuộc vô biến ngại nên đều là vô chấp thọ; trong năm loại thì thuộc về tánh đẳng lưu. Tụng đã nói "cũng" cho thấy loại vô biểu này thuộc sát-na; nghĩa là loại vô biểu câu sinh ở giai đoạn khổ pháp nhẫn thuộc sơ vô lậu không từ nhân đồng loại sinh nên thuộc về sát-na. Các loại vô biểu khác đều thuộc tánh đẳng lưu nghĩa là do nhân đồng loại sinh chứ chẳng phải dị thục. Không do nhân dị thục sinh, chẳng do cực vi tập thành nên không phải là pháp được nuôi lớn; là pháp hữu vi nên chẳng thật; nương ở trong mà không nương ở ngoài, nên chỉ là hữu tình mà chẳng phải phi tình.

"Trong đó cõi Dục" cho đến "đại chủng sở tạo": là giải thích câu thứ ba và thứ tư, nói về đại chủng sở y của tán vô biểu. Đại chủng sở y của tán vô biểu ở cõi Dục do nhân đồng loại sinh nên thuộc tánh đẳng lưu, không do nhân dị thục sinh nên chẳng phải dị thục sinh; không có duyên tốt riêng nên chẳng phải pháp được nuôi lớn; thuộc nhân đồng loại sinh nên chẳng phải sát-na; là pháp hữu vi nên chẳng thật là có chấp thọ. Vì thế luận Chánh lý quyển 35 chép: Đại chủng sở y của tán địa vô biểu thuộc hữu chấp thọ vì là quả của tán tâm và vì hữu ái tâm chấp làm nội tự thể ở hiện tại. (Trên đây là văn luận.) Có thể bị hủy hoại và khi tiếp xúc với vật bên ngoài có thể sinh khổ vui nên bảy chi thuộc tán vô biểu của cõi Dục không thuộc tâm tùy chuyển vì lúc vô tâm cũng có thể đắc giới. Lại nữa, bảy chi đối nhau chẳng phải nhân câu hữu, không có cùng một quả, cho nên bảy chi đều có đại tạo riêng.

Hỏi: Tại sao không nói địa chủng là hữu tình hay phi tình?

Giải thích: Đã nói vô biểu thuộc hữu tình, và đại chủng phi tình không thể tạo sắc hữu tình cho nên không nói riêng. Lại giải thích: Đã nói chấp thọ nên chắc chắn thuộc hữu tình. Nếu nói vô chấp thọ mới chung cả phi tình. Ở đây vì sợ có sự hiểu lầm nên nói là thuộc hữu

tình.

41. Nói về đại chủng sở y:

"Định sinh vô biểu" cho đến "vì không sai khác" là giải thích câu thứ năm và thứ sáu, nói về đại chủng sở y của định vô biểu. Trong năm loại có sở nuôi lớn vì gặp duyên tốt là định. Vì thế luận Chánh lý chép: Vì sao đại chủng năng tạo của vô biểu ở tán địa chỉ thuộc tánh đẳng lưu? Vô biểu ở định địa có nuôi lớn sinh vì tâm thù thắng ở giai đoạn trước đó có khả năng nuôi lớn đại chủng các căn; định tâm cùng hiện hữu nên có đại chủng nuôi lớn tốt đẹp, thường làm sinh nhân, tạo ra vô biểu câu hữu với định tâm; trong lúc vô biểu ở tán địa không cùng lúc đối với nhân đẳng khởi tâm, ở giai đoạn vô tâm cũng có sinh khởi cho nên đại chủng sở y chỉ thuộc tánh đẳng lưu tức nhân đẳng khởi tâm không có khả năng nuôi lớn sinh khởi các đại chủng vô biểu. [Trên đây là văn luận.] Vì thế biết rằng không có đại chủng nuôi lớn; không do nhân dị thục sinh nên không phải là dị thục sinh. đẳng lưu trong năm loại tức không thuộc dị thục và trưởng dưỡng. Gọi là đẳng lưu các đại chủng tạo định đều do nuôi lớn thâu nhiếp hết nên không lập đại chủng đẳng lưu riêng, do nhân đồng loại sinh nên chẳng phải sát-na, là pháp hữu vi nên chẳng phải thật; là vô chấp thọ nên luận Chánh lý quyển 35 chép: Đại chủng sở y thuộc vô chấp thọ vì là quả của định tâm, tức không có ái tâm chấp loại đại chủng này làm nội tự thể của hiện tại. Lại, loại đại chủng này không có bất kỳ tánh chất chấp thọ nào khác, nên gọi là vô chấp thọ. [Trên đây là văn luận.] Bảy chi thân ngữ có đại chủng sở y do một tứ đại chủng tạo thành cũng giống như định tâm nên không có sai khác. Vì thế loại đại chủng năng tạo tùy theo tâm giới cũng do một tứ đại chủng tạo. Đối với tán vô biểu ở cõi Dục nhân đẳng khởi tâm tuy cũng là một tứ đại tạo nhưng không tùy tâm chuyển nên có đại chủng năng tạo riêng. Luận Chánh lý còn cho rằng bảy chi tương vọng do năng lực xoay vần để sinh khởi có cùng một quả, nên chỉ sinh từ một tứ đại chủng; tán thì trái với đây cho nên phải dựa vào các đại chủng khác nhau. (Trên đây là văn luận.) Cho nên không nói hữu tình như trước đã giải thích, hoặc vì nói cho đến nuôi lớn thì đã nói về hữu tình.

42. Nói về biểu nghiệp:

"Nên biết hữu biểu" cho đến "đây là có chấp thọ" là giải thích hai câu tụng cuối, đây nói về biểu nghiệp. Trong năm loại thì do nhân đồng loại sinh nên thuộc tánh đẳng lưu. Nói "duy" (chỉ) là phân biệt với bốn thứ kia. Chẳng do nhân dị thục sinh nên chẳng phải dị thục sinh. Không có thắng duyên nào khác nên chẳng phải nuôi lớn. Từ nhân đồng loại

sinh khởi nên chẳng phải sát-na. Là pháp hữu vi nên chẳng thật. Biểu nghiệp có hai: Thân biểu nghiệp và biểu nghiệp ngữ. Nếu Biểu nghiệp thuộc về thân thìdo phù căn sinh khởi nên có chấp thọ; nếu thuộc ngữ thì không do phù căn sinh, nên thuộc vô chấp thọ.

Hỏi: Nếu thân biểu nghiệp thuộc hữu chấp thọ thì tại sao túc luận Phẩm loại nói rằng các biểu nghiệp đều thuộc vô chấp thọ?

Giải thích: Các luận sư có các ý khác nhau nên rất khó giải thích chung. Lại giải thích: Theo Túc Luận Phẩm Loại, nói biểu nghiệp là y theo theo sự tạm khởi ở thân giống như khách trọ. Pháp Tâm, tâm sở không có khả năng chấp thọ nên nói là biểu nghiệp thuộc vô chấp thọ. Các luận như Câu-xá, v.v... lại nói theo sự sinh khởi đa thời và nối tiếp ở thân. Pháp Tâm, tâm sở có khả năng chấp thọ nên nói là biểu nghiệp thuộc hữu chấp thọ. Mỗi bên nói theo một trường hợp nên không trái nhau. Lý do không nói tình và phi tình là vì biểu nghiệp dựa vào bên trong để sinh khởi đã nói về hữu tình nên không nói riêng.

43. So sánh:

"Các nghĩa còn lại đều đồng với tán vô biểu" là so sánh: Bốn đại của biểu đồng với bốn đại năng tạo của tán vô biểu đều thuộc tánh đẳng lưu, hữu chấp thọ và do các đại chủng khác nhau sinh khởi. Lại giải thích: Là hữu tình số và đại chủng năng tạo đồng với tán vô biểu. Vì thế luận Chánh lý chép: Các ý nghĩa khác đều đồng với tán vô biểu. Nghĩa là hữu tình số , sở y, đẳng lưu, hữu chấp thọ và do đại chủng khác nhau sinh khởi.

Hỏi: luận Bà-sa quyển 122 cho rằng có hai thuyết khác nhau về hóa ngữ

1) Hóa ngữ là ngữ nghiệp vì do tâm phát.

2) Hóa ngữ không phải là ngữ nghiệp mà chỉ là ngữ thanh, vì hóa thân vô chấp thọ.

Thuyết đầu có ý cho rằng tuy vô chấp thọ nhưng đại chủng nhân sinh do tâm phát, hóa ngữ là nghiệp. Thuyết sau có ý cho rằng hóa thân vô chấp thọ tức ý nói hóa ngữ không sinh khởi từ chấp thọ bốn đại chủng. Không sinh khởi từ chấp thọ bốn đại chủng, thì không phải nghiệp; nếu là nghiệp thì phải do chấp thọ đại chủng sinh, đều chẳng phải là nghiệp, nếu nghiệp thì chấp thọ đại sanh, nhưng không có bình phẩm. Hóa thân vừa là nghiệp, vừa chẳng phải nghiệp. Tuy chưa thấy văn chứng nhưng nếu phân tích hóa ngữ thì cũng nên có hai trường hợp như vậy. Luận này y theo thuyết nào?

Giải thích: Luận này đồng với thuyết sau của Bà-sa, vì nói biểu

nghiệp do chấp thọ đại chủng sinh.

44. Phần hỏi đáp:

"Khi Biểu nghiệp sinh" cho đến "không như thế hay sao" là hỏi: Lúc biểu nghiệp sinh có cần phá hủy hình lượng của thân dị thục vốn có hay không? Có đúng hay chăng?

"Nếu thế thì lỗi gì?" là trả lời.

"Nếu phá hoại" cho đến "hai hình lượng thành" là hai câu gạn lại.

"Có riêng mới sinh" cho đến "chẳng phá bổn thân" là giải thích.

"Nếu thế thì tùy y" cho đến "làm sao khắp sinh biểu" là vặn hỏi: Biểu nghiệp thuộc hai sắc dị thục cùng sinh nên lẽ ra phải lớn hơn thân gốc. Nếu không tăng thêm cùng khắp thì làm sao có thể sinh biểu cùng khắp?

"Thân có lỗ hổng cho nên được tương dung" là giải thích: Dị thục vốn thưa thớt nên thân có lỗ trống, vì thế có thể dung nhiếp đẳng lưu biểu sắc. Luận Bà-sa quyển 122 chép: Thật ra biểu và vô biểu đều dựa vào thân để khởi. Có trường hợp chỉ dựa vào một phần, như khi búng ngón tay hay nhấc chân để làm các nghiệp thiện ác; có trường hợp dựa vào toàn phần như khi toàn thân tạo các nghiệp thiện ác như lễ Phật hay đuổi theo kẻ thù v.v... Ở đây dựa vào số lượng cực vi của thân sở y và biẻu nghiệp cũng thế. Như biểu, số lượng cực vi của vô biểu cũng vậy.

45. Nói về tánh giới và địa:

"Đã nói về nghiệp môn" cho đến "khác nhau thế nào": dưới đây là thứ hai nói về tánh, giới và địa. Có hai phần: nói về tánh, giới, địa và nói về lý do của ba tánh. Dưới đây là phần đầu, kết luận phần trước và nêu câu hỏi. Đã nói nghiệp môn có hai thứ khác nhau như tư nghiệp và tư dĩ nghiệp, hoặc có ba loại khác nhau là thân, nghiệp ngữ nghiệp và ý nghiệp, hoặc có năm loại khác nhau như thân biểu nghiệp, thân nghiệp vô biểu, biểu nghiệp ngữ, ngữ nghiệp vô biểu và tư nghiệp. Như vậy ba tánh, ba cõi và chín địa của năm nghiệp này khác nhau thế nào?

"Tụng chép" cho đến "vì vô đẳng khởi." Câu tụng đầu là phân biệt ba tánh; năm câu sau phân biệt giới và địa.

46. Giải thích bài tụng:

1) Giải thích câu tụng đầu:

"Luận chép" cho đến "thiện ác vô ký" là giải thích câu tụng đầu: Vô biểu chỉ thuộc thiện, bất thiện mà không có vô ký vì là pháp đẳng khởi của tâm mạnh mẽ. Tâm vô ký vốn yếu kém không thể dẫn phát nghiệp vô biểu sinh khởi. Chỉ lúc nhân diệt và ở vào các giai đoạn của

tâm sau đó cũng như lúc vô tâm thì quả mới nối tiếp sinh khởi. Nói "dư" là chỉ cho biểu tư đều có cả ba tánh.

2) Giải thích câu tụng hai:

"Trong đó bất thiện" cho đến "không ngăn riêng": là giải thích câu thứ hai: Biểu, vô biểu và tư thuộc bất thiện đều ở tại cõi Dục mà không có ở hai cõi kia vì ở đó đã dứt bất gốc lành, vô tàm và vô quí. Về thiện và vô ký thì tùy theo sự thích ứng mà có ở tất cả các địa. Văn tụng không ngăn về hai trường hợp này.

3) Giải thích câu tụng ba:

"Cõi Dục cõi Sắc" cho đến "luật nghi thân ngữ" là giải thích câu thứ ba: Vô biểu thuộc sắc tức do đại chủng tạo. Cõi Dục và cõi Sắc đều có đại chủng năng tạo cho nên đều có vô biểu; cõi Vô Sắc không có đại chủng năng tạo nên không có vô biểu. Hơn nữa tùy theo chỗ nào có thân ngữ chuyển thì chỗ đó có luật nghi thân ngữ. Cõi Dục và cõi Sắc có thân ngữ chuyển nên đều có luật nghi thân ngữ; cõi Vô Sắc không có thân ngữ chuyển nên không có luật nghi thân ngữ.

"Nếu thế thì thân sinh" cho đến "hữu lậu vô lậu vô biểu" là vặn hỏi: Nếu vậy thân sinh ở dục và cõi Sắc khi nhập định Vô Sắc, tuy không có đại chủng Vô Sắc nhưng lẽ ra cũng phải có luật nghi Vô Sắc tùy thuộc đại chủng của thân tạo ra. Như sinh ở cõi Dục và cõi Sắc khi khởi tâm vô lậu tuy không có vô lậu đại chủng nhưng vẫn có vô lậu vô biểu nhờ vào đại chủng của thân tạo ra. Đây là vặn hỏi về đại chủng. Lại giải thích: Nếu vậy thân sinh dục và cõi Sắc khi nhập định Vô Sắc tuy không có thân ngữ Vô Sắc nhưng lẽ ra cũng phải có luật nghi Vô Sắc nhờ vào đại chủng của thân tạo thành. Và cũng như sinh cõi Dục và cõi Sắc, khi khởi tâm vô lậu tuy không có vô lậu thân ngữ nhưng vẫn phải có vô lậu vô biểu nhờ vào đại chủng của thân tạo thành. Đây là câu hỏi về thân ngữ. Lại giải thích: Bao gồm câu hỏi về cả hai trường hợp.

47. Giải thích:

Không như thế vì kia cho đến "là chỗ nương của đại chủng" là giải thích: Không đúng như vậy vì vô lậu vô biểu không rơi vào ba cõi. Tuy không có đại chủng vô lậu nhưng dựa vào thân khởi nên tùy đại chủng của thân tạo thành. Lại giải thích: Không đúng như vậy vì vô lậu vô biểu không rơi vào cõi. Tuy không có thân ngữ vô lậu nhưng dựa vào thân khởi nên tùy theo đại chủng của thân mà được tạo thành. Lại giải thích: chung cho hai giải thích. Đây là dựa theo sự tạo thành để hỏi ngược lại: Ở cõi Vô Sắc nếu có vô biểu thì loại vô biểu này lẽ ra không phải do đại chủng sinh. Nghĩa là giống như các thuyết ở trên đã cho

rằng hữu lậu vô biểu ở các địa thuộc cõi Vô Sắc địa lệ thuộc giới, địa tức phải sinh khởi từ các đại chủng thuộc các cõi, địa đó. Ở cõi Vô Sắc không có bốn đại chủng; nếu có vô biểu thì vô biểu này không thể do tứ đại chủng sinh. Cũng không thể nói rằng hữu lậu vô biểu đồng với giới vô lậu vì có đại chủng của các cõi, địa khác nhau làm sở y. Vì thế luận Bà-sa quyển 17 chép "Hỏi: Như không có vô lậu đại chủng nhưng vẫn có giới vô lậu thì ở cõi Vô Sắc tuy không có đại chủng nhưng nếu có giới thì đâu có ngại gì? Đáp: giới Vô lậu không do năng lực của đại chủng nên mới thành vô lậu mà chỉ tùy vào tâm lực; tức là pháp đẳng khởi của tâm vô lậu. Giới hữu lậu do năng lực của đại chủng và lệ thuộc cõi, địa nên hai trường hợp không giống nhau.

"Lại trái với các sắc" cho đến hàng phục sắc tưởng là lại giải thích; văn rất dễ hiểu.

48. Nêu giải thích khác:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "không cósắc Vô biểu" lại nêu giải thích khác: Vì để trừ giới ác nên khởi thi la vì chỉ ở cõi Dục mới có các giới ác. Ở cõi Dục và cõi Sắc nếu khởi thi-la thì để đối trị các giới ác trên. Ở cõi Vô Sắc có đủ bốn trường hợp xa lìa tham dục nên không có sắc Vô biểu. Bốn trường hợp xa lìa này đã được giải thích trước đây trong phần nói về quảng tâm.

4) Giải thích câu tụng bốn:

"Biểu sắc chỉ ở" cho đến "được gọi là hữu biểu" là giải thích câu bốn: Biểu nghiệp thuộc ba tánh đều có ở cõi Dục và Sơ tĩnh lự. Nếu nói có tâm thì không nhiếp trung định; vì nhiếp trung gian nên nói là có tứ.

5) Giải thích câu tụng năm:

"Hữu phú vô ký biểu" cho đến "kiểu tự thán v.v..." là giải thích câu năm: phân biệt các sai khác. Biểu thuộc hữu phú vô ký chắc chắn không có ở cõi Dục mà chỉ có ở sơ định. Từ còn nghe dưới đây là dẫn chứng. Cuống siểm phát ngôn chứng tỏ có ngữ biểu; dẫn ra ngoài chúng chứng tỏ có thân biểu.

"Địa trên đã vô ngôn đâu được có thanh xứ" là hỏi: địa trên đã không có ngữ ngôn biểu nghiệp thì làm sao có thanh?

"Có đại chủng bên ngoài làm nhân phát thanh" là đáp: Có các đại chủng ở ngoài làm nhân phát khởi nên mới có thanh, tuy vẫn có đại chủng bên trong làm nhân phát thanh nhưng chỉ nói riêng ở ngoài hoặc có thể hiển bày.

Có sư khác nói cho đến yếu kém nên dứt: là nêu thuyết khác: Ba tĩnh lự ở trên cũng có biểu nghiệp vô phú vô ký nhưng chỉ có thể khởi

tâm vô phú vô ký để phát biểu nghiệp. Tâm này không thiện không nhiễm, chẳng phải sinh địa trên mà có thể khởi tâm thiện và nhiễm thuộc địa dưới để phát thân ngữ nghiệp. Thiện tâm ở địa dưới yếu kém, tâm nhiễm địa dưới đã dứt cho nên không khởi. Thuyết này có ý cho rằng thân biểu nghiệp ngữ tùy thân địa hệ chứ không tùy năng phát tâm địa hệ, trong lúc thuyết trước cho rằng thân biểu nghiệp ngữ tùy năng phát tâm địa hệ, chứ không tùy thân địa hệ.

"Thuyết trước là hơn": là nhận xét của Luận chủ, tán đồng thuyết trước tức tùy tâm địa hệ vì tâm gần và mạnh trong lúc thân xa lại yếu cho nên các sắc nghiệp tùy vào tâm mà phán xét tánh chất. Nếu các sắc nghiệp tùy thân địa hệ thì tánh của sắc nghiệp này lẽ ra cũng phải tùy thân. Thân là mạng căn, chúng đồng phần, v.v... có thể tánh thuộc vô ký. Các sắc nghiệp này lẽ ra đều phải tùy thân tức thuộc vô ký mà không có thiện nhiễm như vậy thì thành lỗi lớn. Vì thế biết rằng chính là tùy tâm địa hệ. Thuyết trước là hợp lý nhất.

6) Giải thích câu tụng sáu:

"Lại do nhân gì?" cho đến "biểu nghiệp vô ký": dưới đây là giải thích câu sáu tức hai câu hỏi cùng lúc; văn rất dễ hiểu.

7) Đáp chung:

"Do vô phát nghiệp" cho đến "biểu hữu phú vô ký" là đáp cả hai: Nói "vì không có đẳng khởi tâm phát nghiệp" là đáp chung. Tâm tầm tứ có khả năng phát biểu nghiệp nhưng từ Nhị định trở lên không có tâm này, vì thế ba địa trên đều không có biểu nghiệp.

Hỏi: Vì sao địa trên không có tâm tầm tứ?

Đáp: Luận Bà-sa chép rằng tâm tầm tứ vốn thô động không vắng lặng trong lúc địa trên lại rất nhỏ nhiệm. [Trên đây là văn luận.] Hơn nữa tâm phát biểu nghiệp chỉ thuộc về tu sở đoạn, có thể chuyển biến ở ngoài trong lúc thấy thì dứt có khi chuyển biến ở trong nên không thể phát nghiệp. Cõi Dục tuy có thân kiến và biên kiến nhưng thuộc hữu phú vô ký nên thuộc về thấy thì dứt, lại chuyển biến ở trong nên không có khả năng phát nghiệp. Vì cõi Dục chắc chắn không có các lậu hoặc hữu phú vô ký thuộc tu sở đoạn cho nên ở cõi Dục không có biểu nghiệp hữu phú vô ký. Đây là nói về sự khác nhau.

"Vì chỉ do đẳng khởi" cho đến "tánh thiện, bất thiện v.v..." dưới đây là thứ hai, nói về lý do của ba tánh, gồm: Chánh là nói về lý do của ba tánh và nói về hai thứ đẳng khởi. Dưới đây là phần đầu, nêu câu hỏi: chỉ do nhân đẳng khởi tâm khiến cho các pháp trở thành thiện và bất thiện, v.v?

"Không đúng" là đáp.

"Vì sao" là gạn lại.

"Do bốn thứ nhân" cho đến "bốn là đẳng khởi" là đáp: Do bốn thứ nhân nên thành tựu các tánh như thiện, v.v...

49. Lại nêu ba câu hỏi:

"Pháp nào tánh nào do nhân nào thành." Lại nêu ba câu hỏi:

1) Trong các pháp, pháp nào được gọi là bốn thứ như thắng nghĩa, v.v...?

2) Bốn pháp như thắng nghĩa, v.v... này thuộc về tánh nào trong ba tánh?

3) Bốn pháp như thắng nghĩa, v.v... do nhân nào mà trở thành thiện, v.v...?

"Tụng chép" cho đến "hai thường là thắng và vô ký" là đáp. Bốn câu tụng đầu nói về bốn thứ thiện, câu thứ năm nói về bất thiện, câu thứ sáu nói về vô ký. Trong bốn câu đầu, câu thứ nhất nói về thiện thắng nghĩa, câu thứ hai nói về thiện tự tánh, câu thứ ba nói về thiện tương ưng, câu bốn nói về thiện đẳng khởi; đối với bốn thứ thiện nầy là bốn thứ bất thiện; vô ký chỉ có một, đó là thắng nghĩa.

Hỏi: Vì sao thiện, bất thiện đều có bốn thứ trong lúc vô ký chỉ có một?

Giải thích: Trong các tâm sở, không có riêng tâm sở nào thuộc tự tánh vô ký, vì không có tự tánh nên không lập tương ưng, vì không lập tự tánh và tương ưng nên cũng không lập đẳng khởi, nếu có lập ba nhiếp pháp nầy thì cũng không gồm hết, cho nên luận Chánh lý quyển 36 chép: Không có tự tánh riêng, tương ưng và đẳng khởi không có một tâm sở nào chỉ thuộc tánh vô ký, tương ưng với tâm vô ký ở khắp nơi. Nếu phương tiện mà lập ba pháp tự tánh, v.v... thì cũng không thâu nhiếp được tất cả vì vô ký có nhiều. Vì thế, vô ký chỉ có hai thứ là thắng nghĩa và tự tánh. Hữu vi vô ký thuộc về tự tánh vì không đợi có nhân nào khác mới thành vô ký. Vô vi vô ký thuộc về thắng nghĩa, vì tánh là thường không có các môn khác nhau. [Trên đây là văn luận.] Luận này cũng thuyết có hai thứ giống như luận Chánh lý, nhưng không nói tự tánh vì lược qua không nói.

Hỏi: Nếu luận Chánh lý nói hữu vi vô ký đều thuộc tự tánh, vì sao luận Bà-sa quyển 87 trong phần nói về cõi Dục lại chép rằng vô ký có năm loại:

1) Dị thục sinh pháp.

2) Uy nghiệp lộ pháp.

3) Công xảo xứ pháp.

4) Thông quả vô ký pháp.

5) Tự tánh vô ký pháp.

Và trong phần nói về cõi Sắc lại chép rằng vô ký có bốn thứ, tức trừ công xảo, các loại còn lại đều như ở cõi Dục. Và trong phần nói về cõi Vô Sắc lại chép rằng vô ký có hai thứ:

1) Dị thục sinh.

2) Tự tánh vô ký.

Giải thích: luận Chánh lý y theo các pháp hữu vi nào có thể tánh là vô ký đều gọi là Tự tánh; Bà-sa y theo các nghĩa sai khác của pháp hữu vi nên chia làm năm loại. Không nhiếp bốn thứ trước mới gọi là tự tánh. Phải biết rằng các luận không có cùng quan điểm về vô ký. Có luận cho rằng chỉ có một loại là thắng nghĩa; hoặc hai thứ là thắng nghĩa và tự tánh; hoặc có bốn thứ là dị thục, uy nghi, công xảo và thông quả; hoặc có năm loại tức thêm vào Tự tánh; hoặc có sáu loại tức thêm vào Thắng nghĩa. Những khác nhau này chỉ do sự khai triển rộng hẹp và phân tích hoặc quy nạp cũng không có ngại gì.

Hỏi: Nếu luận này lập thành bốn thứ thiện, v.v... vì sao luận Bà-sa quyển 2 lại chép: “Nay xin hỏi nếu chỉ có năm căn là tự tánh thiện thì các pháp thiện khác có tự tánh là gì? Nếu nói là bất thiện, vô ký lẫn lộn với năm căn nên cũng gọi là thiện như vậy năm căn sẽ lẫn lộn các pháp đó tương tạp tại sao không gọi là bất thiện, vô ký. Thật ra năm pháp như tín, v.v... lại đồng một sở y với các pháp khác, đồng một hành tướng, đồng một sở duyên, cùng khởi, cùng trụ, cùng dị, cùng diệt, đồng một đẳng lưu, đồng một dị thục nhưng lại nói năm căn thuộc tự tánh thiện, chỉ vì lẫn lộn với các pháp khác mà giả đặt tên là thiện thì chỉ có thể tạm thời chấp nhận, chứ thật ra không thuận chánh lý. Không nên mắc phải sai lầm như thế, lẽ ra phải nói là pháp thế đệ nhất căn phi căn tánh.” Theo bác bỏ của Bà-sa thì các tâm sở, v.v... đều đồng một sở y, v.v... vì sao chỉ có năm căn được gọi là tự tánh. Như vậy, luận Bà-sa đã lập tự tánh làm tánh chất chung. Giống như thiện, trường hợp của bất thiện và vô ký nếu theo cách trên cũng chỉ nên nói là tự tánh, lại còn lập thêm ba pháp tương ưng, v.v... như vậy không phải trái nhau hay sao?

Giải thích: Bà-sa vốn đã dùng đồng một sở y, v.v... để bác bỏ năm căn là tự tánh thiện, cho nên biết rằng khi nói về bốn thứ thiện chỉ là trần thuật ý nghĩa của các luận sư khác.

Lại giải thích: Bồ-tát An Tuệ khi giải thích luận Câu-xá đã cho rằng thật ra đều là tự tánh thiện nhưng ngài Thế Thân khi lập thành bốn

thứ thiện đã tùy vào các ý nghĩa mạnh yếu khác nhau để đặt tên. Loại thiện mạnh mẽ nhất gọi là thiện thắng nghĩa; loại mạnh mẽ tiếp theo gọi là tự tánh thiện; loại yếu kém gọi là tương ưng; loại yếu kém nhất gọi là Đẳng khởi. Các pháp bất thiện tùy theo đó mà cũng lập thành bốn thứ. Cho nên luận Bà-sa quyển 144 trong phần phân tích hai mươi hai căn dựa vào ba tánh cũng có thuyết cho rằng có bốn thứ thiện, bất thiện giống như luận này; tuy nhiên không thấy bác bỏ.

Lại giải thích: Phần văn trước đây của Bà-sa chỉ bác bỏ lập năm căn làm tự tánh thiện chứ không bác bỏ việc lập vô tham, v.v... làm tự tánh thiện, cho nên cả hai đoạn văn trước và sau không trái nhau.

50. Giải thích bài tụng:

1) Giải thích câu tụng thứ nhất:

"Luận chép" cho đến "giống như vô bệnh" là giải thích câu tụng thứ nhất nói về thắng nghĩa thiện. Thắng nghĩa là Niết-bàn. Ở đây nói Niết-bàn an ổn nên gọi là thiện, cũng như người không bệnh không khổ được hoàn toàn an ổn. Lại, Chánh lý quyển 36 có một giải thích rằng: chân giải thoát là thắng, là nghĩa nên gọi là thắng nghĩa. Thắng nghĩa là cao nhất không có gì bằng (vô đẳng); nghĩa là có thể tánh chân thật; tức là nói Niết-bàn vô đẳng thật có nên gọi là thắng nghĩa. Thắng nghĩa an ổn như vậy nên gọi là Thiện. Niết-bàn như thế là thiện và thường, có thể tánh cao nhất đối với các pháp, vì thế nêu riêng là thiện thắng nghĩa.

2) Giải thích câu tụng thứ hai:

"Tự tánh thiện giả" cho đến "giống như thuốc hay": là giải thích câu tụng thứ hai nói về tự tánh thiện. Tự tánh là thiện, gọi là tự tánh thiện, cũng như thuốc hay. Thuốc chính là tốt nên gọi là thuốc hay.

Hỏi: Vì sao năm pháp này đều gọi riêng là tự tánh trong lúc các pháp thiện khác không được gọi như thế?

Giải thích: Năm pháp này mạnh mẽ nên gọi là tự tánh; các pháp khác không mạnh mẽ nên không gọi như thế.

Lại giải thích: Ba pháp như tham, v.v... là để đối với ba căn bất thiện; hai thứ tàm quí là để đối với pháp bất thiện. Do các pháp được đối lại mạnh mẽ nên năm pháp đối lại gọi là tự tánh thiện. Các pháp thiện, v.v... khác không đối với các pháp trên nên không gọi là thiện Tự tánh.

3) Giải thích câu tụng thứ ba:

"Thiện Tương ưng" cho đến "như các thứ thuốc nước lẫn lộn": nhằm giải thích câu tụng thứ ba nói về thiện tương ưng: như các thứ thuốc nước, nước và thuốc hòa lẫn nhau nên gọi là nước thuốc. Các tâm,

tâm sở khác tương ưng với tự tánh thiện mới thành tánh thiện, nên gọi là Thiện tương ưng.

4) Giải thích câu tụng bốn:

"Đẳng khởi thiện giả" cho đến "sinh ra sữa" là giải thích câu bốn nói về thiện đẳng khởi. Nghĩa là thân nghiệp ngữ nghiệp bất tương ưng hành chính là bốn tướng đắc và hai định, vì là pháp đẳng khởi của tự tánh và thiện tương ưng. Loại đẳng khởi này cũng giống như sữa do nước thuốc tốt sinh ra. Tức như trâu mẹ uống nước ngọt; ăn cỏ non, nhờ năng lực của nước cỏ nên sinh ra sữa có vị ngon ngọt.

"Nếu tâm dị loại" cho đến "nghĩa nầy nên suy nghĩ" là hỏi về thiện đẳng khởi. Tâm nhiễm khác với thiện, nên gọi là tâm dị loại, cũng như tâm nghi nối tiếp tâm thiện, sau tâm nhiễm lại thường dẫn sinh ra thiện đắc và sinh khởi bốn tướng. Pháp được khởi đắc, v.v... tại sao lại thành thiện? Nên suy nghĩa nghĩa này. Luận Chánh lý quyển 36 chép: Nhân tâm dị loại nên cũng khởi các đắc, như nhân có tĩnh lự nên đắc thông quả tâm. Tâm thắng vô ký đang hiện hữu nên đắc các pháp nhiễm. Tâm thắng nhiễm ô hiện tiền nên đắc các pháp thiện.

Hỏi: Các pháp này làm sao thành các tánh như thiện v.v...?

Đáp: Vì pháp ấy cùng sinh mà đắc nên mới nói như vậy; chẳng phải tâm dị loại không tạo tác duyên khởi nên không có lỗi. Tuy tâm dị loại cũng làm duyên khởi, nhưng để thành như thiện, v.v... thì không phải đợi loại tâm này; hoặc cũng có thể nhờ đó mà các đắc đẳng khởi tức đợi loại tâm này nên thành các tánh thiện, v.v... cho nên đắc do đẳng khởi thành các tánh thiện khác nhau. Giải thích: Trong câu hỏi gồm có ba tâm dị loại.

a) Nhân có tĩnh lự nên đắc tâm thông quả, tức thiện tâm dị vô ký đắc.

b) Tâm thắng vô ký hiện tiền nên đắc các pháp nhiễm, y theo tâm vô ký để thành tựu pháp nhiễm; tức vô ký tâm dị nhiễm ô đắc. Lại giải thích: Thối khởi thân kiến và biên kiến cõi Dục, hữu phú tâm vô ký hiện tiền nên đắc các pháp nhiễm ô bất thiện; tức tâm hữu phú vô ký dị bất thiện đắc.

c) Thối tâm thắng nhiễm ô hiện tiền, nên đắc các pháp thiện; tức nhiễm tâm dị thiện pháp đắc. Câu hỏi là các pháp nầy làm thế nào thành các tánh như thiện v.v...

Trong câu trả lời có hai giải thích về Đẳng khởi thiện, v.v: 1) Y theo pháp câu đắc để giải thích. Tức pháp đồng tánh câu sinh mà đắc nên nói như vậy. Đắc là nhờ đẳng khởi nên thành các tánh như thiện,

v.v... chẳng phải là tâm dị loại không làm duyên khởi nên không bị sai. Tuy tâm dị loại cũng làm duyên khởi để phát khởi dị loại đắc nhưng thành thiện, v.v... thì không cần chờ loại tâm này; 2) Y theo pháp đắc trước và pháp đắc sau để giải thích. Hoặc do pháp trước có đắc các pháp cho nên các đắc thuộc pháp sau có thể đẳng khởi; tức đợi pháp kia thành các tánh thiện, v.v... nên đắc do đẳng khởi mà thành các tánh như thiện, v.v... khác nhau.

5) Giải thích câu tụng năm:

"Như nói tánh thiện" cho đến "trái với ở đây": là giải thích câu tụng thứ năm nói về bốn thứ bất thiện, trái với thiện.

"Vì sao trái nhau" là hỏi.

"Bất thiện thắng nghĩa" cho đến "giống như bịnh lâu ngày khó chữa" là đáp, nói về bất thiện thắng nghĩa. Pháp sinh tử có khổ để làm tánh; rất là bất an nên gọi là Bất thiện thắng nghĩa, giống như người bị bệnh lâu ngày khó chữa thường khổ sở không yên. Sinh tử đối với Niết-bàn thì Niết-bàn là thắng nghĩa thiện và sinh tử là bất thiện thắng nghĩa.

Hỏi: Bất thiện đối với thiện thì bất thiện thắng nghĩa có cả ba tánh. Như vậy khi thiện đối với bất thiện thì thắng nghĩa cũng có thể chung cả ba tánh?

Giải thích: Bất thiện thắng nghĩa có ở khắp các pháp hữu lậu, nên có cả ba tánh; thắng nghĩa thiện chỉ có ở trạch diệt nên chỉ thuộc thiện mà không có cả ba tánh.

"Tự tánh bất thiện" cho đến "giống như thuốc độc" nói về tự tánh bất thiện; văn rất dễ hiểu.

Hỏi: Trong các pháp hữu lậu, vì sao chỉ có năm pháp này được gọi là Tự tánh?

Giải thích: Vì mạnh mẽ nên được lập riêng. Ba bất gốc lành có đủ năm nghĩa mạnh mẽ. Tức chung với năm bộ, có ở khắp sáu thức, là tánh tùy miên, lúc dứt gốc lành lại có gia hạnh cần cù và có khả năng phát khởi hai nghiệp thân ngữ thô ác. Hai pháp vô tàm vô quí cũng có hai nghĩa mạnh mẽ là bất thiện và ở khắp các pháp bất thiện. Các pháp còn lại không có các nghĩa trên nên không lập thành.

"Tương ưng bất thiện" cho đến "sanh ra sữa" là nói về tương ưng, đẳng khởi; văn rất dễ hiểu.

Nếu thế thì không cho đến "đều thuộc về sinh tử" là hỏi về bất thiện thắng nghĩa: Hữu lậu sinh tử đều là bất thiện thắng nghĩa, trong đó lẽ ra không thể có thiện và vô ký?

"Nếu theo thắng nghĩa" cho đến nên không có lỗi là đáp: Nếu theo bất thiện thắng nghĩa thì đúng ra không có hai tánh trên tuy nhiên đối với pháp hữu lậu này lại lập thiện vô ký là vì y theo quả dị thục. Các pháp hữu lậu nếu không có khả năng ghi nhớ quả dị thục thì gọi là vô ký; nếu có khả năng ghi nhớ và ưa thích quả dị thục thì gọi là Thiện, vì thế nên không có lỗi.

6) Giải thích câu tụng sáu:

"Thắng nghĩa vô ký" cho đến không còn có môn khác: là giải thích câu sáu; văn rất dễ hiểu. Phần dẫn văn Chánh lý như đã nói ở trước.

Ở đây nên suy nghĩ cho đến ví dụ lẽ ra cũng thế: dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Hỏi: Nếu do năng lực đẳng khởi mà thân ngữ thành thiện ác thì đại chủng sở y của thân và ngữ nghiệp lẽ ra cũng thành thiện, bất thiện vì cùng là pháp đẳng khởi từ một tâm?

"Vì tác tâm giả" cho đến "nên không thành ví dụ" là đáp; văn rất dễ hiểu. Các pháp đắc bốn tướng tuy chẳng phải đại chủng nhưng khởi là nương vào pháp mà lập thành. Do thế lực của pháp mà sinh khởi theo pháp, nên được gọi là Đẳng khởi.

"Nếu thế thì định tâm" cho đến "nên lập cù lao" là Luận chủ lại hỏi: Nếu vậy vô biểu tùy chuyển ở định tâm, chẳng phải do tác ý thuộc định tâm sinh ra và cũng không do gia hạnh thuộc tán tâm dẫn phát, vì tán tâm và tùy chuyển không cùng loại hoặc định và tán không cùng loại, cho nên lẽ ra cũng giống như đại chủng không do tâm sinh thì làm sao thành thiện. Luận Chánh lý quyển 36 chống chế: Vô biểu thuộc định là do năng lực của định, v.v... sinh khởi cho nên tánh thiện đẳng khởi cũng được thành tựu. Câu-xá Bác bỏ: Nếu vô biểu thuộc định là do năng lực của định, v.v... sinh nên gọi là đẳng khởi thiện thì đại chủng cũng do tâm lực sinh lẽ ra vẫn có thể gọi là tánh thiện bất thiện đẳng khởi. Nếu nói đại chủng không do tác ý sinh thì chẳng lẽ loại vô biểu thuộc định này lại do ý khởi; hoặc Thiên nhãn, thiên nhĩ lẽ ra cũng thành tánh thiện, vì đều là pháp đẳng khởi của tâm thiện. Đây là hỏi về hai căn hoặc về nhị thông, hoặc về cả hai căn và hai thông. Thuyết đầu hợp lý hơn. Vấn nạn về đồng loại sắc thuộc đẳng khởi cho nên trong cả hai trường hợp dù thừa nhận hay không thừa nhận đều đáng bị chỉ trích. Thật khó giải thích rõ ràng cho nên phải dốc lòng suy nghĩ để tìm ra cách lý giải hợp lý hơn. Luận Chánh lý chống chế: câu hỏi này phi lý vì hai thông và tâm ở đạo giải thoát đều thuộc vô ký, cả hai đều sinh cùng lúc cho nên không cần nhọc giải thích vặn hỏi không chính đáng

này. Các luận sư Câu-xá lại bác bỏ rằng nếu Thiên nhãn, thiên nhĩ vì cùng sinh với đạo vô ký nên cũng thuộc vô ký thì pháp vô ký này vốn đã do đạo lực sinh ra thì lẽ ra cũng gọi là đẳng khởi. Nếu nói chẳng do đạo lực nên thành vô ký thì câu nói "cùng sinh với đạo" làm sao thành giải thích. Vấn nạn chính đáng này chưa được giải thích thì vẫn phải bỏ công tìm hiểu.

51. Hai trường hợp Đẳng khởi:

"Như ở trên nói" cho đến "và tà mạng v.v..." dưới đây là thứ hai nói về hai trường hợp đẳng khởi, tà kiến thuộc hoặc do thấy đạo mà dứt. Kinh có nói thường khởi tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, vì sao trước đây lại nói hoặc do thấy đạo dứt không có khả năng phát khởi biểu nghiệp?

Ở đây không trái nhau là đáp.

"Vì sao" là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "vô ký tùy hoặc thiện" là tụng đáp. Bài tụng đầu nói chung về hai thứ đẳng khởi; bài thứ hai nói về sai khác dựa theo sáu thức; bài thứ ba cũng nói về sai khác nhưng lại dựa vào ba tánh.

52. Giải thích bài tụng:

1) Giải thích bốn câu đầu:

"Luận chép" cho đến "gọi là tùy chuyển" là giải thích bài tụng đầu; văn rất dễ hiểu.

"Tùy chuyển ở nghiệp có công năng gì" là hỏi.

"Tuy có nhân trước" cho đến "như tử nghiệp lẽ ra là vô" là đáp: Tuy có nhân trước đó để dẫn phát nghiệp, nhưng nếu không có tâm, tâm sở tùy chuyển thì cũng như người đã chết lẽ nào không có nghiệp.

"Nếu thế thì vô tâm, làm sao phát giới" là vặn hỏi.

Những người có tâm cho đến "đối với nghiệp có dụng" là giải thích: Chẳng phải nói vô tâm không thể phát giới, mà chỉ nói là đối với hữu tâm nghiệp khởi rất rõ ràng cho nên tâm tùy chuyển có tác dụng rất lớn đối với nghiệp. Luận Chánh lý quyển 36 chép: Nếu không phải tùy chuyển tuy có nhân trước đó dẫn phát nhưng cũng như vô tâm hoặc như thây chết biểu nghiệp lẽ ra không thể chuyển; tùy chuyển đối với biểu nghiệp vẫn có công năng chuyển biến. Vô biểu không y theo tùy chuyển, vì trong vô tâm cũng có vô biểu chuyển. Vặn các luận sư Câu-xá hỏi: Trong trường hợp vô tâm khi đắc biệt giải thoát tuy không có tùy chuyển nhưng biểu nghiệp vẫn chuyển vì ở niệm đầu sẽ có cả biểu và vô biểu, như ở giai đoạn vô tâm lẽ ra biểu nghiệp không thể chuyển. Nói như thế là có lỗi. Nếu cho rằng chẳng phải nói theo trường hợp đắc

biểu ở niệm đầu mà là y theo các trường hợp vô tâm khác thì lẽ ra phải phân biệt riêng, nếu không phân biệt riêng thì có lỗi.

2) Giải thích câu tụng năm:

"Thức do Thấy đạo dứt" cho đến điều nầy không có: là giải thích câu thứ năm: Đối với trường hợp dẫn phát biểu nghiệp thì kiến chỉ có công năng chuyển biến. Đối với công năng khởi biểu nghiệp khi sinh tầm tứ thì kiến là tư lương giúp đỡ sự sinh khởi cho nên có thể làm nhân đẳng khởi xa, và là chuyển chứ không phải tùy chuyển. Chuyển thuộc phần trong, không thể phát nghiệp; chuyển tâm thuộc phần ngoài mới có khả năng phát nghiệp. Lúc tâm thuộc phần ngoài chính thức phát nghiệp thì thấy thì dứt không có. Vì thế luận Bà-sa quyển 117 chép: Hơn nữa chuyển tâm thuộc phần ngoài có khả năng làm sát-na đẳng khởi dẫn phát thân nghiệp ngữ nghiệp. Tâm này chuyển ở phần trong nên không có khả năng phát nghiệp; v.v... như trong luận ấy có giải thích rộng.

"Lại thấy thì dứt" cho đến "là thấy thì dứt" là giải thích thứ hai: Lại, nếu thấy thì dứt phát ra biểu sắc thì sắc này phải thuộc thấy thì dứt.

53. Hỏi đáp giữa kinh bộ và Hữu bộ:

"Nếu chấp nhận thấy thì dứt thì đây có lỗi gì": là Sư Kinh bộ hỏi: Đã thừa nhận sắc hữu lậu cũng thuộc thấy thì dứt thì điều này có lỗi gì?

Cho nên trái vượt, cho đến "chẳng phải thấy thì dứt" là Hữu bộ đáp: Nếu sắc hữu lậu là thấy thì dứt, như vậy thì trái với luận A-tỳ-đạt-ma. Luận nầy có nói sắc chẳng thuộc thấy thì dứt; như vậy là trái với giáo điển. "Minh" là trí tuệ; "vô minh" là si. Si và hoặc đều chỉ riêng cho vô minh; minh và vô minh trái nhau, thì không khởi chung. Có trường hợp phẩm loại khác nhau mà dứt; sắc thuộc nghiệp hữu lậu trái với minh và vô minh nên chẳng thuộc thấy thì dứt vì vậy chỉ có thể nói là do duyên trói buộc nên dứt. Lập lượng rằng: Sắc của nghiệp hữu lậu chẳng phải kiến đoạn, vì không trái với minh và vô minh, như mạng căn, v.v... như vậy là trái với lý giáo. Cho nên luận Bà-sa chép Hỏi: Vì sao tâm và tâm sở nhiễm ô được dứt từ từ qua chín phẩm trong lúc sắc, hữu lậu thiện, tâm và tâm sở thuộc vô phú vô ký lại được dứt cùng một lúc do năng lực của đạo giải thoát thứ chín? Đáp: Vì minh và vô minh trái nhau. Nghĩa là khi minh thuộc hạ hạ phẩm sinh khởi thì có thể dứt vô minh thuộc phẩm thượng thượng cho đến minh thuộc phẩm thượng thượng khởi thì có thể dứt vô minh thuộc phẩm hạ hạ. Sắc, hữu lậu

thiện, vô phú vô ký cùng với minh và vô minh đều không trái nhau.

"Đạo lý Như thế lẽ ra lại được thành lập lại" là sư Kinh bộ trách, nói nhân không chắc chắn: Vì như mạng căn, v.v... không trái với minh và vô minh nên chẳng phải thấy thì dứt nhưng trong trường hợp đắc bốn tướng cũng không trái với minh và vô minh thì lại thuộc thấy thì dứt. Vấn đề chưa thể tận lý nói là Đạo lý như thế lẽ ra lại được thành lập. Hoặc có thể là sắc của nghiệp hữu lậu chẳng phải là thấy thì dứt; tức thuộc phần văn chỉ trích ở dưới. Hoặc gồm cả hai trường hợp thì ý nghĩa cũng không có gì trái nhau.

"Nếu thế thì đại chủng" cho đến "năng lực dắt dẫn": là hỏi của Hữu bộ: Theo Kinh bộ, nói nếu nghiệp hữu lậu thuộc thấy thì dứt thì các đại chủng năng tạo lẽ ra cũng thuộc thấy thì dứt vì hai thứ năng tạo và sở tạo đều do tâm lực của thấy thì dứt phát khởi.

Không có lỗi như thế cho đến "lý cũng không trái": là Kinh bộ đáp: Không có lỗi về thấy thì dứt nói trên, như bốn đại chủng không do tâm dẫn phát để thành thiện hay bất thiện; đại chủng do tâm khởi khác với tâm tánh năng khởi nên chẳng phải thấy thì dứt. Nghiệp của Sắc hữu lậu cùng với tâm năng dẫn đồng thuộc nhiễm ô, nên là thấy thì dứt. Có nhiều giải thích khác nhau. Hoặc cho rằng bốn đại chủng vì thấy thì dứt dẫn khởi, nên thuộc thấy thì dứt thì cũng không trái lý.

Không nên chấp nhận như thế cho đến không trái nhau: là Hữu bộ hỏi: Đúng lý ra không nên thừa nhận như vậy vì các đại chủng chắc chắn không thuộc thấy thì dứt và cũng không thuộc sở đoạn mà chỉ thuộc tu sở đoạn. Pháp bất nhiễm không trái với minh và vô minh cho nên không thuộc thấy thì dứt.

"Kinh ấy y theo" cho đến không nên trái nhau là Hữu bộ giải thích văn kinh: Nhân đẳng khởi gọi là tiền nhân đẳng khởi; sát-na đẳng khởi gọi là hậu đẳng khởi. Khi nói tà kiến khởi tà ngữ, v.v... thì đối với hai thứ đẳng khởi trên kinh chỉ y theo tiền nhân đẳng khởi mà không phải là sát-na đẳng khởi cho nên không trái nhau.

3) Giải thích câu tụng sáu:

"Như năm thức thân" cho đến "ngoại môn chuyển": là giải thích câu thứ sáu: Năm thức vốn vô phân biệt nên không thuộc chuyển; khởi ở phần ngoài nên có thể là tùy chuyển.

4) Giải thích câu tụng bảy:

"Tu đoạn ý thức" cho đến "ngoại môn khởi": là giải thích câu bảy: Ý thức thuộc tu đoạn có phân biệt nên thuộc chuyển; khởi ở phần ngoài nên cũng là tùy chuyển.

5) Giải thích câu tụng tám:

"Tất cả vô lậu" cho đến "nhậm vận chuyển": là giải thích câu tám: Các tâm vô lậu không thuộc chuyển, cũng không thuộc tùy chuyển; chỉ có ở định nên chuyển ở phần trong và không có công năng đối với nghiệp. Tâm dị thục sinh không thuộc chuyển, cũng không thuộc tùy chuyển; không do gia hạnh mà nhậm vận chuyển biến nên tánh yếu kém và cũng không có công năng đối với nghiệp. Luận Chánh lý hỏi: Thật ra nếu nói vô lậu và dị thục đều là sai, chuyển và tùy chuyển là phạm lỗi giảm thiểu và thái quá vì định tâm hữu lậu cũng đều là sai; các thức dị thục không phải là chuyển nhưng có thể là tùy chuyển. Có lý nào ngăn được điều này. Lại chép: Tâm dị thục sinh chuyển ở phần ngoài nên có thể là tùy chuyển. Lại chép: Chỉ nên nói là tâm dị thục sinh có thế lực yếu kém nên chẳng phải nhân đẳng khởi; chẳng nên cho rằng không do gia hạnh mà nhậm vận chuyển biến. Đừng nên cho rằng sinh đắc thiện cũng không phải nhân dẫn phát biểu nghiệp, cũng không phải là do gia hạnh mà chỉ nhậm vận tùy chuyển. Luận Câu-xá chống chế: Đúng lý ra định tâm hữu lậu cũng giống như vô lậu tức không phải chuyển hay tùy chuyển, "chỉ ở tại định", đã ngăn hiển bày nên không nói riêng. Tâm dị thục sinh tuy thuộc chuyển ở phần ngoài nhưng do nghiệp thiện ác chiêu cảm mà nhậm vận sinh khởi chứ không do gia hạnh, tánh lại yếu kém nên không phải chuyển cũng không phải tùy chuyển. Sinh đắc thiện lại không giống như hai trường hợp trên vì: (1) Không do nghiệp chiêu cảm (2) Có tánh mạnh mẽ. Nên cũng chẳng phải hỏi. Điều này vừa trái lý, lại vừa trái giáo cho nên luận Bà-sa quyển 117 chép "Hỏi: Vì sao tâm dị thục sinh không thể làm hai thứ đẳng khởi để phát thân nghiệp và ngữ nghiệp? Đáp: Tâm cường thạnh mới có thể phát thân nghiệp ngữ nghiệp; tâm dị thục sinh vốn tánh yếu kém nên không thể; như luận ấy có nói rộng. Lại giải thích: Như tâm dị thục tuy chuyển thuộc phần ngoài nhưng vì tánh yếu kém nên không phải chuyển hay tùy chuyển. Định tâm hữu lậu tuy thuộc chuyển ở phần trong nhưng vì tánh mạnh mẽ nên có năng lực đối với nghiệp thì tại sao không thể là tùy chuyển, nếu giải thích như thế này thì có gì phải bớt hoặc thêm?

54. Lập thành bốn trường hợp:

"Như thế tức thành" cho đến "dị thục sinh tâm" là lập thành bốn trường hợp dựa vào ý nghĩa trước, văn rất dễ hiểu.

55. Giải thích một bài tụng cuối:

"Tâm chuyển, tùy chuyển, chắc chắn đồng tánh phải chăng": dưới đây là giải thích một bài tụng cuối, đây là hỏi.

"Ở đây không quyết định" là đáp.

"Việc ấy thế nào" là gạn lại.

Nghĩa là chuyển tâm ở trước cho đến không có cùng tận: là giải thích văn; rất dễ hiểu. "Mâu ni" Hán dịch là Tịch mặc.

Có bộ khác nói cho đến "nằm trong định Na-già": là nêu chấp của Đại chúng bộ: Phật thường ở trong định; tâm chỉ thuộc thiện; không có tâm vô ký. Kinh nói Như lại trong bốn uy nghi thường ở trong định. "Na-già" nghĩa là rồng, tức chỉ cho Thế tôn.

56. Luận sư Tỳ-bà-sa giải thích:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "tâm thông quả khởi" là giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa về bài tụng được trích dẫn ở trên: Phật không thích tán tâm; trong bốn uy nghi Ngài thường ở trong định. Thật ra khi ở tán tâm chẳng phải không có ba tâm vô ký. Về tâm công xảo xứ, Phật không thường khởi nên lược qua không nói, chứ chẳng phải hoàn toàn không khởi, vì thế luận Bà-sa trong phần giải thích uy nghi và công xảo có nói về Phật như ở trước có trích dẫn đầy đủ. Luận này và các luận khác khi giải thích công xảo không nhắc đến Phật là lược qua không nói. Lại giải thích: Nói ba tâm vô ký là y theo hiện hành, nói. Tâm công xảo xứ Phật có thành tựu nhưng không hiện hành nên không nói. Lại giải thích: Phật cũng không thành tựu công xảo vì phần nhiều thuộc tà mạng cho nên luận này và Chánh lý trong phần giải thích thành tựu vô ký, khi nói về uy nghi đều cho rằng có cả Phật, Tỳ-kheo Mã thắng và các vị khéo tu tập khác nhưng khi nói về công xảo thì chỉ nhắc cho đến tầng trời Tỳ thấp phược yết ma và các vị khéo tu tập khác mà không nói Phật.

Hỏi: Nếu vậy luận Bà-sa nói Phật chẳng lẽ không trái hay sao?

Giải thích: Ý của mỗi luận khác nhau, tuy có ba giải thích nhưng lấy giải thích đầu làm nghĩa đúng vì chẳng những chỉ có văn chứng minh mà còn rất hợp lý.

57. Hỏi đáp phân biệt:

"Các hữu biểu nghiệp" cho đến "vì như tùy chuyển" là hỏi đáp phân biệt. Đây là hỏi.

1) Ý hỏi:

"Nếu thế thì có lỗi gì" là trách ngược lại ý câu hỏi.

"Nếu như chuyển giả" cho đến "nên lập cù lao": chính là ý hỏi: Nếu như chuyển tâm nên biểu nghiệp mới thành thiện, v.v... thì ở cõi Dục lẽ ra phải có biểu nghiệp hữu phú vô ký vì thân kiến và biên kiến đều có công năng chuyển biến. Nếu các ông chống chế rằng tánh của thân kiến và biên kiến ở cõi Dục vốn thuộc vô ký, tức không thể chuyển

biến thì lẽ ra phải nói là thân kiến và biên kiến không có khả năng chuyển biến mà chỉ có tà kiến, v.v... mới có khả năng này; chẳng phải tất cả các loại tâm thuộc thấy thì dứt đều có khả năng chuyển biến. Nếu nhờ tâm tùy chuyển mà biểu nghiệp thành thiện, v.v... thì các tâm ác và vô ký đều đắc biệt giải thoát tức biểu nghiệp lẽ ra chẳng phải tánh thiện. Dù giải thích theo cách này hay cách khác thì vẫn không giải quyết được, cho nên phải bỏ nhiều công sức để tìm ra một giải thích khác hợp lý hơn.

2) Luận chủ giải thích:

"Lẽ ra nói như chuyển tâm" cho đến "là gián cách": là Luận chủ giải thích: Nên nói rằng nhờ chuyển tâm nên biểu nghiệp thành tựu các tánh như thiện v.v... nhưng chẳng phải như trường hợp chuyển tâm thuộc thấy thì dứt chuyển tâm của nhân xa. Vì chuyển tâm thuộc tu đoạn vốn là nhân đẳng khởi trực tiếp đã bị gián cách. Nếu gián tiếp thì rất xa vời đối với biểu nghiệp; nếu trực tiếp tức rất gần gũi với biểu nghiệp, cho nên tùy theo chuyển tâm ở gần mà biểu nghiệp thành tựu tánh thiện, v.v... chứ chẳng phải tùy theo chuyển tâm ở xa mới thành tánh thiện, v.v... "Nếu biểu không do" cho đến "biểu nghiệp vô ký" là Luận chủ nói sự sai lầm trong phần giải thích kinh của các luận sư thuộc Tỳ-bà-sa: Nếu biểu nghiệp không do năng lực của tâm tùy chuyển để thành tựu các tánh thiện, v.v... thì trước đây khi giải thích kinh Tà kiến Phát Nghiệp, lẽ ra các ông không nên cho rằng kinh này chỉ nói theo nhân đẳng khởi trước mà không phải là sát-na đẳng khởi. Nếu giải thích như thế thì:1) Tên gọi bị lạm dụng. 2) Dường như thừa nhận có sát-na đẳng khởi. Chỉ y theo nhân đẳng khởi trước thì tên gọi bị lạm dụng, vì đẳng khởi có hai thứ: nhân đẳng khởi và sát-na đẳng khởi. Nhân đẳng khởi nếu đối với sát-na đẳng khởi sau thì thuộc về trước nên có tên là nhân đẳng khởi trước. Nhân đẳng khởi trước lại có hai thứ là nhân đẳng khởi xa gần và nhân đẳng khởi xa. Nhân đẳng khởi gần có công năng phát biểu nghiệp nhưng nhân đẳng khởi xa không có công năng này. Đã nói tiền nhân đẳng khởi không có khả năng phát biểu nghiệp trong lúc hai nhân gần và xa đều được gọi là Nhân đẳng khởi trước. Trong tên gọi nếu không dứt trừ hết các pháp không hợp lý thì đã lạm dụng tên gọi nhân đẳng khởi gần. Khi nói "chứ không y theo sát-na đẳng khởi" tức dường như đã thừa nhận nhờ có sát-na nên biểu nghiệp mới thành tựu các tánh thiện v.v... Nếu các ông không thừa nhận phải dựa vào sát-na đẳng khởi để biểu nghiệp có thể thành tựu các tánh thiện, v.v... thì tại sao lại nói "chẳng phải nói theo sát-na". Nếu y theo sát-na thì

cũng thừa nhận nói cho đến sát-na sao? Nếu nói "cũng thừa nhận" tức phạm lỗi trái tông. Ở văn trước của luận này tuy không chánh thức nói là "chẳng nói theo sát-na" nhưng giờ đây nói theo ý nghĩa của vặn hỏi vẫn có thể thêm vào lời này. Hoặc có thể ở phần văn trước tuy không có nói như vậy nhưng các luận khác khi giải thích kinh đều có nói. Cho nên luận Bà-sa quyển 117 chép "Đáp: Y theo nhân đẳng khởi để nói như vậy chứ không phải sát-na đẳng khởi, cho nên không có lỗi." Vì thế ở cõi Dục chắc chắn không có biểu nghiệp hữu phú vô ký. Lại giải thích: Nếu biểu nghiệp không do năng lực của tâm tùy chuyển để thành các tánh thiện, v.v... mà chỉ do chuyển tâm ở cõi Dục nên mới có biểu nghiệp hữu phú vô ký, vì thân kiến và biên kiến có công năng chuyển biến thì lẽ ra không nên nói kinh này chỉ y theo nhân đẳng khởi trước mà chẳng y theo sát-na, cho nên không nên nói ở cõi Dục chắc chắn không có biểu nghiệp hữu phú vô ký.

58. Giải thích kinh:

Chỉ nên nói rằng cho đến "biểu nghiệp vô ký" là Luận chủ nói về lỗi giải thích kinh ở trước rồi nay lại chính giải thích kinh: Chỉ nên nói rằng kinh "chỉ" y theo các tâm "khác" thuộc nhân gần vốn cách biệt với các nhân đẳng khởi ở xa để nói. Tâm thuộc thấy thì dứt chính là nhân đẳng khởi ở xa vì cách biệt với các nhân gần thuộc tu đoạn cho nên tâm thuộc thấy thì dứt tuy có khả năng chuyển biến nhưng ở cõi Dục chắc chắn không có biểu nghiệp hữu phú vô ký. Đổi chữ "đản" thành chữ "duy"; đổi chữ "tiền" thành chữ "tâm khác gian cách" thì cũng không ngại.

Hỏi: Biểu nghiệp thành tựu ba tánh là dựa vào chuyển tâm để xét định. Nghiệp vô biểu ở cõi Dục dựa vào cái gì để xét định?

Giải thích: Dựa vào chuyển tâm trước đó để xét định các tánh thiện ác.

Hỏi: Nghiệp vô biểu tùy tâm dựa vào cái gì để xét định?

Giải thích: Dựa vào tâm tùy chuyển để xét định tánh thiện, ác. Vì thế luận Chánh lý quyển 36 chép: Thật ra tùy định tâm mà các nghiệp vô biểu cùng khởi với tâm cùng lúc có quả đồng một. Do năng lực tùy chuyển nên tánh thiện thành tựu, chắc chắn thuộc tâm này nên được sinh khởi.

Nguyện nhờ sức biên chép
Đời đời mở mắt tuệ
Kiếp kiếp được lợi căn
Khi chết sanh Cực Lạc.

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 14

1. Giải thích riêng về biểu vô biểu

Nói phụ đã xong, cho đến “tướng biểu, vô biểu” dưới đây là thứ ba giải thích rộng về biểu và vô biểu, trong đó có hai: nói về ba vô biểu, và giải thích riêng ba loại này. Đây là nói về ba vô biểu, kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “ nên gọi là luật nghi” là đáp: “Năng già” là khả năng ngăn dứt sự nối tiếp của giới ác, “năng diệt” là khả năng diệt dứt sự nối tiếp của các giới ác nên gọi là luật nghi. Lại giải thích: Có khả năng ngăn dứt các giới ác nối tiếp đến vị lai và có khả năng trừ diệt các giới ác nối tiếp từ quá khứ. Lại giải thích: Giới Biệt giải thoát có khả năng ngăn dứt các giới ác nối tiếp, định đạo giới có khả năng diệt dứt các giới ác nối tiếp nên gọi là luật nghi. Luật là pháp luật; nghi là nghi thức. Biểu nghiệp không có ở khắp các chỗ nên không nói. Văn còn lại đọc rất dễ hiểu.

2. Y theo ba loại giải thích riêng:

“Luật nghi như thế có bao nhiêu sai khác” dưới đây là y theo ba giải thích riêng. Trong đó

1) Luật nghi biệt giải thoát.
2) Nói chung về thành tựu.
3) Nói về nhân duyên của đắc.
4) Nói về xả sai khác.
5) Dựa vào xứ để nói về thành tựu.

Phần thứ nhất là luật nghi giải thoát, có hai: nói về ba loại luật nghi thiện và giải thích riêng loại thứ nhất. Đây là phần một, trình bày ba loại luật nghi thiện, đặt câu hỏi trước khi dẫn tụng.

“Tụng chép” cho đến “ là giới vô lậu” là đáp, văn rất dễ hiểu.

“Tướng Sơ luật nghi sai khác thế nào?” dưới đây là thứ hai, nói riêng về luật nghi thứ nhất, trong đó

1) Nói về tướng của luật nghi thứ nhất.

2) An lập bốn luật nghi.

3) Nói về các tên gọi khác của biệt giải thoát. Đây là phần thứ nhất, nói về tướng của loại luật nghi thứ nhất, hỏi để khởi văn tụng.

3. Giải thích bài tụng:

"Tụng chép" cho đến "đều riêng không trái nhau" là đáp. Câu tụng thứ nhất nói về danh, ba câu kế nói về thể.

1) Giải thích câu thứ nhất:

"Luận chép" cho đến "luật nghi biệt giải thoát" là giải thích câu thứ nhất. "Bí-sô", đời Đường dịch là Khất sĩ, xưa gọi nhầm là Tỳ-kheo. "Bí-sô-ni": Bí-sô giải thích giống như trước, ni là chỉ cho nữ giới. Chữ Phạm "Thức-xoa-ma-na", đời Đường dịch là Chánh Học. Chánh là chánh học sáu pháp, sáu pháp là không tà dâm, không trộm cắp, không sát sinh, không nói dối, không uống rượu và không ăn phi thời. Chữ Phạm "Thất-la-ma-nã-lạc-ca", đời Đường dịch là Cần sách, nghĩa là Bí-sô siêng năng cố gắng; lạc là chỉ cho nam giới, xưa dịch nhầm là Sa di. "Thất-la-ma-nã-lý-ca" đời Đường dịch là Cần sách nữ; giải thích về tên giống như trên; lý là chỉ cho nữ giới. Xưa dịch nhầm là Sa-di-ni. "Ổ-ba-sách-ca" Hán dịch là Cận sự; sách là từ chỉ cho nam tính. Xưa dịch nhầm là Ưu bà tắc. Về Cận sự, luận Bà-sa quyển 123 chép "Hỏi: Vì sao gọi là gọi là ổ-ba-sách-ca? Đáp: Vì gần gũi, tu tập và thực hành các pháp thiện. Tức thân của các vị này theo sát, tu tập các pháp thiện nên gọi là ổ-ba-sách-ca. Có thuyết cho rằng vì gần gũi và phục vụ các thiện sĩ. Lại có thuyết cho rằng vì gần gũi và thờ phụng Phật pháp; v.v..." Chữ Phạn "ổ-ba-tư-ca", đời Đường dịch là Cận sự nữ. Giải thích tên gọi giống như trước; tư là chỉ cho nữ giới. Xưa dịch nhầm là Ưu-bà-di. "Ổ-bà-Bà-sa" đời Đường dịch là Cận trú. Về Cận trú, luận Bà-sa quyển 124 chép: Ở gần chỗ A-la-hán sống, thọ giới và học tập với các vị này. Có thuyết cho rằng nương vào giới lúc tuổi thọ gần hết nên gọi là Cận trú. Lại có thuyết cho rằng loại giới này lúc ở gần mới nương vào đó nên gọi là Cận trú. Trong tám trường hợp trên, năm trường hợp đầu thuộc giới xuất gia; ba trường hợp sau thuộc giới tại gia. Bảy giới đầu gọi là giới suốt; giới cuối gọi là giới một ngày đêm. Tám giới này tuy khác nhau nhưng đều được gọi chung là luật nghi biệt giải thoát bậc nhất.

Hỏi: Vì sao tám giới này lại dựa vào luật nghi biệt giải thoát để lập mà không phải là tĩnh lự và luật nghi vô lậu?

Giải thích: Luật nghi Biệt giải thoát được đắc từ từ, được an lập dần dần nên có thể dựa vào đó để lập thành tám giới khác nhau. Bảy

chi tĩnh lự và vô lậu đều thuộc đốn đắc, nên không thể y theo đó để lập thành tám giới trên.

Lại giải thích: Giới Biệt giải thoát chỉ dành cho tám chúng thuộc loài người ở cõi Dục và cùng chỉ dành cho loài người ở cõi Dục cho nên mới dựa vào đó để lập thành. Tĩnh lự và giới vô lậu bao gồm cả các vị trời thuộc cõi trên nên không thể dựa vào đó để lập thành tám giới sai khác.

2) Giải thích câu thứ hai:

"Tuy có tám danh" cho đến " không có luật nghi cận sự nữ riêng": là giải thích câu hai: Dựa vào sự khác nhau của con người tuy có tám tên gọi khác nhau nhưng nếu y theo thật thể thì chỉ có bốn thứ. Ngoài luật nghi Bí-sô ra không có luật nghi Bí-sô-ni riêng; ngoài luật nghi Cần sách thì không có sáu pháp luật nghi của chánh học riêng, nói luật nghi mười giới của Cần sách nữ là vì Cần sách nữ trước phải thọ mười giới rồi mới thọ sáu pháp. Tuy đắc sáu pháp nhưng cũng đồng với sáu giới trong mười giới vì thế mười giới của Cần sách nữ và sáu pháp của chánh học không khác với mười pháp của Cần sách. Lại giải thích: Lúc đang còn chánh học không có đắc riêng sáu pháp mà chỉ thọ lại giáo hành vì trước đó đã thọ. Sáu pháp này chính là sáu giới trong mười giới cho nên nói là chánh học và mười giới của Cần sách nữ không khác mười giới của Cần sách. Tám giới cận trú chỉ có một ngày một đêm, vì thời gian ngắn nên không phân biệt nam nữ.

3) Giải thích câu thứ ba:

Làm sao biết như thế? dưới đây là giải thích câu thứ ba; đây là hỏi.

"Do hình thay đổi" cho đến " chẳng khác ba thể" là nêu tụng để trả lời: Như khi chuyển căn, giới không có xả hoặc đắc mà chỉ thay đổi tên gọi. Tức khi chuyển căn, nếu là Bí-sô chuyển căn thành nữ thì luật nghi Bí-sô trước đó sẽ được gọi là luật nghi Bí-sô-ni; nếu Bí-sô-ni chuyển căn thành nam thì luật nghi Bí-sô-ni trước đó sẽ được gọi là luật nghi Bí-sô.

Hỏi: Giới Bí-sô và giới Bí-sô-ni nhiều ít khác nhau, tại sao khi chuyển căn chỉ có tên gọi khác mà thể lại giống nhau?

Giải thích: Vì nam nữ khác nhau, vì sự mở rộng hay giới hạn có khác nhau và vì các duyên khác nhau nên mới có hai trăm năm mươi hoặc năm trăm giới. Nếu dựa vào bảy chi thì giới thể đều bằng nhau. Lại giải thích: Y theo bảy chi căn bản thì giới của hai chúng đều như nhau. Nếu nói về sự giới hạn của các giới thì có nhiều ít khác nhau.

Tuy giới hạn có khác nhau nhưng lúc thọ giới trước đó cả hai chúng đều đắc giới bởi vì Bí-sô và Bí-sô-ni đều cùng lập thệ dứt các pháp ác. Do nguyện lực này nên cả hai đều đắc các giới được hạn chế. Tuy đều đắc giới nhưng do duyên khác nhau, sự giữ và phạm giới khác nhau nên định tội cũng khác nhau. Lại giải thích: Nói về thể của các già giới thì có nhiều ít khác nhau. Lúc chưa chuyển căn, nếu thọ giới thuộc chủng loại này thì đắc các giới cũng thuộc loại giới này. Lúc đang chuyển căn cho đến khi thành chủng loại kia thì không đắc riêng các giới bị hạn chế. Tuy không có các già giới nhưng vì trái với giáo nên cũng quy kết về tội kia. Nếu Cần sách chuyển căn thành nữ thì luật nghi Cần sách trước đó được gọi là luật nghi Cần sách nữ. Vì chưa đắc sáu pháp hoặc chưa thọ lại giáo của sáu pháp nên không gọi là chánh học. Nếu Cần sách nữ và Chánh học chuyển căn thành nam thì luật nghi Cần sách nữ và chánh học luật nghi trước đó được gọi là luật nghi Cần sách vì mười giới của họ và sáu pháp đều giống với mười giới của Cần sách. Nếu cận sự chuyển căn thành nữ thì luật nghi cận sự trước đó được gọi là luật nghi cận sự nữ. Nếu cận sự nữ chuyển căn thành nam thì luật nghi cận sự nữ trước đó được gọi là luật nghi cận sự. Trong trường hợp giới cận trú trong một ngày một đêm tuy có chuyển căn nhưng không lập riêng thành nam và nữ nên không nói riêng. Chẳng phải ở giai đoạn chuyển căn có nhân duyên xả luật nghi trước đó vì không có bốn thứ nhân duyên xả giới, và cũng không đắc nhân duyên luật nghi chưa từng được đắc trước đó vì không có nhân duyên thọ giới. Bốn thứ luật nghi thuộc Bí-sô-ni, Cần sách nữ, chánh học và cận sự chẳng khác với thể của ba loại luật nghi thuộc Bí-sô, Cần sách và cận sự.

4) Giải thích câu tụng thứ tư:

"Nếu từ cận sự" cho đến " đầy đủ đốn sinh": dưới đây là giải thích câu tụng thứ tư: Nếu từ cận sự thọ giới Cần sách và từ Cần sách thọ giới Bí-sô thì ba loại luật nghi này do thêm đủ xa lìa, thêm đủ phương tiện là tên khác của giới xa lìa, vì vốn xa lìa các pháp ác, và chỉ là phương tiện cầu giới vì vốn để cầu giới sau này - hay do thêm đủ khiến cho khác trước mà phải đặt riêng các tên gọi khác nhau - như năm giới tăng thêm năm giới thành mười giới, nên gọi là Cần sách, mười giới tăng thêm hai trăm bốn mươi giới thành hai trăm năm mươi giới nên gọi là Bí-sô, cũng như đã có một đồng nay thêm một đồng nữa thì gọi là hai đồng. Như vậy có phải cả ba loại giới này đều có đầy đủ thể tánh riêng mà đốn sinh hay không?

"Ba thứ luật nghi" cho đến " tùy theo sự thích ưng" là đáp: Giải

thích bài tụng đều khác nhau ba loại luật nghi trên tùy theo số lượng nhiều ít khác với mà đốn sinh. Phần này suy nghĩ sẽ hiểu. Trường hợp tám giới lẽ ra cũng nên được xếp vào phần hỏi đáp này nhưng vì thời gian giữ giới quá ngắn nên lược qua không nói.

"Đã đối nhau như thế thì đồng loại có gì khác nhau", là hỏi: Ba giới như bất sát, v.v... đồng loại có gì khác nhau?

"Do nhân duyên riêng, đối nhau có khác": là đáp: Do có nội nhân, ngoại duyên riêng nên đối nhau có khác.

Việc ấy thế nào là gạn lại.

4. Giải thích:

"Như như cầu thọ" cho đến " nên ba thứ khác nhau" là giải thích: Thọ giới chẳng phải chỉ có một nên gọi là "như như"; giới thể chẳng phải chỉ có một nên gọi là "như thị như thị". "Như như cầu thọ, tùy theo sự thích ứng, nhiều thứ học xứ": Tùy theo sự thích ứng mà người thọ giới mong cầu thọ nhiều loại giới khác nhau. "Như thị như thị, tùy theo thích ứng v.v...": Tùy theo các điều kiện thích ứng mà giới thể có công năng khiến cho giới tử xa lìa những nơi và những khi ngồi nằm trên ghế cao giường rộng, uống rượu, v.v... tức xa lìa các duyên phát khởi các giới, vì sự xa lìa phải nương vào nội nhân và ngoại duyên phát khởi cho nên khi có nhân và duyên riêng thì sự xa lìa cũng khác nhau. Nói có nhân riêng là chỉ cho tâm cầu giới khác nhau; hoặc cầu năm giới hoặc cầu mười giới, hoặc cầu đại giới nên gọi là nhân khác nhau; nói có duyên riêng là chỉ cho các duyên thọ giới khác nhau tức Hòa-thượng, hoặc a-xà-lê v.v... Nếu thọ năm giới thì đứng trước một vị, nếu thọ mười giới thì đối trước hai vị, nếu thọ đại giới thì đối trước mười vị, v.v... nên gọi là duyên khác nhau. Do nhân và duyên khác nhau này nên sự xa lìa có khác nhau. Dùng lý để bác bỏ câu hỏi: Nếu không có việc ấy, khi ba giới bất sát sanh, v.v... dần dần thêm đủ thì xả Luật nghi Bí-sô tất nhiên ba loại luật nghi thuộc cận sự, Cần sách và Bí-sô cũng đều phải xả, vì hai thứ trước là cận sự và Cần sách đều thuộc về Bí-sô. Đã không thừa nhận như vậy thì ba giới đều khác nhau; do ba giới khác nhau nên xả giới Bí-sô vẫn còn được gọi là Cần sách, và xả Cần sách vẫn được gọi là cận sự.

5. Giải thích không trái nhau:

Nhưng ba thứ này, cho đến" liền chẳng phải cận sự v.v..." là giải thích không trái nhau: Tuy nhiên ba giới như bất sát, v.v... ở trong một tâm không trái nhau, cùng chuyển trong một sát-na. Chẳng phải do thọ luật nghi Cần sách và Luật nghi Bí-sô ở sau mà xả bỏ luật nghi cận sự

và luật nghi Cần sách trước đó không phải là xả duyên. Đừng nên cho rằng xả giới Bí-sô thì không còn là Cần sách, hoặc xả giới Cần sách thì không còn cận sự, vì tuy xả bỏ cái sau nhưng vẫn còn được gọi tên theo cái trước, cho nên biết rằng trong thân có đủ ba giới. Tuy trong một thân có đủ hai giới hoặc cả ba giới nhưng giới sau vốn hơn nên dựa vào đó đặt tên.

Hỏi: Không thọ giới trước thì có đắc được giới sau hay không?

Đáp: luận Bà-sa quyển 124 chép "Hỏi: Nếu trước đó không thọ luật nghi cận sự mà lại thọ luật nghi Cần sách thì có đắc luật nghi Cần sách hay không? (Đáp) Có thuyết cho rằng không thể đắc, vì luật nghi cận sự là cửa vào, là nơi nương tựa và cũng là pháp gia hạnh của luật nghi Cần sách. Có thuyết cho rằng không chắc chắn: Nếu không biết rằng trước phải thọ luật nghi cận sự sau đó mới đắc luật nghi Cần sách mà chỉ tin tưởng vào giới sư thì khi thọ luật nghi này và đắc giới thì giới sư đắc tội; nếu biết rằng trước phải thọ luật nghi cận sự, sau đó thọ luật nghi Cần sách mới đúng nghi thức, nhưng chỉ vì kiêu mạn mà không muốn thọ luật nghi cận sự lại nói rằng cần gì phải thọ loại giới cận sự thấp kém này thì người thọ giới vì bị kiêu mạn nhiễm tâm nên có thọ nhưng vẫn không đắc. Như nói không thọ luật nghi cận sự nhưng thọ luật nghi Cần sách hoặc không thọ luật nghi Cần sách mà lại thọ luật nghi Bí-sô v.v...

Hỏi: Nếu đã thọ các giới sau rồi mới thọ các giới trước thì có đắc giới hay không?

Đáp: luận Chánh Lý quyển 36 chép:

Hỏi: Nếu có vị Cần sách thọ luật nghi cận sự hoặc có Bí-sô thọ hai thứ giới ở trước thì có đắc giới hay không?

Đáp: Có ý kiến cho rằng không nên trách cứ các trường hợp này. Nếu trước đó đã có thì không có lý nào lại thọ đắc một lần nữa vì trước đó đã đắc; nếu trước đây chưa có thì không phải là Cần sách và cũng không phải là Bí-sô vì trước đó đã không thọ luật nghi cận sự thì không có lý gì lại thọ đắc luật nghi Cần sách; nếu trước đó không thọ luật nghi Cần sách thì cũng không có lý nào lại thọ đắc giới Bí-sô; tức không thể lập thành hai tên gọi này. Từ đó suy ra nếu thọ cũng không thể nào đắc. Có thuyết lại cho rằng tuy không thọ loại luật nghi trước đó nhưng vẫn có vì đúng lý ra vẫn có khả năng thọ đắc các giới sau. Cho nên người trì luật nói rằng tuy trước đó không thọ giới Cần sách nay thọ giới cụ túc thì cũng vẫn gọi là khéo thọ luật nghi cụ túc. Vì lẽ Cần sách có thể thọ đắc luật nghi cận sự cho nên Bí-sô cũng có thể thọ đắc giới Cần sách

và cận sự. Cần sách không nên tự nói rằng chỉ nguyện chứng biết hai thứ trước. (Vấn nạn) Không thể nào không tự xưng hai danh hiệu trên mà có thể nói rằng mình đã đắc giới cận sự và Cần sách? (Giải) Vấn nạn này không đúng vì vẫn có thể xưng như vậy. Nghĩa là vẫn có thể nói rằng mình là Cần sách, là cận sự và chỉ nguyện chứng biết hai thứ luật nghi này; trường hợp của Bí-sô cũng vẫn có thể nói như vậy. Tuy nhiên nay y theo luật nghi thù thắng để hiển bày hai tên gọi trên cũng không có lỗi.

Hỏi: Nếu vậy Cần sách và Bí-sô v.v... lẽ ra cũng nên thọ đắc luật nghi cận trú?

Đáp: Cũng giống như đã thừa nhận có thọ đắc luật nghi cận sự thì trường hợp này đâu có lỗi gì. Tuy nhiên vì loại luật nghi này vốn thấp kém cho nên không thích thọ.

6. Lập bốn thứ luật nghi:

"Cận sự, cận trú" cho đến " luật nghi Bí-sô" đây là thứ hai, an lập bốn thứ luật nghi: Xoa dầu thơm, xức tóc, và xem múa, nghe hát. Lại giải thích: Không được múa, hát, xem và nghe vì thế trong mười giới đã chia thành hai thứ.

Hỏi: Tại sao tám giới lại thu gọn trong lúc mười giới lại mở rộng?

Giải thích: Đối với tại gia thì tội nhẹ nên hợp hai giới thành một; đối với xuất gia vì có sự chê bai hiềm khích nên mở rộng một giới thành hai. Luận Bà-sa lại chép: Tức không xức dầu thơm, không xoa tóc và không xem múa, không nghe hát cũng giống như sự trang nghiêm thân nên hợp chung thành một. Luận Chánh Lý quyển 36 lại chép: Vì để giúp cho chúng sinh tại gia vốn thường lo sợ, khiến cho họ dễ thọ trì, nên trong tám giới đã hợp hai giới thành một.

Hỏi: Mười giới vì sao không lập trong giới cận trú mà lập trong mười giới.

Giải thích: Chúng sinh tại gia vốn mê đắm tiền bạc chưa thể lìa bỏ cho nên giới cận trú không có giới này. Cần sách và Bí-sô không nên chứa để tiền bạc, sợ có hại đến đường tu cho nên trong mười giới có lập giới này. Nếu là trường hợp thọ loại giới lìa bỏ các nghiệp ác thuộc thân ngữ thì mới lập loại giới thứ tư; văn còn lại rất dễ hiểu.

7. Các tên gọi khác nhau của luật nghi biệt giải thoát:

"Luật nghi Biệt giải" cho đến " nên gọi là thi la" là thứ ba, nói về tên gọi khác nhau của luật nghi biệt giải thoát: Có khả năng san bằng các nghiệp bất thiện hiểm ác nên gọi là Thi-la; đây là tên gọi thứ nhất

vì giữ giới có công năng khiến cho thân tâm thanh tịnh để được an vui, còn phá giới có công năng khiến cho thân tâm buồn bực để rồi lại sinh ra hối hận; phần dẫn tụng rất dễ hiểu.

"Người Trí khen ngợi, nên gọi là hạnh mầu" là thứ hai. Lại Luận Chánh Lý chép: Nếu tu hành giới này thì sẽ đắc quả đáng ưa.

"Sở tác tự thể nên gọi là nghiệp" là thứ ba: Tức tự thể của giới chính là cái mà giới tạo ra cho nên gọi là nghiệp.

"Há không phải vô biểu" cho đến " sở tác tự thể" là hỏi: Biểu gọi là nghiệp; nghĩa này có thể đúng. Nhưng vô biểu thì khế kinh lại nói cũng gọi là bất tác; vì sao nay lại nói tự thể đều do giới tạo tác?

"Người biết hổ thẹn" cho đến "được gọi là sở tác:" là đáp: Kinh nói bất tác vì người biết hổ thẹn được năng lực của vô biểu, không gây ra các việc ác nên gọi là bất tác. Nay luận nói được tạo tác là do thân biểu nghiệp, ngữ biểu nghiệp và ý tư tạo tác nên mới có tên gọi trên.

8. Nêu giải thích khác:

"Có giải thích khác rằng" cho đến "gọi là không lỗi": là nêu giải thích khác: Vô biểu chính là nhân để tạo quả về sau cho nên theo quả mà gọi tên và cũng chính là quả do tư trước đó làm nhân cho nên gọi tên theo nhân. Vì thế gọi là tạo tác cũng không lỗi.

"Có công năng ngăn dứt thân ngữ, nên gọi là luật nghi" là thứ tư: Thường bảo vệ thân ngữ không cho làm sai nên gọi là Luật nghi.

"Như thế nên biết" cho đến "gọi là hậu khởi" đây là nói về tên gọi thứ năm, thứ sáu, đồng thời giải thích hai câu tụng cuối: Như vậy biết rằng giới biệt giải thoát có cả giai đoạn đầu và các giai đoạn sau mà không có tên gọi khác. Chỉ có biểu và vô biểu ở sát-na thứ nhất được gọi là biệt giải thoát thứ năm và nghiệp đạo thứ sáu vì biểu và vô biểu thuộc sơ niệm khi thọ các giới bất sát, v.v... đã xả bỏ các thứ nghiệp ác như sát sinh, v.v... cho nên dựa vào ý nghĩa đã xả bỏ riêng mà gọi là Biệt giải thoát, tức ở sơ niệm các việc lành được làm ra đều trở thành rốt ráo; và cũng dựa vào nghĩa nhân đẳng khởi, tức sự vận hành của Tư để gọi là Nghiệp đạo. Do tư là nhân đẳng khởi tạo tác nên gọi là Nghiệp; con đường mà tư thuộc biểu và vô biểu ở sơ niệm đi qua gọi là con đường đạo nghiệp, nên gọi là Nghiệp đạo. Cho nên sự xả bỏ riêng các pháp ác ở sát-na đầu tiên gọi là biệt giải thoát; sự ngăn dứt ở sát-na đầu tiên cũng gọi là luật nghi Biệt giải thoát. Y theo vào ý nghĩa vận hành của Tư thì cũng gọi là nghiệp đạo căn bản. Từ niệm thứ hai cho đến khi chưa lìa bỏ chẳng phải là sự xả bỏ riêng các nghiệp ác thuộc sơ niệm cho nên không gọi là biệt giải thoát. Có công năng ngăn

dứt, giữ gìn nên được gọi là Luật nghi; vì là luật nghi về biệt giải thoát nên gọi là luật nghi biệt giải thoát. Không phải con đường vận hành của Tư nên không gọi là Nghiệp đạo. Nằm sau luật nghi căn bản nên gọi là "hậu khởi".

9. Nói chung về thành tựu:

"Ai thành tựu luật nghi nào?" dưới đây là thứ hai, nói chung về thành tựu, trong đó: 1/ Thành tựu chung ba thứ luật nghi. 2/ Dựa vào thế gian để nói về thành tựu. Trong thành tựu chung ba loại luật nghi, nói về sự thành tựu chung, một là nói về đoạn luật nghi và hai là giải thích hai thứ luật nghi nói trong kinh. Đây là phần đầu: Nói về chung thành tựu; đặt câu hỏi trước khi dẫn tụng.

"Tụng chép" cho đến "Hai thứ sau tùy tâm chuyển" là đáp: Câu tụng đầu nói về thành tựu biệt giải thoát; hai câu kế nói về sự thành tựu định và đạo giới; câu cuối nói về sự sai khác.

"Luận chép" cho đến " cho đến cận trú " là giải thích câu tụng đầu nói về tám chúng thành tựu biệt giải thoát.

"Ngoại đạo không có thọ giới hay sao?" Là hỏi.

"Tuy có khi không gọi" cho đến " y theo trước hữu" là đáp: Ngoại đạo tuy có thọ các giới như bất sát, v.v... nhưng chỉ gọi là "xử trung giới" (giới ở trung gian) mà không phải giới biệt giải thoát vì giới được thọ không có công năng giải thoát khỏi các pháp ác và lại y theo quả dị thục thuộc ba cõi ở trước.

10. Giải thích:

1) Trường hợp một:

"Tĩnh lự sinh giả" cho đến "ở đây lẽ ra cũng như thế": là giải thích trường hợp thành tựu tĩnh lự của những người đắc tĩnh lự trong các câu tụng thứ hai và thứ ba, đồng thời nói về luật nghi tĩnh lự. Tụng nói "tĩnh lự sinh" là nói loại luật nghi này sinh từ tĩnh lự tức dựa vào nhân sinh để giải thích; hoặc y theo tĩnh lự tức dựa vào y nhân để trình bày vì thế gọi là "luật nghi tĩnh lự sinh". Nếu người đắc tĩnh lự thì chắc chắn thành tựu loại luật nghi tĩnh lự này, các tĩnh lự cận phần cũng được gọi là tĩnh lự, như các ruộng lúa, v.v... nằm cạnh thôn ấp cũng cùng mang tên của các thôn ấp này.

2) Trường hợp hai:

"Luật nghi Đạo sinh" cho đến "là Hữu học vô Học": là giải thích trường hợp đắc Thánh thành tựu đạo sinh trong câu tụng thứ hai và thứ ba, đồng thời nói về luật nghi vô lậu. Đạo là chỉ cho Thánh đạo vô lậu, có khả năng sinh ra luật nghi nên gọi là luật nghi đạo sinh.

"Đối với phân biệt" ở trước cho đến thứ hai là gì: là giải thích câu tụng thứ tư, nhắc lại trước nêu câu hỏi.

"Là tĩnh lự sinh" cho đến "cũng hằng chuyển" là đáp: Hai trường hợp định và đạo sinh thuộc tùy tâm chuyển chứ chẳng phải biệt giải thoát, vì sao? Vì biệt giải thoát này hằng chuyển biến đối với giai đoạn tâm ác, vô ký dị tâm và vị vô tâm, nên không gọi là giới tùy tâm chuyển. Nếu gọi loại giới biệt giải thoát này là tùy tâm chuyển thì ở giai đoạn thiện tâm sinh khởi cũng có thể gọi là tùy chuyển, vì khi tâm ác và vô ký sinh khởi, hoặc khi vô tâm thì lẽ ra tâm thiện phải dứt.

11. Đoạn luật nghi:

"Tĩnh lự vô lậu" cho đến " gọi là dứt luật nghi" là thứ hai, nói về đoạn luật nghi. Vì nói về thành tựu cho nên cũng xếp vào môn thành tựu, văn còn lại rất dễ hiểu. "Đoạn" nghĩa là đoạn đối trị. Vì thế luận Bà-sa quyển 119 chép

Hỏi: Vì sao chỉ có điều này mới gọi là Đoạn luật nghi.

Đáp: Vì thường làm đoạn đối trị cho sự phá giới và sự sinh khởi các phiền não thuộc phá giới. Nghĩa là hai tùy chuyển giới thuộc tám đạo vô gián ở trước chỉ cho làm đoạn đối trị sự sinh khởi các phiền não của sự phá giới, trong lúc hai giới tùy chuyển thuộc đạo vô gián thứ chín đều làm đoạn đối trị cho sự phá giới và sự sinh khởi các phiền não thuộc sự phá giới." Trên đây là văn luận. Y theo các đoạn văn trên đây thì chỉ có tùy chuyển giới thuộc định vị chí đạo Vô gián thứ chín làm đoạn đối trị, đối với các giới ác và sự sinh khởi phiền não thuộc cõi Dục; năm trường hợp thuộc sơ định, v.v... tuy không phải là đoạn đối trị đối với sự phá giới, v.v... nhưng vẫn yếm hoại đối trị nên vẫn có giới tùy chuyển. Cõi Vô Sắc đối với sự phá giới, v.v... không có sự đoạn trừ hoặc yếm hoại nên không phải giới tùy chuyển. Loại trí phẩm đạo ở cõi Sắc đối với sự phá giới tuy không có đoạn đối trị hoặc yếm hoại đối trị nhưng vẫn có sự trì giữ hoặc xa lìa đối trị nên vẫn có giới tùy chuyển.

Hỏi: Cõi Vô Sắc đối với sự phá giới, v.v... của cõi Dục cũng có hai thứ trì giữ và xa lìa đối trị, như vậy lẽ ra cũng có giới tùy chuyển?

Giải thích: Tuy có hai thứ đối trị giữ gìn và xa lìa nhưng do yếm sắc nên không phải giới tùy chuyển. Tóm lại, đối trị có năm thứ: xả, đoạn, trì, viễn và yếm. Đối với sự phá giới, v.v... ở cõi Dục thì vị chí có năm thứ; năm trường hợp như sơ định, v.v... không có xả, đoạn mà chỉ có trì, viễn và yếm; cõi Vô Sắc không có xả, đoạn, yếm mà chỉ có trì và viễn. Năm thứ đối trị này là theo luận Bà-sa quyển 17. như trong luận ấy có giải thích rộng.

12. Đối chiếu hai luật nghi:

"Do đây hoặc có" cho đến "luật nghi vô lậu" là đối chiếu giữa tĩnh lự luật nghi và đoạn luật nghi được biết qua bốn trường hợp, rất dễ hiểu.

"Như thế hoặc có" cho đến "như thế nên biết" là đối chiếu giữa luật nghi vô lậu với đoạn luật nghi, bốn trường hợp y theo trên: (1) Tất cả luật nghi vô lậu ngoại trừ loại thuộc định Vị chí chín đạo vô gián; (2) Y theo luật nghi hữu lậu thuộc định vị chí chín đạo vô gián; (3) Y theo vô lậu luật nghi thuộc định vị chí chín đạo vô gián; (4) Tất cả luật nghi hữu lậu, trừ luật nghi thuộc định vị chí chín đạo vô gián.

13. Giải thích hai luật nghi:

"Nếu thế, Đức Thế tôn" cho đến "lấy gì làm tự tánh" dưới đây thứ ba, là giải thích hai thứ luật nghi nói trong kinh. Dựa vào kinh để nêu câu hỏi: Nếu chỉ có thân ngữ được gọi là luật nghi là tại sao Thế tôn khi nói về giới phải có đủ thân, ngữ, ý mới gọi là luật nghi và khen là "thiện tai" nói biến luật nghi là nói chung ba loại? Lại vì sao khế kinh lại nói nhãn căn luật nghi? Ý luật nghi mà kinh trước nói và nhãn căn luật nghi được nói ở kinh sau lấy gì làm tự tánh?

"Hai tự tánh này chẳng phải vô biểu sắc" là đáp.

"Nếu thế là sao?" là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến " nói chớ như thứ lớp": là giải thích: Ý chỉ cho ý luật nghi; căn là nhãn căn luật nghi. Vì để nói lên hai thứ này đều lấy chánh tri và chánh niệm làm thể, cho nên trong bài tụng trước là nêu chánh tri, chánh niệm rồi mới nói chung. Nghĩa là trước nói qua giới thì ý luật nghi có Tuệ và niệm làm thể; tức tổng hợp Tuệ và niệm làm nhãn căn luật nghi được nói ở kinh sau. Vì thế, trước thì lìa mà sau thì hợp, là nói không nên phối hợp hai thứ luật nghi theo thứ lớp như vậy chứng tỏ Tuệ và niệm được gọi là luật nghi" Tuệ có công năng phân biệt và niệm có công năng nhớ nghĩ. Hai năng lực này phòng hộ mạnh mẽ, chế ngự ý và nhãn căn không cho sinh khởi sai lầm đối với cảnh, nên gọi là Luật nghi, chẳng phải sắc vô biểu. Lẽ ra cũng nói đủ là sáu căn như nhãn, v.v... nhưng không nói nhĩ, v.v... là vì lược. Vì thế luận Chánh Lý quyển 36 chép: Cho nên khế kinh nói nhãn thấy sắc nhưng không vui không buồn mà thường an trú lìa bỏ ở chánh tri chánh niệm và cứ thế cho đến khi ý biết rõ được pháp.

14. Y theo thời gian để nói về thành tựu:

"Nay nên suy nghĩ" cho đến "vào thời gian nào": dưới đây thứ hai, y theo thế gian để nói về thành tựu, gồm câu hỏi và trả lời. Đây là

hỏi: Nay nên suy nghĩ, đối với biểu và vô biểu thì ai thành tựu biểu nào và vô biểu nào? Đối với ba đời thì nằm ở những thời gian nào?

"Hãy nói thành luật nghi bất luật nghi vô biểu": dưới đây là đáp, trong đáp có bốn:

1) Nói về sự thành tựu vô biểu.

2) Nói về thành tựu biểu.

3) Nói về tên gọi khác của bất luật "nghi".

4) thành tựu biểu và vô biểu.

Phần (1) lại chia làm ba: y theo thế gian để nói về thành tựu thiện, ác; y theo thế gian để nói về thành tựu trung gian; Trụ thiện, ác để thành tựu trung gian. Đây là phần đầu, gồm có hai: Nêu tông chỉ và giải thích. Đây là nêu tông chỉ.

15. Giải thích hai bài tụng:

"Tụng chép" cho đến " trụ trong định đạo thành": Đây là giải thích: Ba câu tụng đầu nói về luật nghi biệt giải thoát; câu thứ tư nói về bất luật nghi; câu năm và sáu nói về tĩnh lự luật nghi; câu bảy nói về luật nghi vô lậu; câu tám nói về luật nghi định và Đạo.

1) Giải thích ba câu tụng đầu:

"Luận chép" cho đến " thế lực yếu kém": là giải thích ba câu tụng đầu: Trụ biệt giải thoát nhưng chưa xả giới thì thường thành tựu ở hiện đời; sau sát-na thứ nhất và từ sát-na thứ hai trở đi cũng thành tựu quá khứ. Chữ chưa xả trong câu tụng thứ hai là nói kéo dài cho đến bất luật nghi, v.v... ở sau. Tán địa vô biểu thuộc cõi Dục không thành tựu ở vị lai vì không tùy thuộc tâm sắc, chẳng phải quả của tâm hơn nữa thế lực lại yếu kém cho nên cũng không có khả năng trở thành giới của đời trước.

2) Giải thích câu tụng thứ tư:

"Như thuyết an trụ" cho đến "cũng thành quá khứ" là giải thích câu tụng thứ tư: Trụ bất luật nghi, cho đến khi chưa xả giới ác thì thường thành tựu ở hiện đời; sau sát-na đầu và từ sát-na thứ hai trở đi cũng thành tựu quá khứ.

3) Giải thích câu năm, sáu:

"Các hữu đạt được" cho đến "đều lại được kia": là giải thích câu năm và câu sáu: Các trường hợp đạt được tĩnh lự luật nghi cho đến khi chưa xả các giới này thì thường thành tựu quá khứ và vị lai. Định luật nghi thuộc đời trước đã mất ở quá khứ, nay được đắc trở lại ở sát-na đầu tiên.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển 17 chép "Noãn tùy chuyển giới có xả đối trị đối với sự phá giới. Luận Chánh Lý quyển sáu mươi mốt chép: Có

những lúc trước đây chưa lìa bỏ dục nhiễm nay nhờ sự dẫn dắt của Tuệ do tư thành tựu nên noãn thiện căn sinh khởi. Luận Bà-sa quyển 7 cũng nói chưa lìa bỏ dục nhiễm nhưng tư Tuệ vô gián vẫn có khả năng dẫn khởi noãn. Y theo ba đoạn văn trên thì vẫn có các trường hợp từ tư Tuệ mà nhập noãn và noãn thiện căn, chỉ do tu đồng loại không phải khác dị, vì người từ tư Tuệ nhập Noãn không tu khác dị và lẽ ra cũng không thể đạt được loại định đã mất từ vô thỉ, thì không phải là định ở quá khứ. Như vậy làm thế nào vừa mới đắc định mà đã chắc chắn thành quá khứ và vị lai?

Giải thích: Từ tư Tuệ nhập noãn ở sát-na đầu vẫn có tu khác dị nên vẫn đạt được loại định đã mất từ vô thỉ. Từ sát-na thứ hai trở đi mới chỉ tu đồng loại. Vì dựa vào số đông nên nói là không tu khác dị.

Lại giải thích: Nếu y theo phần phước thì lúc mới đắc định liền thành tựu quá khứ và vị lai; nếu y theo phần quyết trạch thì lúc mới đắc định tức không thành quá khứ, vì thế luận Chánh Lý quyển 36 chép: Trong trường hợp đạt được tĩnh lự luật nghi cho đến khi chưa xả thì thường thành tựu quá khứ và vị lai. Định luật nghi quá khứ đã mất ở đời trước nay lại đắc lại vào sát-na đầu tiên. Ở đây nên nói theo từng trường hợp riêng vì định luật nghi thuộc phần quyết trạch không thành tựu quá khứ ở sát-na đầu tiên; định luật nghi ở các đời khác đều xả khi qua đời vì đời này không thể được lại định luật nghi (đã mất ở đời trước). (Trên đây là văn luận).

4) Giải thích câu tụng thứ bảy:

“Tất cả bậc Thánh” cho đến “ trước chưa khởi” là giải thích câu bảy; văn rất dễ hiểu.

5) Giải thích câu tụng thứ tám:

“Nếu có người hiện trụ” cho đến “có người thành hiện tại”: là giải thích câu tụng thứ tám: Luật nghi Định và đạo nếu có hiện tại tĩnh lự thì thành tựu luật nghi hiện tại, nếu có đạo vô lậu hiện tại thì thành tựu đạo luật nghi hiện tại; không phải lúc xuất quán mới thành hiện tại, vì luật nghi định và đạo đều tùy tâm chuyển.

Hỏi: Vì sao tĩnh lự được gọi là Định và vô lậu lại gọi là Đạo?

Giải thích: Hai thứ định và đạo tuy đều gồm cả hai nghĩa nhưng để phân biệt sự khác nhau nên mỗi pháp đều có tên gọi riêng.

Lại giải thích: Pháp vô lậu là con đường mà các bậc Thánh đi qua để ra khỏi sinh tử khổ não, cho nên mặc dù gồm cả định nhưng lại được gọi là Đạo; pháp hữu lậu thì khác; tuy cũng có cả Đạo nhưng chỉ gọi là định.

16. Y theo thế gian để thành tựu trung gian:

"Đã nói an trụ" cho đến " hai đời vô biểu" là thứ hai: Y theo thế gian để thành tựu trung gian. Nói "trụ trung" (nằm giữa) là nói không phải luật nghi cực thiện, cũng không phải bất luật nghi cực ác nên gọi là Trung gian. Các nghiệp đã khởi không hẳn đều là vô biểu, như làm lành nhưng không phải thuần tịnh, làm ác nhưng không phải là loại quá phiền não tức không có vô biểu; nếu tạo thiện thuần tịnh hoặc ác quá phiền não thì có vô biểu. Vô biểu thuộc thiện xứ, tức thuộc về các chủng loại của thiện giới; vô biểu thuộc ác xứ thì thuộc về các chủng loại của giới ác. Vô biểu có ý nghĩa giống nhau, chủng loại lại tương tợ nên nói là thuộc về chủng loại. Vô biểu thuộc xứ thiện ác ở sơ niệm thì thành tựu hiện tại; từ niệm thứ hai trở đi và lúc chưa xả trở lại đều thành tựu vô biểu quá khứ và hiện tại.

17. Nói về an trụ thiện ác thành tựu:

"Nếu có người an trụ" cho đến "là trải qua thời gian bao lâu": dưới đây là thứ ba, nói về sự an trụ thiện ác thành tựu.

Hỏi: Người an trụ luật nghi có thành tựu ác vô biểu thuộc trung gian còn người sống với bất luật nghi có thành tựu thiện vô biểu thuộc trung gian hay không? Nếu có thành tựu thì sự thành tựu xảy ra vào lúc nào?

"Tụng chép" cho đến "chí nhiễm tịnh thế chung." Hai câu tụng đầu là đáp câu hỏi thứ nhất; hai câu tụng cuối trả lời câu hỏi thứ hai.

"Luận chép" cho đến "chung thành quá khứ hiện tại." Như các Bí-sô, v.v... an trú luật nghi nhưng vì phiền não quá lớn nên tạo nghiệp sát, v.v... tức có vô biểu thuộc bất thiện xứ; trái lại người làm nghề giết dê, v.v... tuy không có luật nghi nhưng vì có tín thuần tịnh nên thường lễ bái, v.v... thì vẫn có thiện vô biểu thuộc trung gian. Nếu hai tâm chưa dứt thì vô biểu thường hằng nối tiếp: Ở sơ niệm thì thành tựu hiện tại; nếu thuộc niệm sau thì thành tựu quá khứ và hiện tại.

18. Nói về thành tựu biểu nghiệp:

"Đã nói vô biểu" cho đến "chỗ thành tựu hiện tại": dưới đây thứ hai, nói về thành tựu biểu nghiệp. Hai câu tụng đầu giải thích thành tựu biểu nghiệp thiện ác; hai câu cuối giải thích biểu nghiệp vô ký.

"Luận chép" cho đến "như vô biểu thích" là giải thích hai câu tụng đầu: Người trụ trong luật nghi, trụ bất luật nghi và các xứ lúc tạo ra biểu nghiệp thì thường thành tựu biểu nghiệp thuộc hiện tại; nếu không tạo tác thì không thành. Sau sát-na đầu tiên cho đến khi chưa xả bỏ thì thường thành quá khứ; nếu xả thì không thành, chắc chắn không thành

tựu biểu nghiệp vị lai, như tám vô biểu thích vì không tùy tâm sắc và thế lực lại yếu kém; trường hợp này giống như đã được giải thích trong phần nói về tán vô biểu.

"Hữu phú vô phú" cho đến "ngược truy thành": là giải thích hai câu tụng cuối: Hai thứ biểu nghiệp vô ký không thành quá khứ và vị lai vì pháp lực vốn yếu kém mà đắc lực cũng rất yếu kém cho nên không có khả năng nghịch chuyển để thành tựu vị lai mà chỉ có khả năng thuận chuyển để thành quá khứ.

"Pháp lực này yếu kém do ai làm ra" là hỏi.

"Tâm này làm ra" là đáp.

"Nếu thế thì hữu phú" cho đến "chớ thành quá khứ vị lai" là hỏi: Nếu biểu nghiệp vô ký không có khả năng thành tựu quá khứ và vị lai thì hai tâm vô ký lẽ ra cũng có khả năng thành tựu quá khứ và vị lai? Chữ "đẳng" bao các tâm vô ký mạnh mẽ, là các tâm quán tập, uy nghi, công xảo và thông quả.

"Ở đây trách không đúng" cho đến "thành có sai khác" là giải thích: Vì biểu sắc vốn muội độn lại thuộc pháp y tha tâm khởi trong lúc tâm vốn lanh lợi lại không phải là pháp y tha khởi. Chữ "đẳng" chỉ cho các pháp tâm sở. Hai tâm vô ký nếu so với tâm thiện và bất thiện thì vốn bị yếu kém; biểu nghiệp vô ký lại phát khởi từ tâm yếu kém nên thế lực lại càng yếu kém hơn khi so sánh với tâm năng khởi, vì thế không thành tựu quá khứ, vị lai, cho nên biểu nghiệp và tâm, thành có khác nhau nên không thể nêu ra để so sánh. Lại luận Chánh Lý chép: Câu hỏi này phi lý vì pháp được sinh khởi vốn yếu kém so với tâm năng khởi. Sở dĩ như thế là như tâm vô ký có khả năng phát khởi biểu nghiệp nhưng biểu nghiệp được phát khởi này không thể sinh vô biểu, cho nên biết pháp được khởi yếu hơn tâm năng khởi.

19. Tên gọi khác của bất luật nghi:

"Như đã nói ở trước" cho đến "đặt bốn tên còn lại": là thứ ba, nói về tên khác của bất luật nghi. Do đó nói về sự thành tựu nên kèm thêm giải thích này; văn rất dễ hiểu.

"Hoặc thành biểu nghiệp" cho đến "nên lập bốn trường hợp"; dưới đây là thứ tư, nói về sự thành tựu biểu và vô biểu; đây là nêu tông chỉ.

"Việc ấy thế nào" là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "thành vô biểu phi biểu" là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "và thành nghiệp đạo": là giải thích hai câu tụng đầu, tức câu thứ nhất: "thành tựu biểu nghiệp, không phải vô

biểu". Trong trường hợp của thiện ác xứ vì do tư yếu kém, tạo thiện tạo ác, chỉ phát biểu nghiệp mà không phải vô biểu nghiệp, huống chi là loại tư vô ký chỉ có khả năng phát khởi biểu nghiệp làm sao có thể phát khởi vô biểu. Tức nêu ra hơn để so sánh với kém. Trừ trường hợp bảy thứ phước hữu y và thành tựu nghiệp đạo thiện, ác tuy người thuộc trung gian có tư rất yếu kém nhưng vẫn phát khởi vô biểu nên mới phân biệt.

"Chỉ thành vô biểu" cho đến "hoặc sinh đã xả" là giải thích hai câu cuối, tức câu thứ hai: "thành tựu vô biểu, chẳng phải biểu nghiệp". Bậc Thánh Dị sinh trong ba cõi nếu thuộc cõi Dục và cõi Sắc thì chắc chắn thành đạo vô biểu và định vô biểu; nếu thuộc cõi Vô Sắc thì thành đạo vô biểu, mà không thành biểu nghiệp. Như ở ở trong thai, v.v... thì biểu nghiệp chưa sinh hoặc đã sinh rồi nhưng vì gặp duyên nên lại xả bỏ.

20. Thành cả biểu và vô biểu:

"Đều thành phi cú, như thế nên biết:" Hai câu tụng cuối bài tụng không nói riêng cho nên trong văn xuôi luận chủ khuyên người học nên nghiên cứu kỹ, dựa theo ý nghĩa của từng câu để biết. Câu thứ ba là "câu thành", nghĩa là thành cả biểu và vô biểu. Như trụ luật nghi biệt giải thoát v.v... Câu thư tư: "câu phi", nghĩa là đều không thành biểu hoặc vô biểu. Như ở trong vỏ trứng v.v... luận Chánh Lý quyển 36 nêu ra câu hỏi về câu hai: Không phải đối với dị sinh đã đắc tĩnh lự thì biểu nghiệp hiện nay chưa sinh, còn biểu nghiệp đã sinh trước đó thì đã mất tức cũng thành vô biểu mà không phải biểu nghiệp hay sao? Vì sao văn tụng chỉ nêu lên bậc Thánh mà không phải dị sinh. Đúng lý ra thì vẫn có dị sinh; tại sao trong phần giải thích mới nói ? Sư Câu-xá giải thích: Lẽ ra câu thứ hai cũng có nói nhưng vì chỉ trình bày các pháp hiển lộ nên đã lược qua, hoặc có thể ngầm hiểu, hoặc chỉ nêu ra một trường hợp mà lược bỏ các trường hợp khác, vì thế luận Bà-sa quyển 122 chép:

Hỏi: Nếu thành tựu thân biểu thì có thành tựu vô biểu hay không?

Đáp: Nên phân tích theo bốn trường hợp:

1) Thành tựu thân biểu nhưng không có vô biểu. Đây là trường hợp sinh ở cõi Dục, không trụ luật nghi hoặc bất luật nghi thì hiện tại vẫn có thân biểu nhưng không có vô biểu; hoặc trước đây có thân biểu nhưng không mất thì không đắc loại vô biểu này. Nói "hiện tại có thân biểu" nghĩa là không ngủ, không say, không ngất xỉu, không xả gia hạnh cầu khởi thân biểu; nói "không đắc loại vô biểu này" nghĩa là không tin

tưởng tuyệt đối, không bị trói buộc mạnh mẽ, tuy phát thân biểu nhưng không đắc vô biểu; nói "hoặc trước đây có thân biểu nhưng không mất" nghĩa là vì có ba duyên nên không xả biểu nghiệp, ba duyên là ý lạc không dứt, không xả gia hạnh và không vượt quá giới hạn của thế lực.

2) Thành tựu thân vô biểu nhưng không có biểu. Đây là trường hợp của các bậc Thánh đang ở Thai tạng. Nếu sinh cõi Dục, an trụ luật nghi, không đắc luật nghi biệt giải thoát, thì không có thân biểu hoặc nếu có thì đã mất. Nếu sinh cõi Sắc cũng không có thân biểu, hoặc nếu có thì đã mất. Nếu các bậc Thánh sinh cõi Vô Sắc và khi đang còn ở Thai tạng thì cũng không thể phát khởi thân biểu, vì biểu nghiệp đời trước đã mất mà chỉ thành tựu vô biểu tĩnh lự và vô lậu. Nói "trụ luật nghi" nghĩa là an trụ luật nghi tĩnh lự và vô lậu; "Không có thân biểu" nghĩa là hoặc ngủ, hoặc say, hoặc mê, hoặc xả gia hạnh không cầu khởi biểu; "nếu có thì đã mất" nghĩa là do ba duyên nên xả thân biểu nghiệp, ba duyên là ý lạc chấm dứt, xả bỏ gia hạnh và vượt quá giới hạn của thế lực; "nếu sinh cõi Sắc cũng không có thân biểu" có nghĩa là xả bỏ gia hạnh không cầu khởi thân biểu; "nếu các bậc thành sinh cõi Vô Sắc" nghĩa là hữu học thì thành tựu học vô biểu, vô học thì thành tựu vô học vô biểu.

3) Thành tựu cả thân biểu và thân vô biểu. Đây là trường hợp sinh cõi Dục, trụ luật nghi nhưng không đắc luật nghi biệt giải thoát, hiện tại có thân biểu đồng thời cũng đắc vô biểu; hoặc trước đó đã có loại biểu này nhưng chưa mất thì cũng đắc vô biểu; nếu trụ luật nghi biệt giải thoát hoặc trụ bất luật nghi, hoặc không trụ luật nghi cũng không phải bất luật nghi thì hiện tại có thân biểu nhưng cũng đắc vô biểu thuộc loại này, hoặc trước đó có thân biểu mà chưa mất thì cũng có loại vô biểu này. Nếu sinh cõi Sắc và hiện tại có thân biểu, hoặc trước đó đã có nhưng chưa mất thì hiện tại có thân biểu nhưng cũng đắc vô biểu. Nói "hiện tại có thân biểu nhưng cũng đắc vô biểu" nghĩa là vì tin tưởng tuyệt đối hoặc vì bị trói buộc mạnh mẽ nên phát khởi thân biểu và cũng đắc vô biểu. Nói "nếu trụ luật nghi biệt giải thoát hoặc trụ bất luật nghi thì chắc chắn thành tựu thân biểu và vô biểu; nếu sinh cõi Sắc thì hiện tại có thân biểu" nghĩa là không xả gia hạnh cầu khởi biểu nghiệp. Văn còn lại như trước nói.

4) Không thành tựu thân biểu, cũng không thành tựu thân vô biểu. Đây là trường hợp ở trong vỏ trứng. Nếu các loài dị sinh đang còn trong thai, hoặc sinh cõi Dục mà không trụ ở luật nghi, hoặc bất luật nghi thì không có thân biểu, hoặc có nhưng đã mất. Nếu các loài dị sinh sinh cõi

Vô Sắc nhưng vẫn còn ở trong thai hoặc trứng và đã mất biểu vô biểu nghiệp thuộc đời trước thì hiện tại không thể phát khởi biểu hoặc vô biểu. Sinh cõi Vô Sắc tức đã xả hữu lậu nhưng chưa đắc vô lậu vì địa này vốn không có sắc. Văn còn lại như trước nói.

21. Các duyên đắc giới khác nhau:

"Thuyết trụ luật nghi" cho đến "do đâu mà đắc" dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về các duyên đắc giới khác nhau, gồm:

1) nói về đắc ba loại luật nghi.

2) Nói về đắc phạm vi thời gian.

3) nói về cận trụ luật nghi.

4) nói về luật nghi cận sự.

5) sự khác nhau giữa ba loại luật nghi.

Đây là thứ nhất nói về: Đắc ba loại luật nghi; kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến " đắc do tha giáo v.v..." là trong tụng đáp. Câu tụng thứ nhất nói về tĩnh lự; câu thứ hai nói về vô lậu, hai câu cuối nói về biệt giải thoát.

"Luận chép" cho đến "đi chung với tâm" là giải thích câu tụng đầu: luật nghi Tĩnh lự do định sinh khởi, nên bài tụng nói là "định sinh". Văn còn lại rất dễ hiểu.

"Luật nghi Vô lậu" cho đến "như ở sau sẽ nói": là giải thích câu hai: Chữ "bỉ" là chỉ cho tĩnh lự trước; chữ "Thánh" là chỉ cho các tâm vô lậu thuộc sáu địa. Luật nghi Vô lậu do đạo sinh nên bài tụng nói là "Đạo sinh".

"Luật nghi Biệt giải thoát" cho đến "do tha giáo đắc" là giải thích hai câu tụng cuối; văn rất dễ hiểu.

22. Nói về hai loại tăng khác nhau:

Ở đây lại hai thứ cho đến "Năm thứ giới còn lại" là nói về hai thứ tăng khác nhau: Bốn vị trở lên gọi là Tăng-già; trong tám chúng thì ba chúng như chúng Bí-sô, v.v... đắc giới từ tăng-già. Bổ-đặc-già-la là chỉ cho từng người riêng; năm chúng còn lại đắc giới từ loại này. Nếu thuộc Cần sách và Cần sách nữ thì đắc từ hai người. Nếu thuộc cận sự, cận sự nữ và cận trụ thì chỉ cần một người.

23. Giải thích riêng chữ Đẳng:

"Các tỳ-nại-da" cho đến "lại nói lời gì?" Là giải thích riêng về chữ "Đẳng". Các luận sư Tỳ nại da Tỳ-bà-sa cho rằng có mười trường hợp đắc giới pháp cụ túc. Vì để chỉ cho các trường hợp này nên trong câu tụng thứ tư mới có chữ "Đẳng".

"Mười trường hợp ấy là gì" là hỏi.

"Một là do tự nhiên" cho đến "biểu nghiệp mà phát" là đáp:

1) Do tự nhiên tức chỉ cho Phật và Độc giác, không có thầy nhưng khi tâm trí tự nhiên liễu tận thì đắc giới cụ túc. Vì thế, luận Chánh Lý quyển 37 chép: Tự nhiên gọi là trí; vì không theo thầy và chỉ khi chứng được trí này thì đắc giới cụ túc.

2) Do đắc nhập chánh tánh ly sinh tức chỉ cho năm Bí-sô A-nhã-Kiều-trần-na v.v... luận Chánh Lý lại chép: Do chứng kiến đạo nên đắc giới cụ túc.

3) Do Phật bảo "Thiện lai Bí-sô" nên lúc đó được đắc giới, tức chỉ cho trường hợp của Da-xá v.v... Da xá Hán dịch là Dự (Khen). Luận Chánh Lý chép: Do năng lực bổn nguyện của Phật che chở.

4) Do tín nhận Phật là đấng Đại sư nên được đắc giới, như trường hợp của Đại Ca-diếp.

5) Do trả lời đúng các câu hỏi, như trường hợp Tô-đà-di. Tô-đà-di Hán dịch là Thiện Thí, mới lên bảy tuổi nhưng thông minh trả lời khéo léo các câu hỏi của Phật nên dù chưa tới hai mươi tuổi nhưng Phật vẫn cho chúng tăng yết ma truyền cho giới cụ túc. Do thông minh nên trả lời rất khéo léo. Đây là trường hợp đặc biệt, không phải bất cứ lúc nào đáp lại cũng đều phát giới. Nói "đáp lại" là chỉ cho khi được Phật hỏi "Nhà con ở đâu?" Thì Tô-đà-di đáp lại là "Ba cõi không có nhà".

6) Do kính thọ tám pháp tôn trọng nên đắc giới cụ túc, như trường hợp Đại sinh chủ, xưa dịch nhầm là Đại Ái Đạo. Phạm là "Ma-ha-Ba-xà-ba-đề": Ma-ha nghĩa là Đại, ba-xà là Sinh, ba-đề là Chủ, là một trong một ngàn tên gọi khác nhau của Đại Phạm Vương. Có nhiều chúng sinh nên gọi là Đại sinh. Phạm vương có khả năng sinh ra tất cả chúng sinh, đứng đầu Đại sinh nên gọi là Đại Sinh Chủ. Xin được từ vị thiên thần nên gọi là Đại Sinh Chủ, là Di mẫu của Đức Phật. Khi Phật sai A-nan nói tám pháp tôn trọng cho nghe thì bà liền kính thọ nên đắc giới cụ túc. Tám pháp này là các pháp đáng tôn trọng, nên gọi là "pháp tôn trọng". Trong ni chúng đối với những người mới xuất gia thì tám pháp này cũng quan trọng như luật, xưa gọi là "Tám kính pháp".

7) Do sai sứ nên đắc giới, như trường hợp Pháp thọ ni. Vị Ni này hiệu là Pháp thọ nên gọi là Pháp thọ ni. Vị ni này nhan sắc xinh đẹp, muốn đến thọ giới với tăng chúng nhưng lại sợ đi đường gặp nạn, cho nên lúc thọ giới cụ túc không đối mặt trước đại tăng. Đại tăng sai một vị ni khác đến thọ pháp rồi truyền giới lại cho Pháp thọ ni vì thế nhờ có sự sai khiến mới đắc giới cụ túc. Do vị ni này xinh đẹp nên Thế tôn mới

khai riêng cho việc này.

8) Do trì luật là người thứ năm, tức ở vùng biên địa tăng không có nhiều cho nên chỉ cần có đủ năm vị. Vì Hòa-thượng không được kể chung vào tăng chúng cho nên chỉ có bốn vị kia mới tạo thành chúng; nếu ít hơn thì không thể gọi là chúng. Trong số năm vị này phải có một vị trì luật yết-ma vì thế nói rằng người trì luật là người thứ năm. Dưới năm vị thì không thành nếu nhiều hơn thì tốt.

9) Do mười chúng, tức chỉ cho các vùng ở trung tâm đất nước vốn là nơi có nhiều chư tăng. Ít nhất phải có mười vị, nếu nhiều thì tốt.

10) Do nói Ba quy y Phật, Pháp, tăng, tức khi 60 vị hiền hòa chúng bộ nhóm họp, Phật sai A-la-hán đến nói về ba quy y nên thọ được giới cụ túc. Như vậy trong mười trường hợp đắc được luật nghi biệt giải thoát thì chắc chắn đều dựa vào biểu nghiệp mà phát khởi. Tức hai trường hợp đầu không từ biểu sinh nhưng tám trường hợp sau lại từ biểu sinh.

Hỏi: Trước đây có nói rằng được biệt giải thoát là do sự chỉ dạy của người khác hoặc do tự nhiên nhưng trường hợp kiến đạo lại không do sự chỉ dạy của người khác thì làm sao được đắc giới?

Giải thích: Đoạn văn trước chỉ y theo trường hợp đắc được là do sự giáo huấn của người khác; phần văn sau lại căn cứ cả trường hợp không nhờ sự chỉ dạy của người khác cho nên khi nói "đẳng" là có ý bao gồm cả nghĩa khác này.

Hỏi: Trường hợp đắc giới mà không do sự chỉ dạy của người khác thì có thể xảy ra, nhưng vì sao vô biểu không thể sinh khởi từ biểu giống như ở các phần sau luận có nói rằng bảy nghiệp đạo thiện nếu từ thọ sinh thì đều có đủ cả hai thứ là biểu và vô biểu, vì thọ sinh thi la thì phải dựa vào biểu?

Giải thích: Từ người khác thọ sinh thì phải dựa vào biểu để phát khởi nhưng nếu không từ người khác thọ sinh tức không dựa vào biểu để phát khởi thì chẳng có gì trái cần phải giải thích.

Hỏi: Nếu có trường hợp vô biểu không từ biểu sinh, vì sao ở sau Luận chủ lại đặt vấn nạn cho rằng ở cõi Dục không có việc vô biểu sinh khởi ngoài biểu.

Giải thích: Ở phần sau luận chủ nêu lên vấn nạn của các luận sư khác. Hoặc có thể đoạn văn sau bao gồm cả hai trường hợp gia hạnh và căn bản chắc chắn có biểu vì thế nói rằng cõi Dục không có vô biểu sinh khởi nằm ngoài biểu. Nếu không phải như vậy thì khi sai người khác giết, v.v... nếu căn bản thành thì có biểu gì? Chẳng thể nói là tự nhiên kiến đạo đắc giới căn bản vô biểu thì phải dựa vào biểu mà sinh;

cho nên không trái nhau.

Lại giải thích: Trong mười thứ đắc luật nghi biệt giải thoát đã nói trên thì bảy chi vô biểu không chắc chắn phải nương vào bảy biểu nghiệp để phát khởi, như yết ma thọ giới ba biểu nghiệp từ thân cũng phát khởi ngữ vô biểu, lại ba quy thọ giới từ bốn biểu nghiệp cũng phát khởi thân vô biểu; chẳng cần dựa vào biểu tự loại mới phát khởi được. Nếu giải thích mười loại đắc giới này đều dựa vào biểu để phát khởi, như tự nhiên và kiến đạo cũng từ biểu nghiệp mà đắc vô biểu. Giải thích này có ý cho rằng tự nhiên và kiến đạo trước đó chắc chắn đã có biểu nghiệp nối tiếp không dứt, cho đến khi lên đến Thánh vị thì từ biểu nghiệp đó mà phát sinh luật nghi vô biểu.

Hỏi: Ở phần sau của luận có nói rằng bảy nghiệp đạo thiện nếu từ thọ sinh thì đều có cả hai thứ là biểu và vô biểu vì thọ sinh thi-la thì phải dựa vào biểu. Nếu vậy khi nói thọ sinh có đủ cả hai trường hợp, vì sao không nói tự nhiên và kiến đạo cũng có cả hai trường hợp?

Giải thích: Phần sau của luận y theo các pháp hiển bày nên chỉ nói thọ sinh chứ không ngăn tự nhiên và kiến đạo đắc giới có cả hai loại y biểu. Hoặc tự nhiên và kiến đạo vì phải có thời gian thọ sinh nên cũng gọi là loại thọ sinh cũng gọi là thọ sinh. Nếu giải thích như vậy thì thuận với phần văn ở sau khi cho rằng cõi Dục không có vô biểu phát khởi nằm ngoài biểu. Luận Chánh Lý lại nêu ra hai thuyết khi nói rằng theo các luận sư khác thì ở cõi Dục không phải tất cả vô biểu đều phải dựa vào biểu để sinh khởi, như năm chúng Bí-sô, v.v... khi đắc quả thì cũng đồng thời đắc giới biệt giải thoát. Thật ra trước đó chắc chắn họ đã có biểu.

Giải thích: Các luận sư trên có ý cho rằng ở cõi Dục có vô biểu lìa biểu mà sinh. Nhưng kia trở xuống là luận Chánh Lý: nói ở cõi Dục không có vô biểu sinh khởi nằm ngoài biểu. Nhưng năm Bí-sô, v.v... khi đắc quả kia v.v... chắc chắn trước đó đã có biểu nghiệp nối tiếp không dứt và khi lên đến giữ vị Thánh thì từ loại biểu nghiệp này mà luật nghi vô biểu được phát sinh.

Giải thích đầu tiên đồng với các luận sư của các Sư Chánh Lý; giải thích sau đồng với ý của luận Chánh Lý. Luận Bà-sa quyển 122 trong phần nói về Thành tựu thân vô biểu hiện tại mà không có biểu cũng có hai giải thích: Nếu trụ luật nghi biệt giải thoát và trụ bất luật nghi thì hiện tại không có thân biểu. Có thuyết cho rằng giải thích trên là trường hợp từ sát-na thứ hai về sau vì ở sát-na đầu tiên chắc chắn vẫn có biểu. Có thuyết lại cho rằng sát-na đầu tiên cũng không khác

tức cũng không có thân biểu ở hiện tại vì đã thọ bất luật nghi và vì ở định đã đắc giới cụ túc. Giải thích: Luận ấy chép: “vì hiện tại không có thân biểu thọ bất luật nghi” nghĩa là thọ sự đắc bất luật nghi thì hiện tại không có thân biểu; và khi nói “vì ở định đã đắc giới cụ túc” là chỉ cho Phật, Độc giác và năm Bí-sô lúc ở trong định đắc giới cũng không có thân biểu. Các luận sư trước có ý cho rằng cõi Dục không có vô biểu sinh khởi nằm ngoài biểu; các Luận sư sau lại cho rằng cõi Dục vẫn có vô biểu sinh khởi nằm ngoài biểu. Tuy nhiên không có lời bình. Giải thích trước đồng với các chủ trương sau của Bà-sa; giải thích sau đồng với chủ trương trước của Bà-sa.

24. Phân chia thời kỳ:

“Lại điều ở đây nói” cho đến “là nửa tháng v.v...” dưới đây là thứ hai, nói về sự phân chia đồng đều của các thời kỳ, trong đó

1) Nói về giới hạn phạm vi của biệt giải thoát.

2) Nói về giới hạn phạm vi của bất luật nghi. Đây là phần đầu: gồm có hai thứ; văn rất dễ hiểu. Tĩnh lự, vô lậu, và xử trung không có thời gian chắc chắn; không giống như biệt giải thoát có hai thời kỳ chắc chắn, cho nên không nói. Nhân khi nói về giới mà nói thời chẳng phải thật chẳng phải như ngoại đạo chấp thời là thật có. Lại giải thích về ngày, đêm, v.v... mà kinh nói, vì thế kinh mới nói là nửa tháng, v.v... không có tự thể riêng. Pháp sư Chân-đế có ý giải thích rằng ở đây gồm cả phần giải thích vặn hỏi cho rằng nếu thời gian đắc giới nằm ở bờ mé thì chỉ có hai thứ tại sao kinh nói nửa tháng, v.v... thọ tám giới? Vì có câu hỏi này nên ở đây giải thích là trong kinh tuy nói các giới thuộc nửa tháng, v.v... tuy mỗi ngày phải thọ giới nhưng tám giới chỉ có bờ mé là một ngày một đêm nên mới nói rằng ngày, đêm là nửa tháng, v.v... chứ không phải một khi thọ tám giới là phải trải qua nửa tháng, v.v... nên không trái với kinh.

“Thời gọi là pháp gì?” là hỏi: Danh năng thuyên của thời là pháp gì? Hỏi: Thời có công năng giải thích danh, đó là pháp gì? Nhân đang giải thích về thời nên đặt câu hỏi về danh năng thuyên. Lại giải thích: Loại thời này gọi là pháp gì? Ở đây đang nói về Thời nên mới hỏi về thể của thời. Luận Chánh Lý quyển 37 cũng chép: Pháp gì được gọi là Thời? Luận Bà-sa quyển 135 cũng có chép: Kiếp gọi là pháp gì? Lại giải thích: Thể của thời được giải thích và danh năng thuyên là pháp gì? Ở đây giải thích thời nên đặt câu hỏi về thể của thời; do nói về nghĩa của thời nên lại hỏi về danh.

25. Nói về tăng ngữ:

"Nghĩa là các hành tăng ngữ" cho đến "đặt tên ngày đêm" là đáp: Tăng ngữ là chỉ cho danh; như trước có giải thích. Tăng ngữ năng thuyên các hành là danh; lúc có ánh sáng gọi là ngày; lúc tối tăm gọi là Đêm. Lại giải thích: Thời không có thể tánh riêng; các hành gọi là Thời. Nghĩa là các hành được hiển bày bởi tăng ngữ gọi là thời. Lẽ ra nên nói là các hành được tăng ngữ hiển bày. Vì thế luận Bà-sa quyển 135 chép "Đáp: Tăng ngữ này hiển lộ nửa tháng, tháng và năm. Lại giải thích: Các hành là thời sở thuyên; tăng ngữ là danh năng thuyên.

26. Kinh bộ hỏi, Hữu bộ đáp:

"Trong hai bờ mé" cho đến "cũng chẳng được khởi" là hỏi của Kinh bộ: Trong hai bờ mé thì tuổi thọ tận có thể như thế. Sau khi qua đời tuy có định thời gian nhưng không phát khởi giới. Do khi qua đời xả bỏ y thân khác nhau nên giới không sinh. Trong y thân khác này không có gia hạnh cầu thọ giới nên giới không sinh. Hễ thọ giới rồi thì phải ghi nhớ; y thân khác này không có sự ghi nhớ nên có thể nói là không phát khởi. Điều này đồng thời cũng thừa nhận thọ các đời khác nhau cũng không phát khởi.

Sau một ngày đêm, hoặc năm ngày đêm, hoặc mười ngày đêm, v.v... khi thọ giới cận trú thì pháp gì chướng ngại mà giới không khởi được? Kinh bộ cho rằng giới cận trú phải trải qua nhiều ngày mới thọ đắc nên có câu hỏi này.

"Lẽ ra có pháp" cho đến chỉ một ngày đêm là Hữu bộ trả lời : Cho đến khi trời sáng mới có ánh sáng mặt trời, thường làm chướng ngại khiến phải xả giới, Phần dẫn giáo rất dễ hiểu.

27. Ý kiến của các Sư kinh bộ:

Đối với nghĩa ấy cho đến "giới một ngày ngày đêm" là ý kiến của các luận sư Kinh bộ cho rằng đối với nghĩa này phải cùng nhau suy nghĩ vì Phật sau khi chánh quán một ngày một đêm thì đúng lý ra không có sự sinh khởi của luật nghi cận trú. Như các ông nói cho nên trong kinh nói một ngày một đêm. Là "quán căn cơ sở hóa khó điều phục" tức kinh chỉ y theo loại giới một ngày một đêm; căn nếu dễ điều phục thì dù có truyền thọ nhiều cũng vẫn đắc, như lời tôi nói.

"Nương vào lý giáo nào mà nói như thế" là Hữu bộ hỏi.

"Quá đây giới sinh không trái lý" là Kinh bộ trả lời: Tuy kinh không nói nhưng nếu qua một ngày đêm mà giới đắc sinh thì cũng không trái lý.

"Tỳ-bà-sa giả" cho đến "không công nhận nghĩa này" là Hữu bộ lại hỏi, hễ nghĩa được lập ra thì phải dựa vào Thánh giáo. Không có

giáo chứng làm sao có thành lý được. Vì thế tông phái chúng tôi không công nhận nghĩa này.

28. Nói về phạm vi của bất luật nghi:

"Nương vào bờ mé nào" cho đến quở trách nghiệp nhàm chán là phần hai nói về giới hạn phạm vi của bất luật nghi. Chỉ có trường hợp tuổi thọ dứt hết là không có loại giới một ngày đêm, vì thọ giới ác mà không có thầy.

Nếu thế cũng không, cho đến " được bất luật nghi" là hỏi: Giới ác suốt đời cũng không có thầy, làm sao đắc được?

"Tuy không có thầy" cho đến "nên không lập hữu" là đáp: Giới ác suốt đời tuy không có thầy nhưng vì hủy hoại thiện pháp quá lớn nên vẫn đắc bất luật nghi. Không phải phá hoại từ từ pháp thiện vì không có thầy và vì khiến được giới ác nên không có loại giới một ngày đêm. Đối với giới cận trú do có năng lực của thầy ở trước mặt cho nên dù khả năng hủy hoại ác pháp yếu kém nhưng vẫn đắc luật nghi. Nếu có người đứng trước mặt thầy tạm thời thọ bất luật nghi thì lẽ ra cũng có thể đắc; tuy nhiên chưa từng thấy cho nên không lập.

29. Nêu tông chỉ của kinh bộ:

"Sư Kinh bộ nói" cho đến " A thế da" là nêu tông chỉ của Kinh bộ, Sư Kinh bộ nói như luật nghi thiện do hạt giống của tư giả lập ra không do vật thật riêng gọi là vô biểu. Ý lạc chính là tư hoặc nói ý lạc làm thể là vì có ý thú, có dục hoặc thắng giải làm thể hoặc cả dục và thắng giải làm thể. Y theo trường hợp trên, bất luật nghi lẽ ra cũng chẳng thật. Nói huân tập mà thành thì do tư chủng thuộc loại ý lạc muốn tạo ác bất thiện nối tiếp không xả nên gọi là bất luật nghi.

Lại giải thích: Do có định kỳ tức do thế lực của hiện hành tư muốn tạo ác huân thành. Tư chủng thuộc loại ý lạc bất thiện nối tiếp không xả nên gọi là bất luật nghi. Trong hai giải thích này, ý lạc đều lấy tư làm thể. Lại giải thích: Nói huân thành tức là muốn làm ác tư chủng tương ưng với ý lạc bất thiện nối tiếp bất xả nên gọi là bất luật nghi. Lại giải thích: Do có định kỳ tức do tư lực hiện hành muốn tạo ác bất thiện nối tiếp bất xả nên gọi là bất luật nghi. Hai giải thích này đều cho rằng ý lạc không phải tư và lại hợp lý hơn cho nên nêu riêng. Do có loại tư chủng này cho nên về sau tuy có tâm thiện hiện khởi trở lại nhưng vẫn gọi là người thành tựu bất luật nghi, vì không xả bỏ "a-thế-da" này. A-thế-da Hán dịch là ý lạc.

Nói một ngày đêm cho đến lìa chưng diện trong một ngày đêm: dưới đây là thứ ba, nói về luật nghi cận trú, trong đó.

1) Nói về phương pháp Thọ.

2) Nói có tám chi.

3) Nói về người thọ giới.

Đây là phần đầu, nói về phương pháp thọ.

“Luận chép” cho đến “cận trụ bất thành” là giải thích câu tụng thứ ba; văn rất dễ hiểu.

“Thọ luật nghi này” cho đến “rất thành có dụng”: là giải thích câu bốn: Do chưng diện nên gây ra nhiều tội lỗi, vì thế mới ngăn dứt và gọi là chỗ sinh buông lung. Nói “diệu hạnh” là chỉ cho diệu hạnh thuộc trung gian. Thời gian kéo dài suốt cả ngày nên có khả năng chế phục sự săn giết; lại kéo dài cả đêm nên có công năng chế phục gian dâm. Như vậy là dựa vào các việc thường xảy ra để giải thích. Thật ra cả ngày và đêm đều có thể xa lìa hai trường hợp trên. Loại giới một “ngày đêm” này cũng có khả năng khiến cho người giữ giới xa lìa sự dối trá, v.v... nhưng không nói vì các tội lỗi này tương đối nhẹ; hoặc y theo thân; hoặc nêu trước để nói về sau.

30. Giải thích danh từ Cận Trụ:

“Nói cận trụ” cho đến “tận thọ giới trụ” là giải thích danh từ cận trụ. Luận Chánh Lý chép: Có thuyết cho rằng loại giới này cận thời mà trụ.

“Luật nghi như thế” cho đến “đó gọi là nuôi lớn” là nêu tên gọi khác của Cận trụ. “Bố-sái-tha” đời Đường dịch là Nuôi lớn; xưa dịch nhầm là bố-tát. Vì thế dẫn tụng để chứng minh gọi là Nuôi lớn.

Vì sao thọ giới này cho đến “ thất niệm và kiêu dật” là thứ hai nói có đủ tám chi, gồm câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “tâm nhàm chán xa lìa” là giải thích hai câu tụng đầu.

Vì sao thọ đủ ba chi như thế: là giải thích hai câu tụng cuối. Nói “ba chi” là chi Thi-la, chi Bất phóng dật và chi Cấm ước. Đây là hỏi.

“Nếu không đủ chi” cho đến chỗ tâm buông lung là nêu tụng đáp: Nên nói là “bất tác” mà không nên nói là “phản tác”. “Ăn đúng thời” ngăn dứt sự ăn uống bừa bãi vì

1) Giúp mình ghi nhớ luật nghi cận trụ đã thọ

2) Thường sinh tâm nhàm lìa đối với thế gian. Văn còn lại rất dễ hiểu.

Có sư khác nói cho đến chia làm hai: là nêu thuyết khác cho rằng ý của Sư này nói rằng lìa ăn ngoài giờ là thể của chánh trai. Theo phong tục ở Ấn, đoạn thực gọi là trai; tám thứ còn lại không gọi là trai vì không

có ý nghĩa của sự đoạn thực mà chỉ gọi la chi trai. Nếu theo giải thích này thì có chín giới nhưng chỉ nói tám vì không y theo thể mà chỉ nói theo chi.

Hỏi: Trai và cận trụ trong tiếng Phạm có giống nhau không?

Giải thích: Văn đã nói riêng thì biết rằng không giống nhau. Lại giải thích: Tiếng Phạm là ổ-ba-Bà-sa, Hán dịch là trai, hay cận trụ; tuy tên gọi khác nhau nhưng nghĩa giống nhau.

31. Kinh bộ dẫn kinh để bác bỏ:

Nhược có chấp này cho đến "tùy hành tùy tác" là kinh bộ dẫn kinh để bác bỏ: Nay Chúng tôi học theo bậc Thánh A-la-hán; những gì bậc A-la-hán thực hành hoặc tạo tác, chúng tôi y theo đó mà làm, văn còn lại rất dễ hiểu.

Nếu thế có gì cho đến "gọi là chi trai" là vặn hỏi: Chữ "Trai" có nghĩa là không ăn ngoài giờ. Nếu không lấy việc không ăn ngoài giờ làm thể của trai thì có thể dựa vào loại thể tánh nào để gọi tám giới là trai chi. Theo các luận văn trước đây, ổ ba Bà-sa cũng được là Trai, nên Cựu luận chép: Nếu vậy có pháp gì riêng để được gọi là Ưu-ba-Bà-sa?

Nêu chung tên gọi là Trai, cho đến nên biết cũng thế là Kinh bộ đáp: Trai không có thể tánh riêng, do tám giới mà thành, gọi chung là trai, nếu gọi riêng là Chi. Cũng giống như xe là tên gọi chung bao gồm các bộ phận hợp thành; hoặc Quân là do bốn chi voi, ngựa, xe, lính hợp lại mà thành; hoặc như loại thuốc bột do năm thứ thuốc làm thành. Xe, quân, thuốc bột, v.v... đã là giả danh thì nên biết rằng tám chi của trai giới cũng giống như thế; hợp thành tám chi để thành trai và chính trai cũng là giả, không đồng với người đời nói chỉ có không ăn gọi là Trai.

32. Sư Tỳ-bà-sa giải thích:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "phi tĩnh lự" là nêu Sư Tỳ-bà-sa giải thích: thông thường khi nói Trai là chỉ cho sự lìa bỏ việc ăn không đúng giờ cho nên lìa bỏ việc ăn không đúng giờ chính là trai. Trai lại là một trong tám chi nên gọi là "chi trai"; mỗi chi trong số bảy chi còn lại cũng là một trong tám giới nên cũng là chi trai; không phải là sự lìa bỏ việc ăn không đúng giờ nên không gọi là Trai. Cũng như chánh kiến và đạo đều có thể là tuệ nên nói chánh kiến là đạo, lại là một trong tám chi nên gọi là chi đạo. Bảy chi còn lại, mỗi chi đều là một trong tám giới nên cũng nói là chi đạo; thể không phải tuệ nên không gọi là đạo. Trạch pháp và giác đều có thể là tuệ nên nói trạch pháp là giác, lại là một trong bảy giác nên gọi là chi giác. Sáu chi còn lại đều thuộc bảy chi nên cũng gọi là giác chi; thể không phải tuệ nên không gọi là giác. Cũng như trong

trường hợp của chi tĩnh lự thì tam ma địa và tĩnh lự đều có thể là định nên nói tam ma địa là Tĩnh lự. Lại là một trong năm pháp nên cũng là chi tĩnh lự. Các pháp như tầm, tứ, v.v... còn lại cũng là một chi trong năm pháp nên cũng là chi tĩnh lự nhưng thể chẳng phải định, nên chẳng phải Tĩnh lự.

33. Kinh bộ hỏi:

Điều đã nói như thế cho đến "có tám chi v.v..." là Kinh bộ hỏi: Nói chi thì có nghĩa là chi phần, tức đối với pháp khác để nói là Chi. Chánh kiến, v.v... không thể tự đối với chánh kiến, v.v... để gọi là chi. Chữ "Đẳng" có ý bao gồm chi trạch pháp giác, chi Tam-ma-địa. Các ông nếu cho rằng chánh kiến, v.v... đời trước làm chi cho chánh kiến, v.v... hậu sinh thì khổ pháp nhẫn Thánh đạo, v.v... thuộc sơ sát-na trước đó không có chánh kiến, v.v... lẽ ra không thể có đủ tám chi. Kinh bộ có ý cho rằng nêu chung danh hiệu của đạo giác tĩnh lự mà nói riêng là chi; trong cái chung có các chi riêng thì không có gì ngại. Luận Chánh Lý chống chế: Tỳ-bà-sa không có ý cho rằng thể của như chánh kiến, v.v... chính là các chi chánh kiến, v.v... và chánh kiến, v.v... đời trước cũng không phải là các chi của chánh kiến, v.v... đời sau. Nhưng đối với tám pháp chánh kiến, v.v... câu sinh thì chỉ có chánh kiến là có khả năng tìmcầu các pháp tướng nên gọi là Đạo, vì năng tìm cầu chính là nghĩa của Đạo. Tức chánh kiến này về sau thường thuận theo chánh tư duy, v.v... nên gọi là Chi. Bảy chi còn lại đối với các pháp câu sinh cũng thường hay thuận theo nên cũng gọi là Chi. Chẳng có công năng tìm cầu thì không gọi là Đạo. Về thật nghĩa là như vậy. Nếu y theo giả danh thì các chi còn lại đều có khả năng nuôi lớn chánh kiến nên tư duy, v.v... cũng được gọi là Đạo. Gọi Kiến là chi đạo cũng không trái lý. Như vậy tất cả đều là đạo mà cũng đều là chi. Các pháp còn lại tùy theo sự thích ứng cũng đều nói như vậy. Vì thế trong phần giải thích tám chi trai giới, kinh chủ y theo cái gì để nói là lỗi. Luận sư Câu-xá bác bỏ rằng: Nếu y theo thật nghĩa thì chỉ nên nói chánh kiến là đạo, chi chánh tư duy, v.v... không nên gọi là chi đạo; nếu cho rằng cũng là chi đạo tức đã tự đối với mình để gọi tên; nếu y theo giả danh thì bảy chi còn lại lẽ ra cũng nên gọi là Đạo; vì sao chỉ nói là chi đạo mà chẳng phải đạo.

34. Nói về người thọ giới:

"Vi chỉ là cận sự" cho đến "trừ người không biết." Đây là thứ ba, nói về người thọ giới. Người không thọ cận sự cũng có thể thọ cận trú. Nếu không thọ ba quy y thì không đắc giới nên nói là "không". Nếu người đó không biết rằng phải thọ ba quy y trước mới đắc giới hoặc giới

sư quên không truyền thọ thì chỉ cần có thuyết giới cũng đắc giới vì nhờ năng lực của ý lạc nên cũng phát khởi luật nghi. Vì thế luận Bà-sa quyển 44 chép: Có thuyết cho rằng cũng được đắc giới thì trong trường hợp không biết được luật nghi ba quy phải thọ trước hay thọ sau hoặc vì lầm quên mà không truyền thọ ba quy y thì khi thọ luật nghi người truyền giới sẽ phạm tội. Nếu vì kiêu mạn không thọ ba quy y mà chỉ thọ luật nghi thì người thọ không đắc giới.

35. Nói về luật nghi cận sự:

"Như khế kinh nói" cho đến "tức thành cận sự" dưới đây là thứ tư, nói về luật nghi cận sự:

1) Nói về lúc phát giới.
2) Giải thích văn kinh.
3) Nói về ba phẩm giới.
4) Thể của ba quy y.
5) Nói lìa bỏ tà hạnh.
6) Nói lấy vợ không phạm giới.
7) Nói lìa bỏ dối gạt.
8) Già giới chỉ cần bỏ rượu.

Dưới đây là phần đầu, nói về lúc phát giới. Từ "sách ca" trở lên đều thuộc văn kinh. Y theo kinh để hỏi: Chỉ thọ ba quy y mà chưa phát khởi năm giới có thành cận sự hay không? Chân-đế trả lời: Đại danh là em chú bác của Phật, tên là A-nê-luật-đà. Người anh là vua Tịnh phạn khi xuất gia đã giao lại quyền bính cho người này. Phật đã nói về pháp ba quy y cho Đại Danh nghe.

"Các sư nước ngoài nói chỉ có đây là thành" là nói các luận sư "nước ngoài" đáp: Chỉ thọ pháp ba quy y này thì thành tựu "ba quy y Ô-ba-sách-ca". Lúc thọ ba quy y mà chưa phát khởi năm giới. Về sau khi nói về giới tướng mới phát khởi giới thì gọi là "năm giới của Ô-ba-sách-ca". Tông này y theo năm giới dù được thọ ít hay nhiều đều phát được giới.

36. Thuyết của các luận sư trong nước:

Nước "Ca-thấp-di-la" cho đến "thì chẳng phải cận sự" là nói về thuyết của các luận sư trong nước: Nếu lìa năm luật nghi cận sự thì chẳng phải cận sự; phải có năm giới mới được gọi là Cận sự.

"Nếu thế thì trái với kinh này": là vấn nạn của các luận sư nước ngoài: Nếu phải phát khởi luật nghi năm giới mới gọi là Cận sự thì trái với kinh Đại Danh. Kinh này nói khi đã thọ ba quy y, v.v... chỉ gọi là tề, đó gọi là Ô-ba-sách-ca, chứ không nói phát giới mới gọi là Cận sự.

"Không trái nhau này đã phát giới" là các Luận sư Ca-thấp-di-la đáp: Nay lời chúng tôi nói cũng không trái với kinh Đại Danh, vì lúc thọ ba quy y, v.v... tức là đã phát khởi năm giới.

"Lúc nào phát giới" là các luận sư nước ngoài hỏi để ấm định thời gian phát giới.

"Tụng chép" cho đến "nói như Bí-sô v.v..." là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "liền phát luật nghi" là giải thích câu tụng đầu, dẫn kinh Đại Danh để nói về lúc phát giới: Đến lúc khởi được niệm từ bi hộ trì thì phát luật nghi cận sự; đây là giải thích kinh để nói về lúc phát giới. "Khi gọi "Cận sự, v.v..." liền phát khởi luật nghi" là giải thích văn tụng để nói về lúc phát giới. Lại giải thích: Trước là dẫn kinh để nêu chung, sau là lược kết. Lại giải thích: Giải thích lại lúc phát giới, làm sao biết được lúc đó có phát giới? Do người đó tự xưng "Cận sự, v.v..." nên biết rằng lúc đó có phát năm giới. Nếu không phát giới làm sao được gọi là "Cận sự, v.v...". Lại giải thích: Đoạn văn này thuộc về phần sau. Vì muốn dẫn kinh chứng minh nên trước nêu tông. Theo văn kinh thì khi thọ ba quy y vẫn chưa phát giới; phải đợi đến khi khởi niệm từ bi hộ trì mới bắt đầu phát giới.

37. Nói về cận sự:

"Vì kinh lại nói" cho đến "đã đắc năm giới." Làm sao biết được khi gọi "Cận sự, v.v..." liền phát luật nghi? Vì lý do đó mới trích dẫn văn các kinh khác nói rằng khi thọ ba quy y gọi là "Cận sự, v.v..." rồi lại tự phát thệ là "từ nay trở đi cho đến lúc qua đời tôi thề "xả sinh". Kinh này ý nói xả bỏ năm thứ nghiệp ác như "sát sinh, v.v..." nhưng đã lược bớt hai chữ "sát v.v..." mà chỉ chỉ nói là "xả sinh". Nếu sau khi đã thọ ba quy y lại còn tự phát thệ bỏ sát sinh, v.v... thì chứng tỏ rằng trước khi thọ ba quy y, v.v... đã đắc năm giới được gọi là cận sự. Chẳng phải chỉ có ba quy y mà gọi là Cận sự. Ở đây trích dẫn sơ lược văn kinh.

Luận Bà-sa quyển 124 dẫn kinh rằng: "Đệ tử là v.v... quy y Phật, Pháp, Tăng, nguyện tôn trọng ghi nhớ và giữ giới. Đệ tử là Cận sự. Từ nay trở đi cho đến khi qua đời đệ tử sẽ bảo vệ sinh mạng chúng sinh và quy hướng thanh tịnh." Phẩm Trạch trong Luận Tạp Tâm lại chép: "Đệ tử là v.v... quy y Phật lưỡng túc tôn, quy y Pháp ly dục tôn, quy y Tăng chư chúng tôn. Đệ tử là Ưu bà tắc, xin chứng biết cho đến khi dứt hết tuổi thọ nguyện xả bỏ sát sinh, thọ ba quy y, tâm đắc thanh tịnh. Cho đến nói lần thứ ba thì được luật nghi Ưu-bà-tắc. Giải thích: Câu-xá trích dẫn sơ lược nên không nói trước là ba quy y v.v... sau là quy hướng thanh tịnh mà chỉ nói giai đoạn giữa. Nên biết rằng câu "Đệ tử từ nay

trở đi, v.v...” là thuộc về phần sau của ba quy y v.v... Vào trước khi nói giới tướng nên biết rằng kinh Đại danh vì muốn định ra thời gian phát giới nên chỉ nói gọi là Cận sự, v.v...”. Trong lúc các kinh khác lại y theo khi đã phát giới rồi mới đến phần tự thệ, nên lại nói là “Đệ tử từ nay trở đi, v.v...”.

“Kia tuy đã đắc” cho đến “sẽ đầy đủ luật nghi” là giải thích câu tụng thứ hai: Người thọ giới mặc dù đã có phát thệ trước đó và đã đắc giới nhưng vẫn chưa biết rõ giới tướng khác nhau. Nay vì muốn họ biết rõ lìa bỏ (học xứ) năm giới nên lại nói về giới tướng của năm thứ như không sát sinh, v.v... để cho thức càng được giữ vững. Như khi bạch ba lần Yết ma và đắc giới cụ túc của Bí-sô rồi nhưng vẫn nói thêm về bốn giới trọng để cho thức càng được giữ vững thì trường hợp của Cần sách cũng vậy. Thọ ba quy y trước và đã đắc giới nhưng vẫn nói thêm về mười thứ giới tướng để cho thức càng được giữ vững. Thọ giới cận sự về lý cũng phải như vậy. Vì thế, cận sự phải có đủ năm giới; không phải thọ ba quy y chưa phát năm giới mà gọi là Cận sự.

Hỏi: Thế nào gọi là học xứ?

Đáp: Túc Luận Pháp Uẩn quyển một chép: Nói học tức là nói đối với năm chỗ nếu chưa đủ thì phải làm cho đủ; thường cố gắng bền chắc tu tập gọi là Học. Nói xứ tức là lìa bỏ sát sinh, v.v... chính là chỗ dựa của học nên gọi là Học xứ. Lại, lìa bỏ sát sinh, v.v... thì gọi là học, và cũng gọi là xứ nên gọi là học xứ.

38. Giải thích chung văn kinh:

“Tụng chép” cho đến “là y theo thuyết năng trì” là thứ hai, nhằm giải thích chung văn kinh. Hai câu tụng đầu là phần Kinh bộ dẫn kinh để hỏi. Câu tụng thứ ba là phần Hữu bộ giải thích.

“Luận chép” cho đến “bốn là năng học mãn phần” là giải thích hai câu tụng đầu. Kinh bộ hỏi: Nếu các cận sự đều có luật nghi, vì sao Thế tôn nói trong năm giới có bốn thứ ổ-ba-sách-ca

1) Năng học nhất phần, tức học một giới.

2) Năng học thiểu phần, tức học hai giới.

3) Năng học đa phần, tức học ba giới, bốn giới.

4) Năng học mãn phần tức học năm giới.

39. Hữu bộ giải thích kinh:

“Nghĩa là y theo năng trì” cho đến “nên gọi là cận sự” là giải thích câu tụng cuối tức là Hữu bộ giải thích kinh: Nói học nghĩa là trì. Y theo trì để nói có bốn thứ. Trước đó tuy thọ đủ năm chi luật nghi nhưng sau vì gặp duyên nên lại hủy phạm. Trong đó hoặc chỉ có thể trì

giữ một phần các học xứ, hoặc có thể giữ gìn đủ cả năm chi, nên nói như trên. Có khả năng giữ các giới đã thọ trước đó nên nói là năng học. Nếu không phải vậy thì kinh này lẽ ra phải nói là thọ nhất phần, v.v... vì sao lại nói là học nhất phần v.v... Vì thế bốn thứ này chỉ y theo năng trì. Đúng lý ra, vì y theo việc thọ ba quy y, v.v... đã có đủ năm giới nên gọi là Cận sự.

"Sở chấp như thế là trái với khế kinh" là Kinh bộ hỏi.

"Thế nào là trái kinh" là Hữu bộ gạn lại.

"Nghĩa là không có kinh nói" cho đến " xả sinh ngôn" là trả lời của Kinh bộ: Không thấy có kinh nào tự nói "Đệ tử là cận sự, v.v" liền phát năm giới. Hơn nữa, kinh Đại Danh không có nói "từ nay trở đi cho đến khi qua đời, đệ tử xả sinh".

"Kinh nói thế nào" là Hữu bộ hỏi.

"Như kinh Đại Danh" cho đến " nên trái với kinh" là Kinh bộ trả lời; văn rất dễ hiểu.

"Nhưng dư kinh khác nói" cho đến " đã phát năm giới" là giải thích các văn kinh mà Kinh bộ đã dẫn ở trước. Nói "xả sinh" là xả sinh mạng mình mà không xả chánh pháp. Nói "quy" là quy y Tam bảo. Nói "tịnh" là tịnh tín Tam bảo. "Chứng tịnh" là chỉ cho bốn chứng tịnh. Ở đây muốn dẫn chứng dầy đủ nên thêm vào quy và tịnh. Văn còn lại rất dễ hiểu.

"Lại y theo trì giới, phạm giới" cho đến " gọi là nhất phần v.v..." là Kinh bộ bác bỏ giải thích kinh trước đây: Nếu lại y theo sự trì giới phạm giới để giải thích học nhất phần, v.v... thì người thọ giới kia lẽ ra cũng không nên hỏi Phật, huống chi là nên trả lời. Vì người nào hiểu được luật nghi cận sự thì có đủ năm chi; sau đó khi trì hoặc phạm nếu vì không hiểu được mà chỉ trì được một phần học xứ, chứ chẳng phải các phần khác nên chỉ được gọi là nhất phần, v.v... thì dù sao trước đó cũng đã tự hiểu, vì thế không nên thưa hỏi Phật nữa.

40. Kinh bộ giủa thích kinh:

"Do kia chưa hiểu" cho đến "cho đến nói rộng": là tự giải thích văn kinh của Kinh bộ: Do người cầu thọ giới chưa hiểu được luật nghi cận sự cần thọ nhận bao nhiêu nên mới hỏi Phật có bao nhiêu loại ổ-bà-sách-ca có khả năng học các học xứ. Phật đáp có bốn thứ ổ-bà-sách-ca là năng học nhất phần v.v... Người cầu thọ giới vì vẫn chưa hiểu nên lại hỏi Thế tôn thế nào gọi là năng học nhất phần, năng học thiểu phần, v.v... cho đến phần giải đáp rộng của Thế tôn. Kinh này ý nói vì có người cầu thọ giới nên mới nói về bốn thứ ổ-bà-sách-ca, chứ không

phải y theo vấn đề trì phạm.

"Nếu thiếu luật nghi" cho đến "ở đây lẽ ra cũng thế" là Hữu bộ hỏi: So sánh hai trường hợp của Bí-sô và Cần sách để bác bỏ cận sự.

"Vì sao cận sự" cho đến "chi lượng chắc chắn như thế" là Kinh bộ chỉ trích.

"Nhờ năng lực giáo pháp Phật lập bày cho nên như thế" là Hữu bộ trả lời: Do năng lực thuyết giáo của Phật nên đều có đủ các chi.

"Nếu thế vì sao" cho đến "chẳng phải Bí-sô v.v..." là Kinh bô so sánh giải thích: Chúng tôi cũng nhờ vào năng lực giáo pháp của Phật, tuy thiếu luật nghi nhưng vẫn gọi là cận sự chứ chẳng phải Bí-sô, v.v...

"Nước Ca-thấp-di-la" cho đến "được thành Cận sự" là các luận sư Ca-thấp-di-la quy kết về bổn tông: phải có đủ năm giới mới gọi là Cận sự chứ không thừa nhận thiếu giới mà vẫn được thành Cận sự.

41. Nói về ba phẩm giới:

"Cận sự này v.v..." cho đến "hoặc thành thượng phẩm": là thứ ba nói về ba phẩm giới: Do tâm có ba, phẩm nên giới cũng có ba vì thế có trường hợp bậc Thánh trở thành hạ phẩm và phàm phu trở thành thượng phẩm. Luận Bà-sa quyển 117 chép: Cho nên mới hỏi "Có trường hợp Bí-sô tân học thành tựu luật nghi thượng phẩm và A-la-hán thành tựu luật nghi hạ phẩm không?" và trả lời là có. Nghĩa là có trường hợp Bí-sô tân học dùng tâm phẩm thượng khởi hữu biểu nghiệp thọ các luật nghi và A-la-hán dùng tâm phẩm hạ khởi hữu biểu nghiệp thọ các luật nghi. Cho nên Bí-sô tân học thành tựu luật nghi phẩm thượng mà A-la-hán lại thành tựu luật nghi phẩm hạ. Theo văn này thì A-la-hán không phải do tự nhiên mà được thành.

42. Nói về thể của ba quy y:

"Vi có khi chỉ thọ" cho đến "thành cận sự hay không?" dưới đây là thứ tư nói về thể của ba quy y. Đây là hỏi: Chỉ thọ cận sự mà không thọ ba quy y thì có thành cận sự hay không?

"Bất thành cận sự, trừ có người không biết" là đáp: Nếu người cầu giới biết rằng cần thọ ba quy y nhưng không thọ thì không thành cận sự; nếu không biết rằng phải thọ ba quy y trước và người truyền giới cũng không buộc thọ thì vẫn được thành cận sự. Vì thế luận Bà-sa quyển 124 chép

Hỏi: Có người chỉ thọ luật nghi cận sự mà không thọ ba quy y thì có đắc luật nghi hay không?

Đáp: Có thuyết cho rằng không đắc, vì thọ ba quy y là cửa vào, là

sở y và là gia hạnh của loại luật nghi này. Có thuyết lại cho rằng không chắc chắn. Nếu không biết trước mà thọ ba quy y sau mới thọ giới, chỉ vì tin tưởng giới sư nên thọ luật nghi thì cũng đắc luật nghi, nhưng giới sư bị phạm tội. Nếu người cầu giới biết rõ phải thọ ba quy y trước sau đó thọ luật nghi mới đúng nghi thức, nhưng vì kiêu mạn không chịu thọ ba quy y, lại nói rằng chỉ cần thọ giới chứ cần gì phải quy tín Phật, Pháp, Tăng. Vì bị kiêu mạn nhiễm tâm cho nên có thọ mà vẫn không đắc.

43. Nói về thể tánh của Tam bảo:

"Có những người quy y" cho đến "đây là nói đủ ba quy y" là nói về thể tánh của Tam bảo.

"Luận chép" cho đến "Phật có khả năng giác ngộ tất cả." "Quy y Phật" là giải thích văn tụng: Quy y pháp vô học để thành Phật, tức nói về thể của Phật bảo. Nghĩa là chỉ quy y pháp vô học vô lậu có khả năng thành Phật. Vì pháp này cao siêu nên được gọi là Phật. Hoặc do Phật đắc đạo pháp vô học này và khả năng giác ngộ tất cả các pháp nên được gọi là Phật. Nói "giác ngộ tất cả" là chỉ cho tuệ vô lậu chiếu lý sáng suốt. Đây chỉ mới là một phần nhỏ của tất cả, vì tuệ vô lậu chỉ duyên bốn đế. Lại giải thích: Các tuệ hữu lậu có công năng giác ngộ tất cả vì duyên được tất cả pháp. Tức do đắc pháp vô học, đắc tuệ hữu lậu giác ngộ tất cả. Lại giải thích: Các tuệ hữu lậu và vô lậu tùy theo sự thích ứng mà được gọi là "giác ngộ tất cả". Do đắc pháp vô học cho nên hai thứ tuệ này có khả năng giác ngộ tất cả.

"Thế nào gọi là pháp vô học của Phật:" là hỏi.

"Nghĩa là tận trí v.v..." cho đến "trước sau v.v..." là đáp: Tận vô sinh, trong thân Phật và năm uẩn tùy hành vô lậu gọi là Vô học; chẳng phải năm uẩn hữu lậu của thân sắc, v.v... và các pháp tương tợ khi chưa thành hoặc khi đã thành Phật.

"Là quy y một Phật hay tất cả Phật?" Là hỏi.

"Lý thật nên nói" cho đến "tướng không khác" là đáp: Đúng lý ra phải nói là quy y tất cả Chư Phật ba đời, vì Thánh đạo vô lậu của Chư Phật có thể tướng chẳng khác nhau. Lúc quy y một vị Phật tức là quy tất cả các vị Phật.

44. Giải thích văn tụng:

"Quy y tăng" cho đến "không thể phá": là giải thích văn tụng: Quy y hai thứ pháp để thành tăng đồng thời giải thích rõ thể tánh của tăng. Nói "Quy y tăng" tức bao gồm quy y hai thứ pháp vô lậu học và vô học, có khả năng trở thành tăng. Nhờ đắc được các pháp này nên tăng thành tựu bốn hướng, bốn quả, tám thứ bổ-đặc-già-la. Nhờ chứng được

tịnh lý nên hòa hợp tăng không thể bị phá.

"Vì quy một Phật Tăng hay tất cả Phật Tăng?" Là hỏi: Quy y đệ tử Phật Thích-ca Mâu-ni hay quy y đệ tử của tất cả chư Phật? Đệ tử là tăng của Phật nên nói là Phật Tăng.

"Lý thật thông quy" cho đến "hiện thấy Tăng bảo" là đáp: Đúng lý ra là quy y đệ tử của tất cả chư Phật vì Thánh đạo vô lậu của tất cả các vị tăng thuộc Chư Phật mười phương đều có thể tướng không khác nhau. Nhưng khế kinh nói: Lúc Phật mới thành đạo thì chưa có Tăng. Các người đi buôn gặp Phật muốn thọ ba quy y, Phật liền bảo rằng sau này khi có tăng thì phải quy y tăng. Kinh này ý muốn nói lên tăng bảo ở tương lai thuộc đời Phật Thích-ca Mâu-ni, tức năm Bí-sô như A-nhã-Kiều-trần-na, v.v...

Hỏi: Tăng có nhiều loại. Tăng được nói ở đây thuộc về loại nào? Phật cũng có thể là tăng để chúng sinh quy y hay không?

Giải thích: Trong ba quy y, Tăng thuộc về Thanh văn. Phật tuy cũng là Thánh tăng, v.v... nhưng không phải là Thanh văn tăng, vì thế luận Hiển Tông quyển hai mươi chép: Tăng có nhiều loại là người Hữu tình, Thanh văn, ruộng Phước và Thánh tăng v.v... Trong số này, Phật không phải Thanh văn tăng, nhưng có thể thuộc các loại tăng khác. Tăng được quy y ở đây là chỉ cho Thanh văn tăng.

45. Nói về thể của pháp bảo:

"Quy y Pháp" cho đến "nên quy y chung": là giải thích câu tụng thứ ba, là nói về thể của Pháp bảo. "Quy y Pháp" là chỉ cho sự quy y Niết-bàn tức là pháp trạch diệt. Phiền não và quả khổ của thân nối tiếp thuộc tự và tha đều vắng lặng; chỉ có một tướng là thiện là thường cho nên quy y tất cả. Ở đây ý nói pháp hữu lậu của hữu tình diệt hết nhưng thật ra các pháp phi tình cũng diệt hết. Vì thế luận Bà-sa quyển 34 chép: (Đáp) Lẽ ra phải nói là quy y sự vắng lặng của tất cả các uẩn thuộc tự tha thân nối tiếp và chúng hữu tình.

"Nếu chỉ có pháp vô học" cho đến "thành tội vô gián" là luận chủ hỏi hoặc nêu câu hỏi của Kinh bộ: Nếu chỉ có pháp vô học là thể tánh của Phật chứ không phải sinh thân, vì sao chỉ cần làm tổn hại sinh thân của Phật là thành tội Vô gián?

"Tỳ-bà-sa giả" cho đến "kia tùy hoại" là đáp: Nếu làm tổn hoại sinh thân là sở y của pháp vô học thì pháp này cũng bị tổn hoại theo cho nên làm tổn hoại sinh thân chính là gây ra tội Vô gián.

"Nhưng tìm luận này" cho đến "pháp vô học của Phật" là luận chủ lại hỏi, hoặc Kinh bộ hỏi: Tuy nhiên khi nghiên cứu các luận căn

bổn như Lục Túc, v.v... vẫn không thấy chỗ nào nói rằng chỉ có pháp vô học mới gọi là Phật, mà chỉ nói pháp vô học có khả năng thành Phật. Nếu đã không loại trừ thể tánh của sinh thân Phật thì biết rằng sinh thân sở y cũng phải được gọi là Phật. Vì thế ở đây không cần nói về vấn nạn tổn hại sinh thân Phật có thành tội vô gián hay không vì vốn đã thừa nhận sinh thân cũng chính là Phật. Nếu nói khác với chủ trương này của chúng tôi thì sinh thân sở y chẳng phải Phật, thì lẽ ra khi sinh thân hiện tại của Phật và Tăng trụ ở tâm hữu lậu thuộc thế tục, lúc đó không hiện khởi năm uẩn vô lậu thì hóa ra không phải Tăng mà cũng không phải Phật hay sao. Hơn nữa nếu chấp rằng thành tựu giới Bí-sô thì trở thành Bí-sô, nghĩa là giới chính là Bí-sô thì khi có người muốn cúng dường Bí-sô, họ chỉ cần cúng dường các giới thành tựu Bí-sô mà không cần phải cúng dường bốn thứ cần dùng cho thân sở y của Bí-sô. Hiện nay thấy có cúng dường thân sở y của giới thì biết rằng thân sở y cũng chính là Bí-sô. Nếu cho rằng đó không phải là cúng dường thân sở y của giới thì trái với thế gian vì thế gian hiện có cúng dường thân sở y của giới. Như vậy nếu cho rằng người nào muốn quy y Phật chỉ cần quy y pháp Vô học thì trái với thế gian vì hiện thấy có người vẫn quy lễ sinh thân của Phật và như vậy sẽ phạm lỗi trái với thế gian, như Hữu bộ. Ý luận chủ cho rằng thể tánh của Phật bảo có các pháp vô lậu hữu vi trong t Phật và các pháp hữu lậu là thể của Phật bảo.

46. Nêu thuyết khác:

"Có sư khác nói" cho đến "mười tám bất pháp cộng" là nêu thuyết khác, ý sư này cho rằng các công đức hữu vi vô lậu của thân Phật và các công đức hữu lậu của thân Phật là thể tánh của Phật bảo, chứ không có sinh thân vì sinh thân chẳng phải công đức, tức không đồng với luận chủ; nói có cả pháp hữu lậu thì không đồng với Hữu bộ. Nếu theo luận Tông luân, Đại chúng bộ, v.v... thì tất cả Như lai đều không có pháp hữu lậu. Trên đây tuy có các thuyết khác nhau nhưng đều nói về thể tánh của các pháp được quy y là Tam bảo.

Hỏi: Đối với pháp được quy y, vì sao Hữu bộ không nói Độc giác, Bồ-tát?

Giải thích: Như luận Chánh Lý quyển 38 chép "Pháp được quy y là toàn bộ diệt đế và một phần đạo đế, tức trừ Độc giác thừa và công đức vô lậu thuộc giai đoạn hữu học của Bố tát thừa. Vì sao các pháp này không phải sở quy y, vì không có khả năng chống lại sự sợ hãi trước sinh tử. Nghĩa là Độc giác không có khả năng nói giáo, khiến cho chúng sinh xa lìa sự sợ hãi sinh tử; Bồ-tát đang còn thuộc giai đoạn hữu học,

không trái vượt tâm mong cầu cũng chưa có khả năng giáo giới người khác. Các pháp hữu học và vô học trong thân Độc giác và Bồ-tát không có khả năng cứu giúp, nên chẳng phải pháp được quy y; v.v...”

47. Hỏi về thể của pháp năng quy:

“Năng quy y này pháp gì làm thể” là hỏi về thể của pháp năng quy.

“Ngữ biểu là thể” là đáp: ở đây y theo tự tánh ngữ biểu làm thể, nếu có cả các pháp quyến thuộc thì lấy năm uẩn làm thể. Vì thế luận Chánh Lý quyển 38 chép: Ở đây năng quy có ngữ biểu làm thể, vì tự lập thệ hạn làm tự tánh. Nếu có cả các pháp quyến thuộc thì lấy năm uẩn làm thể vì pháp năng quy y có ngôn thuyết phát khởi từ tâm mà chẳng lìa tâm.

Hỏi: Nếu lấy ngữ biểu làm thể của năng quy thì trái với lời bình của Bà sa. Luận Bà-sa quyển 34 chép: Có chỗ nói “năng quy y” là danh, v.v... có thuyết lại cho là ngữ nghiệp; có thuyết cho là thân nghiệp; có thuyết lại cho là tín. Nên biết rằng đó là thân nghiệp, ngữ nghiệp và năng khởi pháp tâm, tâm sở cùng các pháp tùy hành đều là thiện năm uẩn và làm thể cho năng quy y. Trên đây là nội dung lời bình của Bà sa. Câu-xá, v.v... đều cho thuyết thứ hai của Bà-sa không phải chánh nghĩa, như vậy làm sao giải thích chung?

Giải thích: Luận chủ có chủ ý khác, tùy lạc thuyết mà không y theo lời bình của Bà-sa cho nên không cần giải thích.

Lại giải thích: Luận chủ Thế thân trình bày nghĩa không của Bà-sa là để thử xem người học sau biết hay không biết. Phần đông không được ý nghĩa này nên mới dựa vào giải thích này. Nếu theo chánh giải thì đồng với lời bình của Bà-sa.

48. Hỏi về ý nghĩa quy y:

“Quy y như thế lấy gì làm nghĩa” là hỏi về ý nghĩa quy y.

“Cứu giúp làm nghĩa” cho đến “ tất cả khổ” là đáp: Cứu vớt giúp đỡ là ý nghĩa của quy y, vì pháp được quy y là Tam bảo có khả năng giải thoát hẳn tất cả khổ đau của chúng hữu tình. Luận Chánh Lý quyển 38 chép: (Hỏi) Thánh pháp và thiện vô vi thuộc tha thân làm sao có khả năng cứu giúp tự thân? (Đáp) Vì quy y các pháp trên có công năng dứt trừ sự sợ hãi về luân hồi khổ não của vô biên sinh tử.

49. Dẫn kinh:

“Như Thế Tôn nói” cho đến “năng giải thoát các khổ” là phần dẫn chứng từ kinh, đối chiếu tà pháp để hiển bày chánh pháp. Hai bài tụng đầu nói về quy y tà pháp; ba bài tụng sau nói về quy y chánh pháp.

Chúng sinh vì sợ hãi khổ não nên phần nhiều quy y các tiên, thần, thần vườn, thần rừng, cây thần và Chế-đa. “Chế đa” là tháp miếu của ngoại đạo; chữ “Đẳng” gồm các trường hợp quy y khác thuộc tà pháp; các pháp được quy y này không chân chánh, cũng không đáng tôn quí. Lại giải thích: Không có khả năng giải thoát khổ não thuộc ba đường ác nên chẳng phải chân chánh; không có khả năng giải thoát khổ não thuộc cõi người và cõi trời nên chẳng phải tôn quí, vì không do sự quy y này mà giải thoát được hoàn toàn các khổ não. Lại giải thích: Hoặc bị kẻ thù bắt buộc phải tìm vào hang núi để trốn tránh khổ não; hoặc gặp khổ ái biệt ly muốn giải ưu sầu nên tìm vào vườn hoa; hoặc bị đói khổ ép ngặt phải tìm vào rừng sâu hái rau quả sinh sống qua ngày; hoặc bị khổ não vì mong cầu không toại ý, muốn đạt thành nguyện quả nên tìm kiếm thần cây; hoặc chán ghét các khổ ở hiện tại mong cầu an vui ở tương lai nên cúng dường tháp miếu của ngoại đạo. Chữ “Đẳng” là chỉ cho các trường hợp khác chưa được nói đến. Phần còn lại như đã giải thích ở trước. Người quy y Phật, Pháp, Tăng đối với bốn đế thường dùng tuệ quán chiếu. Biết có khổ tức khổ đế; biết nguồn gốc của khổ tức tập đế; biết có khả năng vượt hẳn các khổ tức diệt đế; biết có tám Thánh đạo tức đạo đế. Đạo đế có công năng dẫn đến Niết-bàn an vui. Các pháp được quy y trên đây rất chân chánh và rất tôn quí. Lại giải thích: Có năng lực giải thoát khổ não thuộc đường ác nên gọi là trên hết; có năng lực giải thoát khổ não thuộc đường lành nên gọi là tối tôn. Tức nhân có quy y nên mới có khả năng giải thoát toàn bộ khổ não vì thế nói rằng quy y có ý nghĩa của sự cứu giúp, có công năng giải thoát đau khổ.

50. Kết luận:

“Cho nên quy y” cho đến “là môn phương tiện” là kết luận: Vì thế quy y là nội dung luật nghi mà tất cả tám chúng đều thọ trì, là cửa ngõ phương tiện đầu tiên dẫn vào đạo. Do công năng phát giới, giải thoát hẳn các khổ cho nên nếu không quy y thì không thể nào phát giới.

51. Nói về lìa bỏ tà hạnh:

“Vì sao Đức Thế tôn” cho đến “dễ lìa được bất tác” là phần năm, nói về vấn đề lìa bỏ tà hạnh, đây là hỏi: Trong tám chúng, vì sao Thế tôn đối với sáu chúng hoặc đối với luật nghi của Bí-sô, Cần sách, Cận trụ lại lập ra lìa bỏ phi phạm hạnh làm học xứ, nhưng đối với luật nghi của cận sự lại chế dục tà hạnh? Đúng lý ra thì cũng phải đặt câu hỏi trên đây đối với luật nghi của cận sự nữ. Nay chỉ nêu câu hỏi về cận sự thì có thể ngầm hiểu có cả cận sự nữ, hoặc nói cận sự thì đã bao gồm cận sự nữ, vì giới thể của hai chúng này vốn giống nhau. Văn Tụng có đủ ba

ý nghĩa để trả lời câu hỏi trên.

52. Giải thích lý do đáng hiển trách:

"Luận chép" cho đến "chẳng phải phi phạm hạnh" là giải thích lý do đáng khiển trách nhất: Tà hạnh là điều đáng khiển trách nhất trên thế gian vì xâm phạm vợ, v.v... người là nghiệp đạo tà dâm, chiêu cảm đường ác. Chữ "Đẳng" bao gồm vợ v.v... Nói "chẳng phải phi phạm hạnh" là chỉ cho những lúc có hành động dâm dục thuộc phi phạm hạnh; đó là hạnh tội ác thuộc thân nên không phải là điều đáng khiển trách nhất của thế gian, không chiêu cảm đường ác.

"Lại dục tà hạnh" cho đến "lìa phi phạm hạnh" là giải thích sự dễ dàng lìa bỏ được trong văn tụng: Tà hạnh dễ lìa bỏ nên Phật ngăn dứt; phi phạm hạnh khó lìa bỏ nên Phật không chế giới cho tại gia.

"Lại các bậc Thánh" cho đến "cho rằng định là bất tác" là giải thích về vấn đề đắc được pháp bất tác: Trong thân bậc Thánh có thành tựu pháp vô lậu, cho nên đối với ý dục tà hạnh tất cả đều chắc chắn đắc được loại luật nghi bất tác. Luật nghi bất tác nghĩa là chắc chắn không có các hành động thuộc dục tà hạnh, v.v... chứ chẳng có tự thể tánh riêng. Cũng giống như trên đời có người tánh không thích uống rượu nhưng sự không thích uống rượu này không có tự thể riêng. Bậc Thánh qua nhiều đời cũng không có các hành động thuộc loại dục tà hạnh này, vì các bậc Thánh tánh vốn không phạm các giới cận sự cho nên nói rằng bậc Thánh có năng lực giữ gìn tánh giới. Lìa phi phạm hạnh thì không giống như vậy vì các bậc Thánh chưa lìa dục vẫn còn có vợ, cho nên cận sự có chế giới lìa dục tà hạnh. Nếu cứ cố chấp lìa phi phạm hạnh là giới của cận sự thì bậc Thánh qua nhiều đời lại không phạm giới của cận sự hay sao? Vì các bậc Thánh này cũng có vợ, Vì thế luận Chánh Lý chép: Nếu nói khác với điều này thì lẽ ra các vị hữu học qua nhiều đời có không có khả năng giữ gìn tánh giới của cận sự.

53. Nói về việc lấy vợ nhưng không phạm giới:

"Các hữu trước thọ" cho đến "đắc luật nghi hay không?" Dưới đây là thứ sáu, nói về việc lấy vợ nhưng không phạm giới. Đây là hỏi.

"Lý thật nên đắc" cho đến "đắc luật nghi biệt giải thoát" là đáp: Vẫn thọ đắc.

"Nếu thế vì sao về sau chẳng phạm giới" là hỏi.

"Tụng chép" cho đến "hủy phạm giới trước" là đáp; văn rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý quyển 38 chép: Lấy vợ trước, sau mới thọ luật nghi thì đối với vợ cũng vẫn phát được loại giới này, vì luật nghi biệt giải thoát của cận sự, v.v... tất cả hữu tình đều có thể thọ đắc. Nếu nói

khác với điều này thì đối với vợ mình dù không phải chỗ, không phải thời, không phải chi, không phải thể, lẽ ra cũng không phạm giới dục tà hạnh. Đối với giới đã thọ lúc trước nếu đã phạm rồi thì lẽ ra đối với giới mới thọ không thể phạm lại.

54. Nói về sự lìa bỏ:

"Vì sao chỉ chế" cho đến "là luật nghi cận sự" dưới đây là thứ bảy, nói về sự lìa bỏ là nói luống dối. Đây là hỏi: Ngữ có bốn tội, vì sao chỉ chế một giới?

"Cũng do trước nói" cho đến "được bất tác" là đáp: Do ba nhân trước nên chỉ ngăn cấm nói lời luống dối. Nhân thứ nhất đã được giải thích như trước. luận Bà-sa quyển 125 khi giải thích về nhân thứ hai có chép: Có thuyết cho rằng lìa bỏ lời nói luống dối dễ dàng ngăn dứt, không giống như lìa bỏ ba ngữ nghiệp khác. Thế tục tại gia sai sử tôi tớ thật khó xa lìa ba nghiệp chia sẽ, v.v... và các việc đánh đập, v.v... thuộc về thân nghiệp. Luận Bà-sa lại giải thích về nhân thứ ba: Các thuyết khác lại cho rằng nếu các bậc Thánh trải qua nhiều đời không phạm thì lập giới cận sự. Bậc Thánh trải qua nhiều đời thì chắc chắn xa lìa nghiệp luống dối chứ không phải các ngữ nghiệp khác, vì ba ngữ nghiệp này sinh khởi từ tham sân si. Bậc Thánh trải qua nhiều đời tuy không phạm nhưng ngữ nghiệp vẫn từ si sinh khởi, vì thuộc về si kiến phẩm. Bậc Thánh đã dứt rồi nhưng vẫn còn phạm các ngữ nghiệp do tham sân sanh khởi cho nên không lập thành.

"Lại có nhân khác" cho đến "phòng được phạm sau là" nói về nhân thứ tư: luật nghi của tám chúng được gọi là tất cả; văn còn lại rất dễ hiểu.

"Lại nữa vì sao" cho đến "luật nghi cận sự": dưới đây là phần tám, nói về vấn đề chỉ lìa bỏ rượu đối với các giới căn bản, đây là hỏi.

"Ai nói trong đây không lìa già tội" là đáp.

"Lìa già tội gì" là gạn lại.

Là lìa uống rượu là giải thích.

55. Hỏi đáp về uống rượu:

"Vì sao đối với kia" cho đến "chỉ ngăn dứt uống rượu" là hỏi. Luận Chánh Lý chép: Vì sao đối với việc lìa bỏ tất cả các "tánh tội" có đặt ra bốn thứ giới làm học xứ cho cận sự trong lúc đối với việc lìa bỏ tất cả các "già tội" lại chỉ chế một giới là lìa bỏ việc uống rượu đối với luật nghi cận sự?

"Tụng chép" cho đến "khiến lìa uống rượu" là đáp, văn rất dễ hiểu. Đối với các giới căn bản thì tội uống rượu vốn rất nặng, cho nên

phải lập riêng cho cận sự, trong khi các tội khác thì không.

"Đâu biết uống rượu thuộc về giá tội" là hỏi.

"Do trong đây không có" cho đến "năng không tâm nhiễm" là đáp: Do uống rượu không có tánh chất của "tánh tội", vì tánh tội chỉ làm nhiễm ô tâm hành chứ không phải các tâm khác. Uống rượu để trị bệnh không làm nhiễm tâm nên không thuộc tánh tội. Vì thế luận Chánh Lý quyển 38 chép: Vì ở đây không có tánh chất của tánh tội. Tánh tội và giá tội có tánh chất như thế nào? Lúc chưa chế giới, những người lìa dục chắc chắn không khởi các tánh chất của loại tánh tội này. Nếu người này vẫn còn có hành động phạm tội thì đó là giá tội. Hơn nữa, nếu nằm ở tâm và làm nhiễm ô tâm thì thuộc tánh tội, nhưng nếu nằm ở tâm mà không làm nhiễm ô tâm thì vẫn thuộc giá tội.

Há không biết trước, cho đến "tức là tâm nhiễm" là hỏi.

"Ở đây chẳng phải tâm nhiễm" cho đến "nên chẳng phải nhiễm tâm" là đáp.

56. Bốn chứng lý về uống rượu:

"Các trì luật có nói" cho đến "vì kia uống rượu" là nêu lời của người trì luật nói: Uống rượu thuộc tánh tội. Đồng thời trích dẫn tất cả bốn chứng lý. Đây là chứng lý thứ nhất: Trừ trường hợp uống rượu thuộc tánh tội. Nghĩa là Phật trừ uống rượu thuộc tánh tội, như trường hợp uống để trị bệnh chẳng hạn. Tuy nhiên có chỗ vẫn không cho phép người bệnh uống rượu, cho nên biết rằng uống rượu thuộc tánh tội. Ổ-ba-ly Hán dịch là Cận thủ.

"Lại khế kinh nói" cho đến "là thuộc tánh tội" là chứng lý thứ hai: Dù ít cũng không được uống. Dù là số lượng rất ít cũng không cho phép uống, cho nên biết rằng uống rượu thuộc về tánh tội.

"Lại các bậc Thánh" cho đến "như sát sinh v.v..." là dẫn chứng thứ ba: Bậc Thánh trải qua nhiều đời không phạm. Đây là dùng lý để chứng minh uống rượu thuộc về tánh tội: Bậc Thánh trải qua nhiều đời cũng không phạm, như sát sinh, v.v...

"Lại khế kinh nói thân này gây ra hành vi ác" là dẫn chứng thứ tư: Uống rượu là hành vi ác của thân. Kinh nói uống rượu là hành vi ác của thân. Nếu không làm nhiễm tâm vì sao gọi là hành vi ác vì thế biết rằng uống rượu thuộc về tánh tội. Luận Chánh Lý quyển 38 chép: Khế kinh nói rằng thân có hành vi ác, từ sát sinh cho đến uống rượu. Không nên cho rằng giá tội thuộc hành vi ác.

57. Giải thích bốn chứng lý ở trên:

"Các sư đối pháp" cho đến "phạm tánh tội" dưới đây là giải thích

bốn chứng lý ở trên của các Luận sư Đối pháp.

1) Đây là giải thích chứng lý thứ nhất: Uống các loại rượu chẳng phải tánh tội. Tuy nhiên chỉ vì bệnh mới trừ tánh tội mà khai các già giới. Tức ở đây thừa nhận uống rượu chẳng thuộc về tánh tội. Nếu thuộc tánh tội thì lẽ ra Phật đã không cho phép. Hơn nữa ở các lúc khác vẫn không cho uống rượu: Nếu thuộc chủng tánh họ Thích thì dù bệnh vẫn không được uống rượu. Vì ngăn dứt do uống rượu trị bệnh mà lại phạm tánh tội cho nên Phật cấm không được uống.

2) "Lại khiến say loạn" cho đến "thấm môi chừng bằng đầu sợi lông": là giải thích chứng lý thứ hai: Sự say sưa vốn không chắc chắn cho nên dù uống ít cũng vẫn cấm, như trường hợp không biết uống rượu thì dù uống ít cũng vẫn say. Kinh nói không cho uống rượu là chỉ cho trường hợp này chứ chẳng phải vì thuộc tánh tội mà cấm không cho uống rượu, như trường hợp tánh thích uống rượu thì dù uống nhiều cũng vẫn không say hoặc vì bị bệnh mà uống chút ít thì cũng chẳng sao.

3) "Lại tất cả bậc Thánh" cho đến "lượng không chắc chắn" là giải thích chứng lý thứ ba: Vì các bậc Thánh đều có hổ thẹn, lại vì sợ mất chánh niệm nên các bậc Thánh đều không uống rượu, dù ít cũng không uống. Vì cũng giống như thuốc độc, rượu không có lượng chắc chắn cho nên bậc Thánh không uống chứ không phải vì uống rượu thuộc tánh tội. Vì thế luận Bà-sa quyển 123 chép: Có thuyết cho rằng bậc Thánh trải qua nhiều đời không uống rượu. Tuy lúc còn nhỏ người mẹ nuôi nấng đã dùng tay nhỏ rượu vào miệng, nhưng vì không tự tại nên không lỗi. Đến khi bắt đầu có ý thức phân biệt dù có gặp duyên mạnh mẽ đến đâu đi nữa nhưng vì giữ gìn thân mạng cho nên suốt đời cũng không uống rượu, vì thế trong số các già tội có lập riêng giới không uống rượu.

4) "Lại kinh nói là" cho đến "đều là tánh tội" là giải thích chứng lý thứ tư: Kinh nói uống rượu là hành vi ác của thân, vì rượu là y xứ của tất cả các hành vi ác buông lung. Vì uống rượu nên mới khởi hành vi ác của thân cho nên nói rằng uống rượu là hành vi ác chứ không phải vì thuộc tánh tội. Vì thế gọi uống rượu là chỗ của sự buông lung. Bốn giới như sát sinh, v.v... khác không được gọi là chỗ của buông lung và đều thuộc tánh tội. Cho nên luận Chánh Lý quyển 338 chép: Hoặc uống các loại rượu là do buông lung mà ra nên gọi là hành vi ác; không do tánh tội vì thế chỉ có uống rượu được gọi là chỗ của buông lung chứ không phải các tội sát sinh, v.v... khác vì các tội này thuộc tánh tội. Lại giải thích: Kinh chỉ y theo tâm nhiễm để gọi là hành vi ác của thân. Uống

rượu không làm nhiễm tâm cho nên biết rằng không phải hành vi ác.

"Nhưng nói thường tập" cho đến "càng thêm mạnh:" Trên đây là giải thích bốn chứng lý của người trì luật, nay giải thích tiếp việc đọa lạc đường ác. Luận Chánh Lý quyển 38 chép: Có thuyết cho rằng khế kinh nói nếu là tập quán thì có thể đọa lạc đường ác cũng như các tội sát sinh, v.v... cho nên biết rằng uống rượu thuộc về tánh tội. Nay giải thích: Kinh nói tập quán uống rượu khiến đọa đường ác là ý nói tập quán này thường làm cho các pháp bất thiện ở trong thân chuyển biến nối tiếp cho nên mới đọa vào đường ác; hơn nữa thường dẫn phát các nghiệp thuộc đường ác nên mới bị đọa lạc; hoặc thường khiến cho các nghiệp đường ác đã khởi càng tăng thạnh . đọa vào đường ác là vì rượu khởi nghiệp chiêu cảm quả các đường ác chứ thật ra uống rượu không chiêu cảm đường ác. Luận Chánh Lý lại chép: Cũng thấy có chỗ nói rằng nhổ cỏ tươi, v.v... cũng đọa đường ác; điều này chứng tỏ không có chứng lý nào cho thấy uống các thứ rượu thuộc về tánh tội; như trong luận ấy có nói rộng,

"Như khế kinh nói" cho đến "nói theo nghĩa nào." Do đang giải thích về việc uống rượu nên giải thích về tên khác của rượu. Vì sao Phật lại gọi việc uống rượu chung, hoặc uống một mình là "tốt-la"? Đây là hỏi dựa vào kinh. Lại giải thích: Dẫn kinh để chứng minh rượu là nơi xuất phát sự buông lung, thường gây ra các nghiệp ác. Vì thế mới có câu hỏi này.

58. Nói về các thứ rượu:

"Ăn thức ăn thành rượu" cho đến "chỗ nương tựa" là đáp: Nấu thức ăn thành rượu, tức chỉ cho gạo, nếp, v.v... được gọi là tốt-la; nấu thực vật, v.v... thành rượu, như rễ cây, thân cây, v.v... thì gọi là mê-lệ-da. Hai thứ rượu trên hoặc có khi chưa chín, hoặc chín rồi nhưng đã bị hoại nên không làm say. Hai thứ này không cấm uống nên không gọi là mạt-đà. Nếu rượu làm cho say lúc đó mới gọi là rượu mạt-đà, để phân biệt với giai đoạn không trùng lặp với có tác dụng mạt đà. Lại có người hỏi: Ở đây chỉ nên nói rượu mạt-đà, vì sao lại đề cập đến rượu tốt-la và rượu mê-lệ-da? Để giải đáp câu hỏi này nên nói rằng thật ra tân lang và bài tử, v.v... tuy cũng có lúc làm cho hơi say nhưng không sinh buông lung. Vì được coi là một loại thức ăn nên không phạm giới. Để phân biệt với loại rượu này nên kế là nói về tốt-la và mê-lệ-da là các thứ rượu làm say. Hơn nữa, Túc Luận Pháp Uẩn quyển 1 chép: Có các loại rượu là tốt-la, mê-lệ-da và mạt đà. Nói rượu tốt-la là chỉ cho gạo, nếp, v.v... y theo phương pháp mà nấu thành, hòa với nước lên men, lại

cho thêm vào các thứ thuốc lên men đầy đủ, có sắc hương vị rượu; uống vào bị mê say nên gọi là rượu tốt-la. Nói rượu mê-lệ-da là chỉ cho rễ, thân, lá, hoa và trái cây ép thành nước, không hòa thêm nước lên men ủ thành; có sắc hương vị rượu, uống vào mê say nên gọi là rượu mê-lệ-da. Nói rượu mạt đà là chỉ cho rượu nho; hoặc chính là tốt-la và mê-lệ-da khi uống vào đều say nên gọi chung là rượu mạt-đà. Luận Chánh Lý quyển 38 cũng giải thích tên các thứ rượu, nhưng phần lớn cũng tương tợ như Túc Luận Pháp Uẩn. Uống các loại rượu này tuy thuộc già tội nhưng lại làm cho buông lung gây ra nhiều nghiệp ác, cho nên Thế tôn mới ngăn cấm việc uống rượu. Vì thế nói rằng rượu là nơi gây ra buông lung. Các nghiệp bất thiện, gọi là buông lung; rượu là nơi y theo của buông lung, nên gọi là chỗ buông lung.

■

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 15

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP
(PHẦN 3)

1. Nói về ba thứ luật nghi khác nhau:

"Biệt giải thoát này" cho đến cũng là hai thứ còn lại phải không? dưới đây là thứ năm của toàn văn, nói về ba thứ luật nghi khác nhau, trong đó:

1) Nói về sự giống nhau và khác nhau của đắc xứ.

2) Nói về nhân và chi của hữu tình.

3) Nói về đắc ác, trung gian.

Dưới đây là nói về sự giống khác và khác nhau của đắc xứ. Đây là hỏi: Ba loại luật nghi này khi đắc một thứ thì có đắc hai thứ kia không?

Không, là đáp.

Vì sao là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "được tĩnh lự vô lậu" là đáp: Hai câu tụng đầu nói về biệt giải thoát; hai câu tụng cuối nói về định và đạo.

"Luận chép" cho đến "sau khởi mà đắc" là giải thích từ tất cả hữu tình được biệt giải thoát cõi Dục, nghĩa là khi thọ giới thiện vì xa lìa được các chỗ căn bổn, gia hạnh, sau khởi thuộc pháp ác cho nên chính ở nơi phát khởi nghiệp ác lại phát đắc giới thiện.

"Từ hai mà đắc" cho đến "tánh tội, già tội" là giải thích từ hai mà đắc:

1) đắc từ các loại tình và phi tình.

2) đắc từ các loại phát khởi tánh tội và già tội.

Lại giải thích: Nói hai thứ là chỉ cho hai trường hợp và mỗi trường hợp đều có hai thứ.

Trường hợp một thứ hữu tình và loại phi tình, trường hợp hai thứ tánh tội và loại già tội. Lại giải thích: Nói hai thứ là chỉ cho:

1) Loại hữu tình thường phát khởi tánh tội và già tội.

2) Loại phi tình cũng thường phát khởi tánh tội và già tội.

Nay thọ giới thiện có công năng xa lìa tánh tội và già tội, cho nên từ hai chỗ phát khởi tánh tội và già tội lại phát đắc giới thiện. Vì thế luận Chánh Lý quyển 39 chép: Đối với hữu tình thì tánh tội là các nghiệp sát, v.v... già tội là ở chung phòng với người nữ v.v... Đối với phi tình thì tánh tội là trộm cắp ngoại tài; già tội là xới đất, nhổ cỏ, v.v...

2. Giải thích thọ đắc biệt giải thoát từ hiện tại:

"Từ hiện đắc" cho đến "chỗ hữu tình" là giải thích thọ đắc biệt giải thoát từ hiện tại. Trong ba đời thì bốn uẩn, xứ và giới của đời hiện tại mà phát đắc chứ không từ đời quá khứ và vị lai vì loại luật nghi này chuyển biến theo chúng hữu tính ở đời hiện tại, đồng thời chuyển biến theo nơi y chỉ của chúng hữu tình. Nói chuyển biến theo chúng hữu tình ở hiện tại nghĩa là nương theo hữu tình mà phát giới, cũng như tà dục, v.v... là nương theo sự giữ gìn hữu tình mà đắc tội. Nếu lìa bỏ tà dục, v.v... thì cũng từ sự che chở hữu tình mà phát giới tùy theo sự thích ứng. Nói "chuyển biến theo chỗ y chỉ của hữu tình ở hiện tại" là nói chỗ nương của hữu tình là nội thân và chỗ dừng là ngoại khí. Nói "ở chỗ nương của hữu tình hiện tại" nghĩa là từ nội thân của chúng hữu tình phát đắc loại giới này, như sát sinh, v.v... do phát xuất từ nội thân mà đắc tội. Nếu lìa bỏ sát sinh, v.v... thì cũng từ nội thân mà phát đắc giới này. Nói "ở chỗ y chỉ của hữu tình" có nghĩa là từ ngoại khí là nơi hữu tình y chỉ mà phát đắc giới này, như các việc đào đất, v.v... là do từ chỗ y chỉ mà đắc tội. Nếu không có các việc đào đất, v.v... thì cũng thừ chỗ y chỉ mà phát đắc giới. Quá khứ và vị lai chẳng thuộc hữu tình, cũng chẳng phải chỗ y chỉ của hữu tình vì thế không có khả năng đắc giới biệt giải thoát. Cho nên, luận Chánh Lý chép: Hữu tình xứ nghĩa là các hữu tình và chỗ y chỉ của chúng hữu tình, là uẩn xứ giới của hữu tình ở hiện tại. Nói "nội" là chỉ chỗ nương của hữu tình; nói "ngoại" là chỉ chỗ nương của hữu tình chứ chẳng phải quá khứ vị lai.

Hỏi: Nếu từ chỗ của hữu tình ở hiện tại mà đắc, như trộm cắp các vật ở tháp hiện tại, luận Bà-sa quyển 113 có lời bình cho rằng nếu nói như vậy tức là từ chỗ Phật mà đắc. Theo nội dung thuộc nghĩa đúng này thì do Phật ở quá khứ kết tội, vì sao lại nói ở chỗ của hữu tình thuộc hiện tại mà được?

Giải thích: Lẽ ra lời bình của Bà-sa phải dựa vào sự giữ gìn ở hiện tại để kết tội nhưng nay nói Phật kết tội là nói ý trộm cắp vật này thuộc tội nặng nên khiến Như lai kết tội.

Lại giải thích: Lời bình phẩm có ý nói rằng hai thứ tội và phước không ngang nhau. Nếu nói về phát giới thì từ chỗ của hữu tình ở hiện tại mà thọ đắc; nhưng nếu nói về kết tội thì cũng không ngại có lỗi với Phật ở quá khứ.

3. Giải thích từ căn bổn đắc:

"Nếu đắc tĩnh lự" cho đến "huống chi theo già tội" là giải thích từ căn bổn đắc: Nếu đắc định giới và đạo giới thì chỉ có từ chỗ phát nghiệp đạo căn bổn mà thọ đắc. ngay từ gia hạnh xứ và sau khởi xứ mà còn không phát được hai thứ giới này, huống chi là từ chỗ già tội. Lại giải thích: luật nghi Biệt giải thoát là do giáo chế già tội, từ chỗ của già tội mà phát đắc già giới; trong lúc định luật nghi và đạo luật nghi không do giáo chế già tội cho nên không có già giới riêng. Vì không có già giới riêng cho nên không từ chỗ già tội mà phát đắc.

Hỏi: Vì sao luật nghi biệt giải thoát cũng từ chỗ gia hạnh và sau khởi phát đắc mà luật nghi định và đạo lại không thể như vậy?

Giải thích: Vì luật nghi biệt giải thoát giáo chế các tội thuộc gia hạnh và sau khởi, từ chỗ gia hạnh và sau khởi mà phát đắc; trong lúc luật nghi định và đạo không phải giáo chế, cho nên không phát đắc từ chỗ gia hạnh và sau khởi.

Lại giải thích: Tán vị luật nghi ở ba giai đoạn gia hạnh, căn bổn và sau khởi thuộc tán vị đều có thể có luật nghi biệt giải thoát hiện hành, như thọ đại giới thì từ chỗ của gia hạnh, v.v... mà các giới Cần sách v.v... lúc đắc giới chung cả ba loại khởi đắc từ chỗ ác. Luật nghi Định vị ở giai đoạn của định chỉ khởi từ căn bổn tức chỉ có ở căn bổn mà không có ở các giai đoạn gia hạnh và sau khởi và vì ở trước và sau định đều không có loại giới này. Cho nên lúc đắc giới chỉ có một thứ khởi đắc từ chỗ ác. Luận Chánh Lý chép: Nếu đắc Tĩnh lự và luật nghi vô lậu thì nên biết rằng chỉ đắc được từ nghiệp đạo căn bổn vì trong định chỉ có nghiệp đạo căn bổn. Không thể đắc được từ các cận phần trước sau vì ở giai đoạn của định chỉ có căn bổn; nếu nằm ngoài định thì không có loại luật nghi này.

Lại giải thích: Luật nghi tán vị ở vào giai đoạn tán, vì có cả gia hạnh, căn bổn và sau khởi, cho nên khi đắc giới thì có cả ba loại khởi đắc từ chỗ ác; trong lúc luật nghi định vị ở vào giai đoạn định không có gia hạnh và sau khởi. Nếu khởi thì phải từ căn bổn, cho nên lúc đắc giới chỉ có một thứ khởi đắc từ chỗ ác.

Lại giải thích: Tán giới và định giới đều đối trừ nghiệp ác. Nghiệp ác và tán giới đều có ở cõi Dục, cùng chuyển biến gần nhau và khó giữ

gìn, cho nên khi đắc tán giới thì có cả ba loại khởi đắc từ chỗ ác; nghiệp ác và định giới không ở cùng giới, cách xa nhau và dễ giữ gìn cho nên khi đắc định giới chỉ có một thứ khởi đắc từ chỗ ác.

4. Giải thích về hằng thời đạt được:

"Từ hằng thời" cho đến "uẩn, xứ, giới đắc" là giải thích về hằng thời đạt được, nghĩa là: Đắc được từ uẩn, xứ, giới thuộc ba đời nên gọi là từ hằng thời đắc.

Hỏi: Vì sao biệt giải thoát chỉ đắc ở hiện tại, trong lúc hai giới định và đạo lại có cả quá khứ và vị lai?

Giải thích: Luật nghi Biệt giải thoát đắc được nhờ giáo thọ; giáo ý chỉ nhằm giữ gìn hiện tại nên chỉ phát được ở hiện tại; hai giới định, đạo không dựa vào giáo thọ, tùy tâm sinh khởi nên phát ở cả ba đời.

Lại giải thích: Giới tùy tâm chuyển có năng lực mạnh mẽ, giữ gìn cả ba đời nên đắc được ở uẩn xứ và giới thuộc ba đời; biệt giải thoát không giống như vậy nên chỉ đắc ở hiện tại.

Lại giải thích: Loại giới này cùng có với tâm nên thành ba đời, đắc được là nhờ vào uẩn xứ giới thuộc ba đời; giới biệt giải thoát lại khác nên chỉ đắc ở hiện tại. Vì thế luận Chánh Lý chép: Nói "theo hằng thời" thì nghĩa là đắc được từ uẩn xứ giới thuộc quá khứ vị lai và hiện tại, như cùng với giới này là tâm câu hữu.

Lại giải thích: Giới cùng có với tâm thì ở cả ba đời; loại giới cùng có với tâm này có khả năng giữ gìn ở cả ba đời; giới và tâm là nhân câu hữu, thế năng lực lại mạnh mẽ nên đắc được là nhờ có chung với uẩn, xứ, giới ở cả ba đời. Biệt giải thoát thì khác, chỉ có khả năng giữ gìn hiện tại nên chỉ đắc được ở hiện tại.

Lại giải thích: Như giới đi chung với tâm và tâm đi chung với giới đều dứt cả ba đời. Vì có nói đoạn luật nghi, đoạn dục giới ác, và năng khởi hoặc, nên biết rằng giới dứt cả ba đời. Do loại giới cùng có với tâm có khả năng đoạn cả ba đời nên cũng đắc được ở cả ba đời. Biệt giải thoát thì khác mà chỉ đắc được ở hiện tại, vì chẳng phải năng đoạn.

5. Lập thành bốn trường hợp:

"Do sai khác này" cho đến "gia hạnh sau khởi." Vì luật nghi biệt giải thoát và luật nghi định đạo có chỗ phát đắc khác nhau nên với để lập thành bốn trường hợp. Có loại uẩn, xứ, giới mà từ đó chỉ đắc được luật nghi biệt giải thoát chứ không có các luật nghi khác như định đạo v.v... Phần trình bày về bốn trường hợp ở đây rất dễ hiểu. Trong phần thuộc câu bốn trường hợp không đề cập cho đến già tội là vì lược qua không nói. Lại Luận Bà-sa quyển 120 trong phần lập thành bốn trường

hợp cũng không đề cập cho đến già tội ở câu thứ nhất cũng là lược qua không nói.

6. Luận chủ phê bình:

"Chẳng phải chánh đắc" cho đến "giữ gìn quá khứ hiện tại" là luận chủ phê bình về nội dung của câu thứ nhất và thứ ba ở trên: Chẳng phải lúc chánh đắc thiện luật nghi mà có thể có nghiệp đạo ác hiện tại và gia hạnh, sau khởi cũng như các già tội thì tại sao ở câu thứ nhất lại nói rằng đắc được từ gia hạnh, sau khởi và các già tội thuộc hiện tại? Trong câu thứ ba lại nói rằng đắc được từ nghiệp đạo căn bổn thuộc hiện đời? Sau khi phê bình đã sửa lại là: Vì thế ở câu thứ nhất lẽ ra phải nói là từ chỗ của gia hạnh, sau khởi và các già tội thuộc hiện tại; và ở câu thứ ba là từ chỗ nghiệp đạo căn bổn thuộc hiện tại. Ở đây chỉ sửa lại câu thứ nhất và câu thứ ba. Thật ra trong cả bốn trường hợp đều phải thêm chữ "xứ". Câu thứ hai lẽ ra phải nói là chỗ của nghiệp đạo căn bổn thuộc quá khứ và vị lai; và câu thứ tư phải nói là từ chỗ của gia hạnh, sau khởi và các già tội thuộc quá khứ và vị lai. Sửa cho đúng xong lại nói rằng: Nếu dựa vào sự phát giới thì có ở cả ba đời; nếu nói về giữ gìn thì lẽ ra chỉ nói về ngăn dứt vị lai, chắc chắn không nên nói về phòng hộ quá khứ và hiện tại vì quá khứ đã diệt và hiện tại đã sinh; không cần phải ngăn dứt. Luận Chánh Lý chống chế: Đối với các chỗ thuộc nghiệp đạo, v.v... thì gọi là nghiệp đạo, v.v... vì thế ý nghĩa của bốn trường hợp ở trên vẫn không sai. Vì đó sự ngăn dứt cũng bao gồm cả nghiệp đạo, v.v... ở quá khứ và hiện tại chứ không phải chỉ có vị lai vì các tên gọi nghiệp đạo, v.v... nói lên y xứ của chúng. Nếu khác với điều này thì lẽ ra chỉ nên nói là ngăn dứt vị lai vì luật nghi chỉ thường ngăn dứt tội lỗi vị lai, khiến không sinh khởi chứ không giữ gìn quá khứ và hiện tại. Đối với các pháp đã diệt và đã sinh thì luật nghi không có tác dụng ngăn dứt. Giải thích: Tức y theo cảnh xứ sở y có khả năng phát khởi nghiệp đạo bất thiện, v.v... để nói về các tên gọi của nghiệp đạo bất thiện, v.v... năng y. Vì phát giới từ cảnh xứ sở y nghiệp đạo bất thiện, v.v... nên nói là phát giới từ nghiệp đạo bất thiện, v.v... vì thế ý nghĩa của bốn trường hợp ở trên không có lỗi gì. Vì lý do cảnh xứ sở y của nghiệp đạo bất thiện chung cả ba đời cho nên cũng có sự ngăn dứt nghiệp đạo bất thiện, v.v... thuộc quá khứ và hiện tại. Lúc đã có khả năng phát khởi luật nghi đối với cảnh xứ sở y của nghiệp đạo bất thiện thuộc quá khứ và hiện tại thì cũng có khả năng ngăn dứt của nghiệp đạo bất thiện thuộc quá khứ và hiện tại. Không cho cảnh xứ sở y phát sinh nghiệp đạo bất thiện, v.v... tức cũng có nghĩa ngăn dứt nghiệp đạo bất

thiện, v.v... thuộc quá khứ và hiện tại vì dùng tên gọi nghiệp đạo, v.v... để nói về cảnh xứ sở y của các nghiệp đạo bất thiện, v.v... này. Nếu cho rằng không ngăn dứt cảnh xứ sở y của nghiệp đạo bất thiện mà chỉ ngăn dứt thể của nghiệp đạo bất thiện năng y thì lẽ ra chỉ nói là “chỉ phát giới vị lai” và “chỉ ngăn dứt vị lai”, vì luật nghi chỉ có khả năng ngăn dứt tội lỗi vị lai không để sinh khởi mà không ngăn dứt thể của nghiệp đạo bất thiện, v.v... ở quá khứ và hiện tại. Quá khứ đã diệt, hiện tại đã sinh. Đối với hai trường hợp này luật nghi không có tác dụng ngăn dứt khiến cho không sinh khởi. Sư Câu-xá bác bỏ: Chỉ cần thêm một chữ “xứ” thì ý nghĩa sẽ rất rõ ràng. Tại sao không chịu thêm vào mà lại mất công giải thích dài dòng. Từ một pháp thuộc đời này mà phát đắc luật nghi có hàm nghĩa là cũng có thể ngăn dứt được các nghiệp đạo ác, v.v... thuộc đời này hay không? Tuy rằng phát giới ở khắp cả ba đời nhưng ngăn dứt thì ở lại không có quá khứ mà chỉ có ở vị lai. Nếu thử đặt lại vặn hỏi tại sao chỉ ngăn dứt được vị lai thì rõ ràng vấn đề phải được trình bày theo cách thế này.

7. Nói về chi và nhân quả của hữu tình:

“Các hữu đạt được” cho đến có khác hay không là thứ hai, nói về chi và nhân của hữu tình. Đây hỏi: Các trường hợp đạt được luật nghi, bất luật nghi xuất phát từ tất cả hữu tình, từ tất cả bảy chi của thân ngữ, từ tất cả các nhân thuộc thượng trung hạ có khác nhau hay không? Lại giải thích: Luật nghi, bất luật nghi phát khởi từ tất cả hữu tình có chi và nhân khác nhau hay không?

“Định này có khác là đáp.

“Tướng khác nhau thế nào” là gạn lại.

“Tụng chép” cho đến “chi hữu tình chẳng phải nhân” là phần tụng đáp: Hai câu tụng đầu nói về luật nghi; hai câu sau nói về bất luật nghi.

“Luận chép” cho đến “ba nhân sau nói”: là giải thích hai câu tụng đầu: Luật nghi Biệt giải thoát chắc chắn đắc được từ tất cả hữu tình mà chẳng phải chỉ là phần ít. Nếu từ bảy chi thân ngữ thì không chắc chắn. Có khi từ tất cả bảy chi thân ngữ mà được tức luật nghi Bí-sô. Không nói cho khi ni vì đều có bảy chi giống nhau hoặc có thể ảnh hiển. Có khi đắc được từ bốn chi: ba chi thuộc thân và một chi thuộc ngữ, tức sáu thứ luật nghi như luật nghi Cần sách v.v... Ở đây chỉ y theo bảy nghiệp đạo căn bổn mà gọi là chi luật nghi. Nếu là nhân thuộc thượng, trụng, hạ thì cũng không chắc chắn. Nhân tuy có hai thứ nhưng văn tụng chỉ y theo ba nhân cuối: Không thuộc câu khởi nên có thể cho là khác nhau.

"Hoặc có một thứ" cho đến "giới cần sách" là y theo người để hiển bày phối hợp giải thích rất dễ hiểu.

Hỏi: Tạp Tâm và Bà-sa quyển 117 chép: Nếu đối với tất cả hữu tình đều đắc luật nghi và do tất cả nhân mà chẳng phải tất cả các chi thì trường hợp này không có. Như vậy hai luận trên có trái với luận này hay không?

Giải thích: Bà-sa y theo suốt đời nên nói không có; luận này y theo giới ngày đêm nên cho rằng có. Lại giải thích: Tiếng Phạn là "ổ-ba-bà-sa" nghĩa là trai, cũng gọi là Cận trụ. Ở Ấn-độ nếu có người chỉ trì trai trong một ngày cũng gọi là ổ-ba-bà-sa; nếu thọ tám trai giới cũng gọi là ổ-ba-bà-sa. Tên gọi người trì trai đối với luật nghi không chắc chắn. Nếu suốt đời thọ giới trong luật nghi thì chắc chắn Bà-sa sẽ không nói có, vì không chắc chắn, trong lúc luận này bao gồm cả giới Cận trụ nên mới nói có. Vì thế Bà-sa chép.

Hỏi: Nếu lấy các tâm thượng trung hạ và theo thứ lớp này mà thọ các giới Cận trụ, Cận sự và Cần sách thì gọi là đắc luật nghi đối với tất cả hữu tình, với tất cả nhân và chẳng phải tất cả các chi. Vì sao nói là không có?

Đáp: Ở đây chỉ nói theo suốt đời chứ không y theo ngày đêm vì người được gọi là trì trai đối với luật nghi cũng chẳng phải quyết định.

Chẳng có chỗ nào không khắp, cho đến không hoàn toàn dứt: là giải thích: Đối với hữu tình phải nên rộng mở đừng giới hạn phần ít.

8. Nói về năm điều kiện:

"Nếu người không thực hành" cho đến "tương tợ diệu hạnh" là nói lên năm điều kiện này chắc chắn do không ở cùng khắp nên không đắc được luật nghi mà chỉ đắc diệu hạnh tương tợ. Chữ "Đẳng" bao gồm các việc như trộm cắp v.v... Cận trụ tuy có thời gian chắc chắn cũng đắc luật nghi nhưng ở đây y theo hình giới suốt đời nên nói là không đắc; hoặc nói một tháng, v.v... là ngăn dứt ngày đêm. Về năm điều kiện suy nghĩ sẽ biết. Nếu theo Kinh bộ, thực hành năm thứ này chắc chắn này cũng đắc luật nghi.

"Đối với cảnh phi sở năng làm sao đắc luật nghi" là hỏi: Nếu đối với chỗ của tất cả hữu tình không có vấn đề chỉ đắc một phần nhỏ thì đối với nơi khác chẳng thuộc cảnh sở năng hại thì làm thế nào để đắc luật nghi?

"Do khắp hữu tình" cho đến "nên đắc luật nghi" là đáp: Người thọ giới do có ý lành đối với hữu tình nên dễ đắc luật nghi cho nên điều này xảy ra chung cho tất cả hữu tình, chứ không phải chỉ có một phần. Phần

này giống như phần nghĩa đúng của Bà-sa thuyết phát đắc giới đối với tất cả hữu tình.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "có lỗi đắc xả" là Sư thứ hai trả lời: Tỳ-bà-sa có thuyết cho rằng luật nghi đắc được phải có tính chung. Nếu cho rằng một bề đối với cảnh năng hại thọ đắc biệt giải thoát mà chẳng phải đối với cảnh không thuộc cảnh sở năng thì loại luật nghi này lẽ ra phải có thêm bớt vì từ chỗ không có sở năng cho đến khi sinh khởi sở năng thì luật nghi phải tăng và từ cảnh sở năng sinh phi sở năng thì luật nghi phải bớt. Nếu có thêm bớt thì mắc lỗi biệt giải thoát lìa các duyên đắc xả mà lại có đắc xả. Lúc thêm gọi là lỗi lìa duyên đắc mà có đắc, lúc bớt gọi là lỗi lìa duyên xả mà có xả. Duyên đắc là thọ giới sư v.v... Xả duyên là bốn duyên, năm duyên v.v... Phần này tương đương với phần không thuộc nghĩa đúng của Bà-sa khi cho rằng có riêng sự phát giới đối với tất cả hữu tình. Vì thuộc về chẳng phải nghĩa đúng nên sẽ bác bỏ riêng ở phần sau.

9. Luận chủ vặn hỏi:

"Kia nói không đúng" cho đến "so sánh cũng nên như thế" là luận chủ vặn hỏi: Phát biểu về thêm bớt ở trên là không đúng. Như trong trường hợp đối với cây cỏ, v.v... trước không có, sau mới khởi, nhưng giới này vẫn không thêm; hoặc khởi rồi nhưng đã khô mà giới vẫn không bớt. Vì đối với cây cỏ, v.v... đã phát chung già giới nên không có thêm bớt, đối với, năng cảnh và bất năng cảnh, luật nghi đắc được đối với lúc cảnh chuyển dịch thì cũng như vậy. Khi năng sinh bất năng lẽ ra không bớt; lúc bất năng sinh năng lẽ ra cũng không thêm. Vì thế biết rằng đối với cây cỏ, v.v... chỉ phát chung một giới là thuộc nghĩa đúng. Luận Bà-sa quyển 120 có chép: Nói như vậy thì đối với ngoại pháp cũng đắc luật nghi. Hỏi: Nếu vậy luật nghi cũng phải có thêm bớt? Đáp: Không thêm bớt vì đều đắc. Có nghĩa là loại luật nghi này đối với tất cả các loại cỏ, v.v... đều đắc một pháp vô biểu nhưng thế gian thì chẳng lúc nào không có cỏ cây v.v... Lại giải thích: Các nhà thuyết phát đắc riêng có ý cho rằng hữu tình tuy có phát đắc riêng đối với cỏ cây, v.v... nhưng cũng cùng công nhận sự phát đắc chung. Vì thế dẫn chứng việc cùng công nhận này để phá bỏ thuyết trên.

Các nhà thuyết phát đắc riêng chống chế:

"Kia nói không đúng" cho đến "tánh khác nhau" là chống chế của các nhà thuyết phát đắc riêng: là không đúng vì các hữu tình chết ở đây, và sinh ở chỗ kia, có các tánh chất trước, sau, v.v... cũng có thêm có bớt. Nếu năng sinh bất năng thì có thể nói là năng bị giảm vì năng loại

ít đi; trong lúc đó loại bất năng lại tăng, vì loại bất năng nhiều. Nếu bất năng sinh năng thì có thể nói là bất năng loại giảm vì loại ít đi, và loại năng vì nay đã có nhiều. Đối với cỏ cây lại khác, trước sinh ra nhưng sau đó lại khô nên có thể chỉ phát giới chung, không mắc lỗi thêm bớt nên không thể so sánh.

10. Luận chủ lại hỏi:

"Nếu thế thì hữu tình" cho đến "đối với lý là đúng" là Luận chủ lại hỏi: Nếu chúng hữu tình phát đắc giới riêng và khi chưa đắc Niết-bàn thì chết ở chỗ này nhưng vẫn sinh ở chỗ kia vẫn có thể nói là hữu tình có các tánh chất trước, sau, v.v... và giới vẫn không thêm bớt. Tuy nhiên cũng có hữu tình khi đã nhập Niết-bàn thì các tánh loại trước đây nay không còn. Hữu tình ít ỏi nên thiếu duyên phát riêng, vậy đối với luật nghi này vì sao lại không bớt. Vì lẽ đó giải thích sau cùng này về sự phát đắc riêng luật nghi là không đúng lý. Trước đây đã nói nhân có sự phát khởi thiện ý lạc, đối với tất cả hữu tình cho nên sự phát đắc luật nghi chung là hợp lý. Tuy không chính là hỏi về vấn đề phát riêng hay phát chung nhưng thuyết thứ nhất đã tương đồng với vấn đề phát chung và thuyết thứ hai lại tương đồng với vấn đề phát riêng.

11. Vặn hỏi và trả lời:

1) Vặn hỏi:

"Nếu thế Phật" trước cho đến "không giảm lỗi trước" là vặn hỏi các nhà thuyết phát chung: Nếu vậy đối với Phật Ca-diếp, v.v... và những vị sau khi độ sinh đã nhập Niết-bàn trước đó thì Phật Thích -ca, v.v... về sau nếu đã không phát được luật nghi biệt giải thoát thì làm sao về giới luật lại không mắc lỗi giảm bớt so với các vị Phật trước?

2) Trả lời:

"Do tất cả Phật" cho đến "không giảm lỗi trước" là các nhà thuyết phát chung trả lời: Vì luật nghi biệt giải thoát của chư Phật ba đời đều từ cảnh xứ của tất cả hữu tình mà phát chung đắc giới. Nếu các hữu tình này vẫn còn cho đến ngày nay thì các vị Phật về sau cũng vẫn được phát chung luật nghi biệt giải thoát vì thế giới luật về sau vẫn không bị lỗi giảm đi so với trước. Cảnh tuy có giảm nhưng giới thể vẫn không bị thiếu sót. Vì thế luận Bà-sa quyển 120 chép "Các nhà thuộc nghĩa đúng đã trả lời câu hỏi này như sau: Nên hiểu như thế này. Cảnh giới luật nghi tuy có nhiều ít khác nhau nhưng thể của luật nghi thì trước sau vẫn không khác, nghĩa là đều từ cảnh xứ của tất cả hữu tình mà phát đắc; v.v...

Hỏi: Hai chủ trương phát chung phát riêng khác nhau là y theo bảy

chi hay hai mươi mốt loại?

Giải thích: Trước dẫn Bà-sa, sau mới giải thích. Luận Bà-sa quyển 120 chép: Nếu dùng sát na nối tiếp để phân biệt thì có vô lượng luật nghi. Nay nói chung bảy loại, từ lìa cắt đứt mạng sống cho đến lìa tạp ngữ. Ở đây có thuyết cho rằng trong bảy chi thì mỗi chi đều đắc được ở cảnh xứ của tất cả hữu tình nhưng số chi đắc được thì chỉ có một. Lúc có một hữu tình phạm một chi giới thì chi giới này bị đoạn đối với cảnh xứ của tất cả hữu tình nhưng sáu chi còn lại vẫn tiếp tục vận hành. Thuyết này rất hợp với lời chỉ dạy của Thế Tôn. Nếu phạm học xứ thì không còn là Bí-sô, không còn là sa-môn và cũng không phải đệ tử giòng họ Thích. Có thuyết lại cho rằng trong số bảy chi này thì mỗi chi đều đắc được ở cảnh xứ của tất cả hữu tình, nhưng chi giới đắc được lại khác nhau. Như số lượng hữu tình, số lượng giới đắc được cũng vậy. Đối với một hữu tình, khi phạm một chi giới tức chi giới này sẽ bị dứt ở chỗ hữu tình này nhưng sáu chi kia vẫn cứ vận hành, bảy chi giới ở chỗ của các hữu tình khác cũng vẫn tiếp tục vận hành.

Hỏi: Nếu vậy làm sao có thể hợp với lời chỉ dạy của Thế tôn về việc nếu phạm học xứ tức không còn là Bí-sô?

Đáp: Nói không còn là Bí-sô là dựa vào Bí-sô thắng nghĩa vì không còn khả năng đạt được hạng Bí-sô này. Có thuyết khác cho rằng tùy theo nhân khác nhau mà luật nghi biệt giải thoát được lập thành hai mươi mốt loại. Trong số này có thuyết cho rằng mỗi loại đều đắc từ cảnh xứ của tất cả hữu tình, nhưng giới đắc được thì không khác nhau, vì đều do phiền não tham. Khi một hữu tình phạm một chi giới thì đối với tất cả chỗ của chúng hữu tình, chi giới vô tham này sẽ bị cắt đứt nhưng hai mươi thứ còn lại vẫn tiếp tục vận hành như trước. Thuyết này rất phù hợp với lời chỉ dạy của Thế tôn khi cho rằng nếu phạm học xứ thì không còn là Bí-sô v.v... Có thuyết lại cho rằng trong số hai mươi mốt loại này, mỗi loại đều đắc được từ cảnh xứ của tất cả hữu tình nhưng sở đắc thì khác nhau. Như số lượng của hữu tình, số lượng giới đắc được cũng vậy. Do phiền não tham mà khi một hữu tình phạm một chi giới thì ở chỗ của hữu tình này chi giới vô tham sẽ bị cắt đứt nhưng hai mươi loại kia vẫn còn vận hành, và hai mươi mốt loại ở chỗ các hữu tình khác cũng vẫn cứ vận hành.

Hỏi: Nếu vậy làm sao giải thích với lời chỉ dạy của Thế tôn khi nói rằng nếu phạm học xứ thì không còn là Bí-sô, v.v...?

Đáp: Vì y theo Bí-sô thắng nghĩa nên nói không còn là Bí-sô; giống như đã giải thích ở trên. Các luận sư ở Ca-thấp-di-la cho rằng

tuy phạm luật nghi nhưng luật nghi không bị cắt đứt. Nếu sám hối đúng pháp vẫn gọi là trì giới. Khi chưa sám hối thì có cả hai tên gọi. Nếu đã sám hối thì chỉ gọi là trì giới. [Trên đây là văn luận.] Giải thích: Bà-sa gồm có năm thuyết.

1) Đối với các hữu tình ba pháp vô tham, v.v... phát chung bảy chi, hễ phạm chi nào thì xả riêng chi đó.

2) Đối với các hữu tình, mỗi hữu tình đều phát bảy chi, nếu phạm riêng thì xả riêng.

3) Đối với các hữu tình phát chung hai mươi mốt chi, hễ phạm chi nào thì xả riêng chi đó.

4) Đối với các hữu tình thì mỗi hữu tình đều phát hai mươi mốt chi, nếu phạm riêng thì xả riêng.

5) Tuy nói đốn thọ nhưng không nói phát riêng, hoặc giống như thuyết của sư thứ nhất, hoặc giống như thuyết của sư thứ ba, tức không có xả riêng.

Xét kỹ năm thuyết trên, nếu nói về tánh chất xả giới thì bốn thuyết đầu đều không phải nghĩa đúng vì đều thuyết phạm giới mà xả riêng. Thuyết của sư thứ năm thuộc nghĩa đúng vì nói phạm giới mà nhưng không thể xả giới riêng. Nếu nói về đắc giới thì thuyết thứ hai và thứ tư không thuộc nghĩa đúng vì thuyết phát riêng. Thuyết thứ nhất nói rằng các hữu tình phát chung bảy chi tức ba gốc lành phát chung bảy chi. Thuyết thứ ba nói rằng các hữu tình phát chung hai mươi mốt chi tức do ba gốc lành có nhân khác nhau nên mỗi gốc lành đều phát bảy chi, cộng chung là hai mươi mốt chi.

Hỏi: Trong hai thuyết này, thuyết nào là đúng?

Giải thích: Thuyết đầu thuộc nghĩa đúng vì trong số các chủ thuyết của Bà-sa thì thuyết này đứng đầu; lại nói là "có thuyết cho rằng v.v..." trong lúc thuyết thứ ba lại nói là "có thuyết khác cho rằng v.v...". Hơn nữa tâm và tâm sở cùng phát bảy chi thì cũng hợp lý. Làm thế nào cùng một nhóm pháp mà lại nói rằng mỗi trong ba gốc lành phát riêng bảy chi khác nhau. các luận thuyết giả nêu nghĩa của Sư khác.

Lại giải thích: Thuyết thứ ba là đúng. Chẳng hẳn đầu tiên phải nói "có thuyết cho rằng v.v..." thuộc về nghĩa đúng. Bà-sa tuy có thuyết thứ nhất nói rằng "có thuyết cho rằng v.v..." nhưng vẫn không phải là nghĩa đúng và cũng có thuyết nói rằng "có các thuyết khác cho rằng v.v..." nhưng vẫn thuộc nghĩa đúng. Chỉ nói được nghĩa đúng chứ không nhất thiết phải là thuyết đầu hay thuyết cuối, hoặc bắt đầu bằng "có thuyết cho rằng v.v..." hay "có thuyết khác cho rằng v.v...". Lại, các

luận đều nói ba gốc lành đều phát bảy chi. Luận Chánh Lý quyển 39 chép: Nghĩa là các hữu tình tùy theo các nhân khác nhau như vô tham, v.v... sinh khởi các chi loại riêng. Mỗi loại, chi đều có một pháp vô biểu đắc được từ tất cả hữu tình. Hơn nữa các luận khi giải thích bốn thuyết đều nói ba gốc lành có phát riêng sắc nghiệp nhưng cùng phát bảy chi thì không có văn chứng minh, vì thế biết rằng thuyết hai mươi mốt loại là đúng.

Lại giải thích: Hai thuyết trên tuy có số lượng khác nhau nhưng đều thuyết phát chung đối với tất cả hữu tình và so với nghĩa đúng của các lời bình cũng không trái nhau. Hơn nữa các luận không có lập riêng, hoặc bác bỏ riêng cho nên đều có thể xem là đúng; hoặc các luận khi nói về bảy chi đều nêu nghĩa của sư thứ nhất; hoặc khi nói về hai mươi mốt chi là nêu ý nghĩa của thuyết thứ ba. Nên biết rằng luận này khi nói về vấn đề xả giới đều đồng với Sư thứ năm; nếu nói về đắc giới thì đồng với thuyết thứ nhất, hoặc đồng với thuyết thứ ba; đối với ba giải thích trên đều không có ngại gì.

12. Bất luật nghi đắc được từ đầu:

"Đã nói theo kia" cho đến "lệ theo đây nên biết": là giải thích hai câu tụng cuối, nói bất luật nghi chắc chắn đắc được từ chỗ của tất cả hữu tình chứ không phải chỉ từ một số ít cảnh xứ. Bất luật nghi chắc chắn đắc được từ ba nghiệp đạo của thân và bốn nghiệp đạo của ngữ. Nói "không có loại bất luật nghi thì không đủ các chi", nghĩa là bất luật nghi chắc chắn không đắc được do các nhân thuộc ba phẩm thượng, trung, hạ. Các tâm thuộc hạ phẩm, v.v... không câu khởi vì thế không nói là ba nhân. Từ nếu có trở xuống là giải thích ba phẩm không đi chung: Nếu có hạ tâm thì đắc bất luật nghi. Về sau, vào lúc khác khi tượng tâm sát sinh thì chỉ thành tựu bất luật nghi thuộc hạ tâm và cũng thành tựu các nghiệp đạo biểu, vô biểu, xứ sát sinh thuộc thượng phẩm vì bất luật nghi không phải là loại trùng phát. Lẽ ra cũng nói về sát sinh thuộc trung hạ phẩm tâm nhưng đã lược qua; không nói; hoặc chỉ y theo pháp thù thắng. Về trung phẩm và thượng phẩm có thể so sánh để biết. Hỏi: Vì sao luật nghi có ba phẩm nhưng không có đủ bảy chi trong lúc bất luật nghi không có ba phẩm lại có đủ bảy chi? Đáp: Luật nghi khó đắc; vì phải thọ từ từ nên có ba phẩm và không có đủ các chi. Bất luật nghi dễ đắc và lại đắc nhanh chóng nên không có ba phẩm và đều có đủ các chi. Vì thế luận Bà-sa quyển 117 chép: Nói như vậy thì luật nghi thuộc tiệm đắc, chẳng phải bất luật nghi vì sao? Vì Luật nghi khó đắc, vì khó đắc cho nên phải thọ từ từ và đắc từ từ, Bất luật nghi dễ được, vì

dễ nên đắc nhanh và thọ nhanh.

Hỏi: Ở đây nếu nói người thọ bất luật nghi có đủ chi nhưng không có đủ nhân thì trái với Bà sa. Luận Bà-sa quyển 117 chép: Tất cả hữu tình đắc bất luật nghi chẳng phải do tất cả các chi cũng không phải do tất cả các nhân; nghĩa là vì hạ phẩm triền cắt đứt mạng sống chúng sinh; hoặc trung và thượng phẩm cũng không khởi các chi khác. Tất cả hữu tình đắc bất luật nghi là do tất cả các chi mà không do tất cả các nhân; có nghĩa là vì hạ phẩm triền cắt đứt mạng sống của chúng sinh cho đến việc có lời nói tạp uế, hoặc là trung phẩm, thượng phẩm mà không phải pháp gì khác. Tất cả hữu tình được bất luật nghi là do tất cả các nhân chứ không do tất cả các chi; nghĩa là vì hạ, phẩm trung và thượng triền cắt đứt mạng sống chúng sinh nên không khởi chi khác. Tất cả hữu tình đắc bất luật nghi là do tất cả các chi và tất cả các nhân; nghĩa là vì hạ, trung và thượng phẩm triền cắt đứt mạng sống chúng sinh cho đến việc sử dụng ngôn ngữ tạp uế.

Giải thích: Luận Bà-sa y theo các duyên phát đắc bất luật nghi để nói nên gọi là chi và nhân hoặc có đủ hoặc không có đủ. Luận này nói theo thể của đắc bất luật nghi nên nói là chi có đủ nhưng nhân không đủ.

13. Hỏi về người đắc bất luật nghi:

"Trong đây vì sao gọi là bất luật nghi giả?" Là hỏi về người đắc bất luật nghi.

Là những người giết mổ cho đến nên biết cũng thế là đáp: Người hành nghề giết mổ suốt đời mãi nghĩ cho đến việc giết mổ nên đắc bất luật nghi. Nếu chẳng phải suốt đời mà chỉ tạm giết mổ thì chỉ đắc nghiệp ác chứ không phải bất luật nghi. Các trường hợp còn lại giải thích theo thí dụ trên. Nói "trói rồng" nghĩa là dùng chú thuật trói rồng, rắn mua vui để cầu tài vật tự nuôi sống. Nói "nấu chó" là chỉ cho người ác như Chiên-đà-la, v.v... thường tạo nghiệp ác. Ấn-độ nói "người nấu chó" không phải để chỉ riêng cho người thường làm thịt chó, hoặc có thể là làm chó chỉ để ăn chứ không phải bán. Ấn-độ có ít chó nên chỉ nêu trường hợp này làm tiêu biểu; các tên gọi khác rất dễ hiểu. Chữ "đẳng" là chỉ cho vua v.v... Vua là chỉ cho vua ác, thường giết hại chúng sinh mà không có lý do. Điển hình phạt: là chỉ cho người có đủ tư cách để phạt người khác. Thính sát tức là quan ngự sử v.v... Đoán tội là chỉ cho quan đại lý v.v... Tổng cộng gồm có mười hai. Những người chưa nói cho đều bao gồm trong chữ "Đẳng". Chỉ vì thường khởi tâm giết hại nên gọi là bất luật nghi chứ không cần phải đích thân ra tay. Ở đây là

dựa vào tâm để giải thích. Nếu có từ tâm mà không hề ác ý thì dù ở vào trường hợp này cũng không gọi là bất luật nghi. Hoặc do cùng ở một chỗ với loại bất luật nghi nên gọi là bất luật nghi. Đây là dựa vào chỗ ở để giải thích. Hoặc vì thành tựu bất luật nghi nên gọi là bất luật nghi, tức dựa vào thành tựu để giải thích.

14. Kinh bộ hỏi Hữu bộ đáp:

"Cùng khắp cõi hữu tình" cho đến "đắc bất luật nghi" là Kinh bộ hỏi: Tất cả hữu tình đều có thể đắc thiện luật nghi là điều hợp lý, vì ai cũng vui lòng muốn thọ đắc, không phải tất cả chúng hữu tình đều là người hành nghề giết mổ, v.v... có thể làm hại cho đến cả người thân thì làm sao lại nói tất cả hữu tình đều được bất luật nghi?

"Do kia chí thân" cho đến "có tâm tổn hại" là Hữu bộ trả lời: Khi người thân qua đời mà đọa làm dê, v.v... thì cũng có thể sẽ khởi tâm tổn hại đối với họ cho nên nói là cùng khắp tất cả.

"Đã biết chí thân" cho đến "đắc bất luật nghi" là Kinh bộ hỏi: Người thân sau khi chết bèn đọa làm dê bị giết, nhưng hiện tại chẳng phải là dê, v.v... tại sao lại khởi tâm hại để gọi là ở khắp loài hữu tình. Thông thường người thân đọa làm dê thì sẽ khởi ý hại; trường hợp của bậc Thánh sẽ không thể đọa làm dê, vì sao dê và họ cũng khởi đắc bất luật nghi? Nếu nói rằng tuy đã đắc quả Thánh tức không đọa làm dê nhưng vì quán sát tự thể của họ trong tương lai sẽ làm dê cho nên trong thân nối tiếp của bậc Thánh ở hiện tại vẫn đắc bất luật nghi thì các loài dê, v.v... ở đời vị lai vẫn có tự thể của bậc Thánh, hoặc người thân lẽ ra đối với chúng cũng không thể khởi tâm tổn hại. Như vậy lẽ ra phải quán sát tự thể bậc Thánh và người thân ở vị lai mà không thể đắc bất luật nghi đối với dê, gà, chó, v.v... ở hiện tại.

"Đối với dê, v.v... hiện thân" cho đến "đắc bất luật nghi" là Hữu bộ gạn lại.

"Đối với mẹ, v.v... hiện thân" cho đến "cụ chi bất luật nghi" là Kinh bộ trái ngược lại, gạn lại về trường hợp có tạo tác các việc làm v.v... lại nêu ra trường hợp người đắc bất luật nghi trong một đời không có hai chi của thân và bốn chi của ngữ, làm sao có thể có đủ bảy chi.

"Kia khắp tổn thiện" cho đến "nên được đủ chi" là Hữu bộ trả lời: Vì những người này làm tổn hại thiện ý lạc ở khắp nơi nên có thể có đủ các chi. Tuy câm không nói được nhưng thân có thể diễn đạt ngôn ngữ nên vẫn có đủ chi.

"Nếu thế thì người kia" cho đến "bảy chi giới ác" là vặn hỏi tiếp của Kinh bộ: Nếu vậy người này trước đây đã từng thọ các nghiệp thiện

thuộc hai, ba học xứ như bất sát sinh v.v... Lại giải thích: Học xứ là giới. Về năm giới Kinh bộ thừa nhận không có đủ chi cho nên lại nêu ra câu hỏi này. Trong hai giải thích, có ý cho rằng giải thích đầu hợp lý hơn. Ở sau chỉ thọ sát sinh, đối với các giới khác không làm tổn hại A-thế-da thiện, vì sao phải phát đủ bảy chi giới ác?

15. Sư Tỳ-bà-sa giải thích:

"Tỳ-bà-sa giả" cho đến "người bất luật nghi" là giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa: không được thiếu chi mà phải đủ cả bảy chi, đồng thời cũng có thọ một phần của các cảnh xứ khác nên vẫn có thể gọi là người trụ bất luật nghi. Vì thế luận Chánh Lý chép: Nếu trước đây đã từng thọ thiện học xứ, sau đó không hoàn toàn làm tổn hại thiện ý lạc vì gặp duyên riêng mà chỉ thọ sát sinh thì tội này chẳng phải bất luật nghi. Nếu đã đắc bất luật nghi thì lẽ ra phải hoàn toàn làm tổn hại thiện ý lạc cho nên vẫn có đủ bảy chi.

"Các sư Kinh bộ" cho đến "ngăn dứt lẫn nhau" là thuyết của các luận sư thuộc Kinh bộ: Tùy theo kỳ hạn của tâm người làm ác mà có đủ bảy chi hoặc không đủ bảy chi. Trong một chi có thể là toàn phần đối với cảnh, hoặc chỉ có một phần cảnh nhưng đều đắc bất luật nghi. Trong số các giới của tục gia, nếu luật nghi cận sự y theo việc ác thì cũng như vậy. chỉ trừ tám giới vì thời gian ngắn ngủi, chi có đủ và cảnh toàn phần. Nếu không như thế, tâm thiện yếu kém thì không thể phát giới. Vì tùy thuộc kỳ hạn của tâm cho nên số lượng chi hoặc ít hoặc nhiều; trong một thân tánh tướng của thi-la ác và thiện trái nhau cho nên ngăn dứt lẫn nhau. Nghĩa là trong cùng một thân nếu thọ được một chi giới thiện thì ngăn được một chi giới ác không sinh khởi, đồng thời cũng ngăn dứt không cho các chi giới ác khác sinh khởi. Nếu thọ một chi giới ác thì ngăn dứt một chi giới thiện sinh khởi đồng thời ngăn dứt các chi giới thiện khác sinh khởi, nếu thọ hai, ba chi, v.v... có thể y theo theo đây mà biết. Tất nhiên không thể có người vừa được gọi là bất luật nghi lại vừa là luật nghi vì ác thiện và giới vốn trái nhau. Lại giải thích: Kinh bộ đã thừa nhận có trường hợp không đủ chi và chỉ có một phần, đâu ngại trường hợp một người vừa được gọi là luật nghi, vừa là bất luật nghi, vì số lượng thiện và giới ác vẫn có nhiều ít khác nhau và tánh tướng trái nhau vốn thường ngăn nhau. Ý của Chân-đế khi nêu ra giải thích này là muốn nói trong hai giải thích trên thì giải thích đầu là hơn.

16. Sự đạt được ác xứ:

"Đã nói theo kia" cho đến "chưa nói sẽ nói"; dưới đây là thứ ba, nói, về sự đạt được chỗ ác; kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "do điền thọ trọng hành" là tụng đáp: Hai câu tụng đầu nói về bất luật nghi, hai câu cuối nói về trung gian.

"Luận chép" cho đến "liền phát giới ác." Các Bất luật nghi đắc được do hai nhân:

1) Sinh vào nhà bất luật nghi. Do lúc mới hiện hành gia hạnh sát sinh, v.v... đã làm thêm các việc đánh, trói, v.v... cho nên ngay lúc đó liền phát giới ác.

2) Tuy sinh vào nhà không phải bất luật nghi nhưng do lúc đầu có thể nhận làm các việc sát sinh, v.v... tức nói rằng "ta nên làm các nghề như sát sinh, v.v... để cầu tài vật nuôi sống tự thân" cho nên lúc đó có phát giới ác.

Hỏi: Tại sao sinh vào nhà bất luật nghi lại không nói là "thệ thọ" và sinh vào các nhà khác lại không nói là "làm các nghề"?

Giải thích: Sinh vào nhà bất luật nghi, từ nhỏ cho đến lớn thường thấy các việc ác như sát sanh, v.v... cho nên không cần phải thệ thọ làm; nếu có thề thì tâm cũng rất hời hợt nên không phát giới ác; phải làm các việc sát sinh, v.v... mới đắc giới ác. Sinh vào một nhà khác, khi sắp làm thì người bất luật nghi trước phải thệ thọ làm, từ nhỏ đến lớn chưa từng thấy nhà mình làm các việc sát sinh, v.v... cho nên lúc mới phát thệ tâm rất thành khẩn mới phát khởi giới ác; sau đó, khi đã tự thân thực hành sát sanh thì không cần phải phát khởi lại, cho nên không nói làm các việc.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển 117 chép "Hỏi: Như các luật nghi phải thọ mới đạt được; bất luật nghi có như vậy hay không? (Đáp:) Có thuyết cho rằng cũng phải thọ mới đắc. Tức tay cầm sát cụ, thề rằng từ nay trở đi cho đến khi chết đi quyết làm nghề này để nuôi sống tự thân; lúc đó liền đắc loại bất luật nghi này. Lại có thuyết cho rằng tuy có cầm sát cụ và lập lời thệ nhưng vẫn không đắc bất luật nghi. Vì muốn đắc phải đủ hai duyên: tác nghiệp và thọ sự. Tác nghiệp nghĩa là sinh vào nhà bất luật nghi, lúc đầu mới làm các nghề sát sinh, v.v... thì đã phát được loại bất luật nghi này. Thọ sự nghĩa là sinh vào nhà khác nhưng vì sinh kế nên có tâm giết hại, đến các nhà bất luật nghi của người làm nghề giết dê, v.v... mà phát lời thề rằng "từ nay cho đến khi chết ta sẽ thường xuyên làm các nghề sát sinh, v.v... như các ông để nuôi sống thân mạng"; lúc đó liền phát đắc loại bất luật nghi này. Lại có thuyết cho rằng lúc bắt đầu làm các nghề sát sinh, v.v... thì mới đắc loại bất luật nghi này, và chỉ đắc được do một duyên. Trong ba thuyết của Bà-sa thì thuyết thứ nhất là do thệ thọ, thuyết thứ ba do làm nghề, và thuyết thứ hai do

cả hai thứ. Như vậy thuyết nào là đúng? Giải thích: Tuy không có lời bình nhưng có thể thuyết thứ hai là đúng. Các luận đều cho rằng do hai duyên mà đạt được.

Hỏi: Theo Bà-sa thì có sự phát thệ tìm cho đến chỗ ở của nhà bất luật nghi; vì sao luận này không nói?

Giải thích: Luận này lược qua không nói. Hoặc có thể mỗi luận có ý khác nhau. Hai duyên tuy giống nhau nhưng sự phát thệ có ý khác nhau, luận Chánh Lý cùng thuyết với luận này.

17. Đắc vô biểu ở các xứ khác do ba nhân:

1) Nhân ruộng:

"Đắc vô biểu còn lại" cho đến "các việc phước nghiệp" dưới đây là giải thích hai câu tụng cuối: Đắc vô biểu ở các chỗ khác là do ba thứ nhân. Nhân thứ nhất là ruộng: Ruộng không phải chỉ có một nên nói là "các ruộng", nghĩa là đối với các ruộng phước như vậy phát tâm bố thí vườn rừng, v.v... cho nên thiện vô biểu liền sinh khởi vào lúc mới phát tâm cúng dường. Như khi nói về bảy thứ phước nghiệp sự hữu y, ở đây chỉ nói theo xứ thiện. Đúng lý ra đối với ruộng phước cũng có bất thiện xử trung; tức đối với ruộng vườn lại làm các việc như giăng võng, v.v... cho nên bất thiện vô biểu vào lúc mới làm thì liền sinh khởi. Do nguyện khác nhau nên việc giăng lưới v.v... so với việc đặt giăng lưới, v.v... thuộc bất luật nghi có khác nhau, vì thế mới biết được có cả bất thiện. Ở phần sau luận này, trong phần chép về xả xứ có đoạn chép: (Điều thứ tư:) Do sự vật đoạn hoại cho nên phải xả, nói sự vật là chỉ cho các việc bố thí được xả bỏ như chùa, phòng xá, tọa cụ, am miếu, vườn rừng và các vật được bố thí để đặt võng lưới v.v... phải biết rằng chữ "ruộng" bao gồm rất nhiều pháp vì thế ở phần sau luận này có nói về các loại ruộng khác nhau. Vì do đường, khổ, ân, đức nên có sai khác. Vả lại phải biết rằng đối với các nghiệp đạo thiện và các nghiệp đạo thuộc về xứ, tuy tâm yếu kém nhưng nhờ vào năng lực ruộng nên cũng phát vô biểu.

2) Nhân thọ:

"Hai là do thọ" cho đến "thường thí thực v.v..." Nhân thứ hai là thọ: tức tự thề rằng nếu chưa lễ Phật thì chưa dùng bữa, v.v... hoặc thề rằng vào các ngày trai giới, v.v... thường bố thí thức ăn v.v... Tuy tâm yếu kém nhưng nhờ năng lực của thọ nên vô biểu vẫn sinh. "Trai nhật" là chỉ cho sáu ngày trai; "nguyệt bán" là chỉ cho nửa tháng, tức ngày rằm hoặc ngày cuối tháng; "nguyệt" là chỉ cho một tháng; "niên" là chỉ cho một năm. Lại giải thích: "Trai nhật" là chỉ cho sáu ngày trai; "trai

nguyệt” là chỉ cho ba tháng trai; “nửa tháng” là chỉ cho nửa tháng; “Niên” là chỉ cho một năm. Trong nhân thứ hai này chỉ nói theo nghiệp đạo thiện. Bất thiện và thuộc xứ đều lược qua không nói. Đúng lý ra cũng phải nói: Chẳng hạn như có người đối với kẻ thù đã phát thệ rằng nếu không đánh chửi được người đó thì chưa dùng bữa; hoặc thề rằng vào một ngày nào đó sẽ phải đánh chửi v.v... Tuy tâm yếu kém nhưng do năng lực của thọ nên vô biểu vẫn sinh.

3) Nhân trọng hành:

“Ba là do trọng hành” cho đến “khởi các vô biểu khác.” Nhân thứ ba là trọng hành: tức phát khởi các tác ý ân trọng như vậy. Nếu là lúc hành thiện thì rất chí thành tịnh tín như lễ Phật v.v... Nếu là lúc làm ác thì dữ dội triền miên như đánh đập v.v... Do tâm coi trọng nên vô biểu phát sinh. Giải thích xong kế luận rằng: Do ba nhân này nên phát khởi các vô biểu còn lại.

18. Nói về sự khác nhau của xả:

“Đã nói như thế” cho đến “chưa nói sẽ nói”: dưới đây là thứ tư của toàn văn, nói về sự sai khác của xả, gồm: 1/ Xả biệt giải thoát. 2/ Xả định giới đạo giới. 3/ Xả bất luật nghi. 4/ Xả giới xử trung. 5/ Xả các phi sắc. Dưới đây là thứ nhất, nói xả giải thích riêng trong đó gồm một hỏi và hai trả lời. Trong hỏi lại có hai: hỏi chung và hỏi riêng. Đây là hỏi chung; kết thúc phần trước để giới thiệu phần sau.

“Thế nào là xả luật nghi biệt giải thoát” là hỏi riêng.

“Tụng chép” cho đến “phạm hai thứ như thiếu nợ” là đáp, trong đó có hai: trình bày yếu chỉ của bổn tông và nêu các thuyết khác.

19. Điều phục là tên khác của luật nghi:

1) Xả là do từ trước:

“Luận chép” cho đến “do bốn duyên xả” dưới đây là giải thích bài tụng đầu. Nói điều phục là ý nói tên khác của luật nghi. Nhờ có luật nghi nên sáu căn mới được điều phục. Trong tám thứ luật nghi chỉ trừ Cận Trụ; bảy thứ còn lại trong năm trường hợp lìa bỏ thì đều do duyên thứ tư mà xả.

“Một là do ý lạc” cho đến “xả học xứ” là giải thích trường hợp xả là do từ trước, nghĩa là trước đây có tác pháp xả luật nghi, vốn do tâm trước đây thọ đắc nên nay khi xả lại do tâm trước đây mà xả. Ở đây có ba trường hợp:

a) Do ý lạc không ưa thích giới.

b) Đối với người hiểu biết cùng chung lãnh hội.

c) Phát khởi nghiệp hữu biểu trái với thọ biểu.

Phải có đủ cả ba trường hợp mới thành xả học xứ. Nếu thiếu bất cứ trường hợp nào thì xả không thành. Vì thế luận Chánh quyển 39 chép: Thứ nhất là xả đối với luật nghi do A-thế-da không còn hâm mộ nên xả học xứ đối với người hiểu biết; phát khởi biểu nghiệp trái ngược khác nhau. Không phải chỉ do khởi tâm xả bỏ học xứ, tâm vốn không có công năng cũng như trường hợp đạt được luật nghi; hơn nữa ở trong mộng thì xả cũng bất thành. Không phải chỉ do khởi biểu nghiệp sai khác, vì phẫn, điên, cuồng, v.v... thì xả cũng không thành. Chẳng phải chỉ do hai trường hợp trên vì khởi tâm phát biểu nghiệp đối với bàng sinh, v.v... thì xả cũng bất thành.

2) Xả do chết:

"Hai là do xả bỏ chúng đồng phần" giải thích trường hợp xả là do chết. Giới đắc được là nhờ dựa vào năng lực tăng thượng của đồng phần. Do chết nên khi xả đồng phần sở y thì giới năng y cũng xả theo. Vì thế luận Chánh Lý chép: Trường hợp thứ hai là do chết; tức nhờ năng lực tăng thượng của chúng đồng phần nên mới đắc luật nghi.

3) Xả do y chỉ hai hình cùng lúc:

"Ba là do nương theo hai hình sinh cùng lúc." Luận Chánh Lý chép: Trường hợp thứ ba là do y chỉ hai hình câu sinh; nghĩa là khi thân biến thì tâm cũng biến theo, hơn nữa vì hai hình chẳng phải tăng thượng.

4) Xả do gốc lành là nhân bị dứt:

"Bốn là do gốc lành sở nhân bị dứt." Giới bổn do gốc lành mà đắc. Nay gốc lành bị dứt nên giới cũng bị xả. Luận Chánh Lý chép: Trường hợp thứ tư là do dứt diệt nhân là gốc lành; tức tâm khởi các nghiệp biểu và vô biểu, v.v... đã bị dứt.

"Xả giới cận trụ" cho đến "do năm duyên xả." Xả giới cận trụ đều do bốn duyên trên; lại thêm một duyên nữa là "(hết đêm)" nên nói là biệt giải thoát do năm duyên xả. Thế nào gọi là "hết đêm?". Luận Chánh Lý chép: Hết đêm là khi trời sắp sáng.

"Vì sao xả giới do năm duyên này" là hỏi.

"Vì trái với Thọ" cho đến "quá kỳ hạn" là đáp: biểu nghiệp sinh khởi trái với thọ, tức thuộc về "sơ cố" xả; sở y bị xả bỏ thì thuộc qua đời xả; sở y thay đổi thì thuộc hai hình xả; khởi nhân bị dứt thì thuộc đoạn thiện xả; đã quá kỳ hạn thì thuộc hết đêm xả.

"Có bộ khác nói" cho đến "luật nghi Bí-sô" là giải thích câu tụng thứ năm. Các luận sư khác của Kinh bộ cho rằng nếu phạm tội trọng thì phải xả giới. Trong bốn giới trọng chiêu cảm tội ở địa ngục, nếu phạm

một tội cũng xả luật nghi cần sách và luật nghi xuất gia của Bí-sô.

"Có bộ khác nói" cho đến đều ngừng dứt: là giải thích câu sáu: Các luận sư thuộc bộ phái Đạt-ma-cúc-đa, tức Pháp Mật bộ, cho rằng do chánh pháp diệt nên phải xả luật nghi biệt giải thoát. Vì lúc chánh pháp diệt thì tất cả học xứ, kết giới, yết-ma đều dứt.

Nước "Ca-thấp-di-la" cho đến "chỉ gọi là phú nhân" là giải thích hai câu tụng sau, bác bỏ Kinh bộ: Lúc phạm bốn tội trọng căn bổn vẫn không xả giới xuất gia. Vì đúng lý ra trong bốn tội trọng không phải phạm một tội là tất cả luật nghi đều phải xả. Điều này chứng tỏ phạm tội trọng nhưng chẳng xả giới thể. Dẫn chứng phần nói về phạm các tội khác không xả giới: Chẳng phạm các tôi tăng tàn, v.v... khác mà giới thể bị dứt vì phạm các tội khác vẫn có thể sám hối để làm lại người tốt. Cho nên biết rằng không xả giới thể lúc có phạm tội. Trong trường hợp này, nếu không xả giới thì phạm tội trọng lý cũng như vậy. Vì cùng phạm giới nên đều gọi là phạm giới. Một bên mất giới, một bên không mất giới vì lý trái nhau. Tuy nhiên người phạm giới trọng có hai tên gọi: trì giới và phạm giới, thí dụ so sánh rất dễ hiểu. Nếu đối với giới đã phạm, phát lộ sám hối, không có tâm che giấu, như Thiền-nan-đề chỉ gọi là trì giới.

Vì thế luận Chánh Lý chép: Chẳng phải phạm một tội căn bản nào đó là tất cả luật nghi đều bị xả bỏ. Tuy nhiên người phạm giới trọng có hai tên gọi: Cụ thi la và Phạm giới. Nếu đối với tội đã phạm biết phát lồ sám hối thì gọi là cụ giới. Như người có tiền nhưng lúc bị mắc nợ người thì có thể gọi bằng cả hai tên là phú nhân hoặc con nợ. Nếu đã trả xong nợ thì chỉ gọi là phú nhân, phạm giới trọng cũng vậy, cho nên chẳng có xả giới. Luận Bà-sa quyển 119 chép: Các luận sư nước Ca thấp di la nói rằng khi phạm luật nghi, vẫn không xả luật nghi nhưng lại đắc loại luật nghi là "phi luật nghi phi bất luật nghi" vì thế lúc đó được gọi là "trụ phi luật nghi phi bất luật nghi". Và cũng còn gọi là "Trụ luật nghi". Nghĩa là nếu thường phát lộ, không có tâm che giấu, sám hối đúng pháp, thì xả phi luật nghi phi bất luật nghi chỉ gọi là Trụ luật nghi. Cũng như người giàu lúc mắc nợ người thì vừa gọi là con nợ, vừa gọi là người giàu. Sau này khi đã trả nợ rồi thì chỉ gọi là người giàu.

Nếu giải thích như trên thì rất hợp lý. Phát lộ hối quá vẫn trụ luật nghi; như vậy nếu sám hối đúng pháp thì vẫn không hẳn là vô dụng. Giải thích: Luận này và luận Chánh Lý chỉ y theo phạm giới trọng mà không xả giới. Bà-sa lại nói tất cả các trường hợp phạm giới đều không xả.

20. Kinh bộ hỏi:

"Nếu thế vì sao" cho đến "gọi là tha thắng" là Kinh bộ hỏi: Nếu nói phạm giới trọng chẳng phải xả giới, vì sao Phật nói phạm bốn giới trọng thì không còn gọi là Bí-sô v.v... Bí-sô lấy giới làm thể. Không còn gọi là Bí-sô thì biết rằng đã xả giới. Giới có công năng phá ác nên gọi là sa-môn. Nếu không còn gọi là sa-môn thì biết rằng đã xả giới. Giới được nói từ miệng vàng của Phật Thích ca, được sinh từ giáo pháp nên gọi là Thích ca tử. Nếu không còn là Thích ca tử, thì biết rằng đã xả giới. Vì đã phá giới thể của Bí-sô nên không còn gọi là Bí-sô; đã hại giới thể của sa-môn nên không còn gọi là sa-môn; đối với sự trì giới đã hoại, đã diệt, đã đọa lạc nên không còn là Thích-ca tử. Vì phạm bốn giới nặng nên mới đặt tên là Thắng. Tiếng Phạm là Ba-la-di; Hán dịch là Tha thắng. Pháp Thiện gọi là tự; ác pháp gọi là tha. Nếu pháp thiện thắng pháp ác gọi là Tự thắng; nếu ác pháp thắng pháp thiện gọi là tha thắng. Vì thế người phạm tội trọng gọi là Tha thắng.

"Y theo Bí-sô thắng nghĩa, mật ý nói rằng" là Hữu bộ trả lời. Bí-sô có hai thứ: Bí-sô thế tục, tức các dị sinh; Bí-sô thắng nghĩa, tức các bậc Thánh. Lại giải thích: Có giới biệt giải thoát gọi là Bí-sô thế tục; có đạo cộng giới gọi là Bí-sô thắng nghĩa. Kinh nói phạm giới trọng không còn là Bí-sô là y theo Bí-sô thắng nghĩa. Khi nói không còn là Bí-sô thì chẳng phải y theo Bí-sô thế tục. Nghĩa là người phạm giới trọng tuy có giới thể nhưng rốt ráo không còn khả năng chứng đắc Thánh pháp, không thể trở thành Bí-sô thắng nghĩa, nên mới nói không còn là Bí-sô; chứ không phải hoàn toàn xả giới mà nói là chẳng phải Bí-sô. Tên gọi Bí-sô gồm có hai thứ. vì không muốn nói là Bí-sô thắng nghĩa nên gọi là "Mật ý". Về Sa môn và Thích tử, y theo đây có thể biết nên không giải thích riêng.

Lời này mạnh mẽ là Kinh bộ chỉ trích.

21. Hữu bộ và kinh bộ hỏi đáp:

Mạnh mẽ là gì? là Hữu bộ hỏi lại.

"Nghĩa là đối với Thế tôn" cho đến "là duyên phạm tội trọng" là Kinh bộ trả lời: Thế tôn đã thuyết giáo tường tận nếu phạm bốn tội trọng thì không còn là Bí-sô. Nay lại dùng riêng hai chữ "thắng nghĩa" để giải thích tức đã làm cho thuyết giáo của Thế tôn không còn tường tận. Nếu nói rằng phạm tội trọng tức xả giới thì có thể khiến cho người giữ giới sợ bị mất giới mà phải giữ gìn không phạm. Nếu nói phạm tội trọng không xả giới thể thì sẽ cùng với nhiều thứ phiền não làm duyên cho việc phạm tội trọng. Người giữ giới nếu nghe nói phạm tội trọng

không xả tức sẽ thường hay phạm giới. Cho nên nói rằng “phạm tội trọng, không xả giới” nghe rất mạnh mẽ.

“Đâu biết lời này là lời liễu nghĩa”: là Hữu bộ gạn lại: Làm thế nào biết được câu nói “không còn là Bí-sô” ở trong kinh có ý nghĩa rốt ráo tường tận?

“Do luật tự giải thích” cho đến “là lời nói liễu nghĩa” là Kinh bộ trả lời: Thân là phàm tục; danh xưng là Bí-sô, nên nói là Bí-sô Danh tưởng. Lại giải thích: Do bạch bốn lần yết-ma nên có tên là giới Cụ túc v.v... Đối với những người này đặt tên là Bí-sô, nên gọi là Bí-sô Danh tưởng. Danh từ tưởng sinh, hoặc danh năng sinh tưởng, nên nói là danh tưởng. Người phạm giới trọng thật ra không còn là Bí-sô nhưng tự xưng rằng mình là Bí-sô, nên nói là Tự xưng Bí-sô. Lại giải thích: Lúc làm pháp sự, tự xưng là Bí-sô X, Bí-sô Y, v.v... cho nên nói là tự xưng Bí-sô. Giải thích đầu tiên là hơn. Người xuất gia lấy việc xin ăn để tự nuôi sống nên gọi là Bí-sô Khất cái. Lại giải thích: Dù tăng hay tục, nếu lần lượt đi cho đến từng nhà để xin ăn đều gọi là Bí-sô Khất cái. Các vị A-la-hán đã phá hết lậu hoặc nên gọi là Bí-sô Phá hoặc. Lại giải thích: Tất cả các bậc Thánh đều đắc đạo vô lậu, chân thật phá hết mê hoặc nên gọi là Bí-sô Phá hoặc, và cũng chính là Bí-sô thắng nghĩa. Luật đã có nói người phạm giới trọng thật ra không còn là Bí-sô mà chỉ tự xưng Bí-sô nên biết rằng phạm giới trọng thì không còn giới thể. Văn tuy dẫn chứng cho đến bốn trường hợp nhưng chỉ lấy trường hợp thứ hai là Tự xưng Bí-sô làm chứng lý, và đây chính là giáo chứng. Theo ý nghĩa kinh này hoặc theo ý nghĩa của phần nói về phạm giới trọng thì khi nói “không còn là Bí-sô” tức là nói do mất giới nên không còn thuộc về Bí-sô có bạch bốn yết ma để thọ giới cụ túc; hoặc không còn là Bí-sô Danh tưởng có bạch bốn yết ma để thọ giới cụ túc chứ không phải y theo Bí-sô thắng nghĩa để nói rằng không còn là Bí-sô. Các giải thích còn lại như trước. Nếu Bí-sô phạm giới trọng này trước đây là Bí-sô thắng nghĩa, sau đó vì phạm giới trọng nên không còn là Bí-sô thắng nghĩa thì có thể dựa vào Bí-sô thắng nghĩa để nói rằng chẳng còn là Bí-sô. Không thể nói rằng Bí-sô phạm giới trọng này trước đây là Bí-sô thắng nghĩa, sau do phạm giới trọng mà thành “chẳng phải Bí-sô thắng nghĩa”, làm sao có thể nêu ra giải thích là dựa vào Bí-sô thắng nghĩa để nói rằng chẳng phải Bí-sô. Nếu là Bí-sô thắng nghĩa thì chắc chắn chẳng phạm giới trọng. Nếu là Bí-sô thế tục thì phạm hay không phạm đều không phải là Bí-sô thắng nghĩa. Như vậy làm sao có thể nói rằng phạm giới trọng rồi thì gọi là “phi thắng nghĩa”. Đây là phần lý chứng.

Do các giáo chứng và lý chứng ở trên nên biết rõ rằng kinh nói "chẳng còn là Bí- sô" là lời nói liễu nghĩa.

"Nhưng lời kia nói" cho đến "phạm giới trọng cũng thế" là Kinh bộ nhắc lại thuyết của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ để gạn phá; văn rất dễ hiểu. Cây Đa-la-thọ có hình dáng tợ như cây lăng lô ở Trung quốc; tuy nhiên ở Trung quốc không có loại cây này.

"Đại sư trong đây dụ hiển cho nghĩa gì" là Hữu bộ hỏi

"Ý hiển bày giới" cho đến "tất cả luật nghi" là Kinh bộ trả lời; văn rất dễ hiểu.

22. Luận sư kinh bộ dẫn kinh chứng minh:

"Lại người phạm giới trọng" cho đến "xưng là Bí-sô giả" là sư kinh bộ dẫn kinh các luận để chứng minh phạm giới trọng là xả giới. Tăng là tăng già; Hán dịch là Chúng. Kỳ là sở hữu. Sở hữu của tăng già gọi là tăng-kỳ. Tức thức ăn mà tăng già có được gọi là tăng kỳ thực. Tỳ-ha-la Hán dịch là chùa, tức là chỗ ở. Người phạm giới trọng không còn là Bí-sô thật sự chỉ là tự xưng Bí-sô. Cho nên biết tên gọi "tự xưng Bí-sô" dùng trong luật là chỉ cho người phạm giới trọng. Phần văn còn lại rất dễ hiểu.

23. Kinh bộ và Hữu bộ hỏi đáp:

"Thể của Bí-sô kia tướng ấy thế nào?" là hỏi của Kinh bộ: Thể của vị Bí-sô phạm giới trọng có các tánh chất như thế nào?

"Tướng ấy là gì" cho đến "bốn Sa-môn ô đạo" là Hữu bộ trả lời: Vị Bí-sô phạm giới trọng tùy theo tướng trạng như thế nào thì giới thể còn như thế đó. Trong kinh nói có bốn hạng sa-môn mà không nói có hạng thứ năm nên biết rõ rằng trong thân người phạm giới trọng vẫn có giới; tức thuộc về Sa-môn ô đạo. Nếu không nhiếp thuộc bốn hạng sa-môn thì lẽ ra phải đặt tên hạng thứ năm là Tương tợ sa-môn. Nay đã không có đặt riêng cho nên biết rằng thuộc về Sa-môn ô đạo. Nếu không có giới thể thì không thể gọi là sa-môn. Đã gọi là sa-môn thì biết rằng có giới thể. Ở đây có ý dẫn trường hợp thứ tư làm chứng cứ; các phần khác giống như đã được nói từ trước cho đến nay. Chuẩn-đà, Hán dịch là trĩ tiểu (nhỏ dại); xưa dịch nhầm là thuần-đà. Luận Bà-sa quyển 66 giải thích: Thắng đạo sa-môn là chỉ cho Phật, Thế tôn vì có khả năng tự mình giác ngộ. Tất cả các vị Độc giác cũng như vậy. Thị đạo sa-môn chỉ cho Tôn giả Xá-lợi Tử vì không còn ai đứng ngang hàng và là vị Đại tướng của Chánh pháp, thường hay theo Phật để xoay bánh xe pháp. Tất cả các bậc Vô học Thanh văn cũng như vậy. Sa-môn ô đạo là chỉ cho Mạc-hát-lạc-ca Bí-sô, tánh thích trộm cắp tài vật của người. Giải thích:

Phật và Độc giác có khả năng tự giác ngộ, Thánh đạo rất thù thắng nên gọi là Thắng đạo. Xá-lợi Tử, v.v... nói pháp dạy người nên gọi là Thị đạo. A nan đà, v.v... dùng giới, định, tuệ làm mạng mạch nên gọi là Mạng đạo. những người phạm giới trọng gọi là Ô đạo. Mạc-ha-ca-la nghĩa là lão, tức Lão Bí-sô.

Hỏi: Không phạm giới trọng mà chỉ là Bí-sô bình thường thì thuộc loại nào trong bốn thứ trên vì đã nói là không có hạng sa-môn thứ năm?

Giải thích: Thuộc về Sa-môn mạng đạo, vì lấy giới làm mạng mạch. Bà-sa có nói về người Hữu học, nhưng về phàm phu thì lược qua không nói hoặc có thể ảnh hiển. Lại giải thích: Thuộc Sa-môn ô đạo. Tuy không phạm giới trọng nhưng các giới khinh nếu phạm thì cũng gọi là Ô đạo. Bà-sa chỉ nói về trường hợp phạm giới trọng. các trường hợp chưa được nói cho đến đều gồm trong chữ "Đẳng". Lại giải thích: Thuộc hai thứ. Nếu đầy đủ tịnh giới thì thuộc Sa-môn mạng đạo; nếu phạm các giới khinh thì thuộc Sa-môn ô đạo. Lại giải thích: Không thuộc loại nào cả. Đức Thế tôn trong một thời tùy cơ nói pháp, chỉ đề cập cho đến các Thánh và người phạm giới trọng cho nên người không phạm giới trọng thì không thuộc bốn thứ trên. Nếu giải thích như thế thì phải giải thích văn rằng: "Chuẩn-đà, nên biết, sa-môn có bốn thứ" chính là văn kinh. Nhưng không tìm thấy chỗ nào nói sa-môn thứ năm.

24. Kinh bộ giải thích kinh:

"Tuy có thuyết này" cho đến "vòng lửa người chết" là giải thích kinh của Kinh bộ: Kinh có ý nói Sa-môn ô đạo mà gọi là sa-môn, tuy có thuyết như vậy nhưng loại sa-môn này chỉ có các hình tướng cạo tóc, nhuộm áo của một sa-môn nên gọi là sa-môn, chứ không phải vì có giới thể mà được gọi là sa-môn. Kế là phần nêu ra thí dụ: như vật bị đốt, tuy thật ra không phải do gỗ thành mà chỉ tương tợ, nhưng vẫn giả gọi là vật liệu bằng gỗ; hoặc như miếng gỗ được đẽo thành hình chim anh võ; thật ra không phải chim anh võ mà chỉ tương tợ, nhưng vẫn giả gọi là chim anh võ; hoặc phải có nước mới gọi là ao, nhưng một cái ao khô cũng vẫn gọi là ao vì tương tợ như cái ao nên giả gọi là ao; hoặc vì có sinh ra mầm mộng nên gọi là hạt giống, nhưng một hạt giống đã bị thối rữa mà vẫn gọi là hạt giống, là vì tương tợ như bánh xe nên giả gọi như vậy; hoặc vì có hình vòng tròn nên gọi là bánh xe, nhưng vòng lửa cũng được gọi là bánh xe vì tương tợ nên giả gọi như vậy; hoặc có suy nghĩ mới gọi là người, nhưng người chết vẫn giả gọi là người, vì tương tợ như người sống. Cho nên biết rằng Sa-môn ô đạo cũng giống như thế: Giữ

giới nên gọi là sa-môn; nhưng từ khi phạm giới trọng vẫn cứ gọi là sa-môn, thì vì tương tợ nên mới giả gọi là sa-môn.

25. Hữu bộ vặn hỏi kinh bộ đáp:

"Nếu người phạm giới trọng" cho đến "thọ học Bí-sô" là Hữu bộ vặn hỏi: Nếu người phạm giới trọng vì không có giới nên chẳng phải Bí-sô, tức không có vấn đề truyền thọ giới học suốt đời cho vị Bí-sô đã phạm giới trọng. Tuy nhiên trong luật có nói cho đến trường hợp về Bí-sô Thiền nan đề: Tuy phạm giới trọng nhưng không có tâm che giấu cho nên Thế tôn đã bảo vị này phải suốt đời học giới. nếu đã có bảo phải suốt đời học giới thì biết rõ rằng dù phạm giới trọng vẫn không xả giới.

"Không nói người phạm tội trọng" cho đến "chế lập như thế" là đáp của Kinh bộ: Không phải tất cả các trường hợp phạm giới trọng đều thành tội Ba-la-di. Chỉ thành tội này khi nào có tâm che giấu và lúc đó mới quyết định chẳng phải là Bí-sô. Nghĩa là nếu người đó ở trong thân nối tiếp có hết lòng hổ thẹn thì dù có phạm giới trọng vẫn không thuộc tội tha thắng, vì người này không có tâm niệm che giấu cũng như Thiền-nan-đề. Đây là điều mà Pháp chủ Thế tôn đã lập ra.

26. Hữu bộ lại vặn hỏi kinh bộ đáp:

"Nếu phạm tha thắng" cho đến "xuất gia thọ giới" là Hữu bộ vặn hỏi: Nếu phạm tội tha thắng thì do không có giới nên chẳng còn là Bí-sô. Nhưng nếu đã không có giới vì sao không cho xuất gia thọ giới lại.

"Do kia nối tiếp" cho đến "loại Bí-sô như thế" là Kinh bộ trả lời: Do thân bị vô tàm vô quí, hủy hoại nên không còn năng lực phát giới; như hạt giống khô héo không thể nẩy mầm trở lại. Nếu phạm giới trọng vẫn tự cho là Bí-sô nhưng đã xả sở học thì cũng không thể chấp nhận cho xuất gia lại. Giải thích rồi Kinh bộ lại đưa ra lời khuyên: Các ông khổ công chống chế cho ý nghĩa vô giới làm gì. Nếu người phạm giới trọng mà vẫn còn thể tánh luật nghi của một vị Bí-sô thì các ông có nên quy y lễ kính một Bí-sô như vậy hay không?

27. Bác bỏ pháp Mật bộ:

Khi "Chánh pháp diệt" cho đến "không có nghĩa xả" là bác bỏ Pháp Mật bộ. Yết-ma Hán dịch là Nghiệp. Luận Bà-sa quyển 117 chép: Người trì luật nói rằng khi pháp bị mai một là duyên thứ năm. Nói như vậy tức hàm ý pháp diệt thì giới phải xả. Lúc chánh pháp diệt không còn tất cả Yết-ma kết giới và Tỳ-nại-da cho nên những người chưa đắc giới thì không thể nào đắc giới nhờ luật nghi biệt giải thoát là do người khác truyền thọ; nhưng trong những người đã đắc được trước đó thì dù

chánh pháp diệt cũng vẫn không xả giới. Ở phần dưới của luận này có chép: Chánh pháp có hai thứ giáo và chứng. Thánh giáo nói chung chỉ tồn tại một ngàn năm; các chứng pháp cũng chỉ trụ thế một ngàn năm nhưng giáo pháp trụ thế thì dài hơn thời lượng trên. Luận Bà-sa quyển 183 lại nói rằng chánh pháp trụ thế một ngàn năm, giống như trước nói. Nếu theo thuyết trên, cho đến nay chưa đủ một ngàn năm vì các vị thuyết giới, Yết ma chưa hết. Nếu theo thuyết sau thì đã quá một ngàn năm vì từ khi Phật Niết-bàn cho đến nay cũng đã quá lâu.

28. Nói về định giới và đạo giới:

"Tĩnh lự vô lậu" cho đến "vì sao phải xả" dưới đây là thứ hai, nói về định giới và đạo giới. Chữ "Đẳng" bao gồm các pháp thiện hữu lậu và vô lậu khác, ngoài hai thứ luật nghi nói trên. Ở đây ý văn chính là nói về luật nghi nhưng vì nhân tiện nên nói thêm các pháp khác.

"Tụng chép" cho đến "luyện căn và lui sụt." Hai câu tụng đầu là nói xả giới hữu lậu, v.v; hai câu tụng sau nói về xả giới vô lậu, v.v...

"Luận chép" cho đến "khác với cõi Sắc" là giải thích hai câu tụng đầu. Gốc lành tốt đẹp là chỉ cho bốn pháp như noãn v.v... Dị sinh khi chết thì xả chúng đồng phần. Dù sinh cõi Dục hay sinh địa trên đều chắc chắn xả bỏ. Văn còn lại rất dễ hiểu. Tóm lại, định sinh giới, v.v... được xả bỏ là do ba duyên: địa khác, đắc thối và qua đời. Các giới tùy tâm chuyển thì tùy theo tâm mà đắc. Nếu đã xả tâm thì giới cũng xả theo. Vì thế xả tâm có ba duyên và xả giới cũng có ba duyên. Cho nên luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Luật nghi Tĩnh lự đắc được là nhờ đắc thiện tâm cõi Sắc và xả được là do xả thiện tâm cõi Sắc vì tùy thuộc loại tâm này. Sự đắc và xả của luật nghi vô lậu cũng vậy; tùy thuộc tâm vô lậu mà có đắc, xả. (Trên đây là văn luận.) Vô Sắc cũng giống như sắc, do địa khác và thối xả, nhưng không có giới khác. Luận Chánh Lý quyển 39 nhận xét: Khi xả chúng đồng phần và lìa nhiễm thì cũng xả noãn, v.v... và thối phần định. Vì thâu nhiếp các pháp này nên nói là "Đẳng". Trong giải thích của luận chủ nên thêm vào lìa nhiễm, như: Xả thiện tâm cõi Sắc là do ba duyên địa khác, thối xả và lìa nhiễm. Đối với cõi Sắc cũng như vậy. Sư Câu-xá chống chế rằng: Tuy lìa phẩm nhiễm thứ chín có thể xả bỏ thối phần định nhưng nếu chỉ lìa tám phẩm trước thì không thể xả. Danh từ "lìa nhiễm" mang nghĩa rất tổng quát vì sợ có sự hiểu lầm nên không nói ra. Nếu Dị sinh thành tựu các gốc lành như noãn, v.v... thì khi chết chắc chắn xả bỏ; tuy chỉ một phần nhỏ nhưng vẫn nói. Lại giải thích: Đã lược qua không nói. Nay y theo luận này và luận Chánh Lý chỉ có bốn pháp như noãn, v.v... là thuận quyết trạch

phần và thuộc loại thiện căn thù thắng nên được xả bỏ vào lúc chết. Các pháp thuận quyết trạch phần khác không phải thù thắng nên không xả khi chết.

Nhận xét :

1) Chánh Lý chỉ nói cho đến bốn gốc lành noãn v.v... Nhận xét

2) Câu-xá dùng hai duyên thuộc cõi Sắc để so sánh giống với Vô Sắc. Nếu thuộc các quyết trạch phần khác thì cũng xả bỏ vào lúc chết. Vô Sắc cũng có thuận quyết trạch phần, vì sao không nói cũng được xả bỏ lúc chết.

3) Chánh Lý chỉ dùng ba duyên thuộc cõi Sắc để so sánh giống với cõi Sắc mà không nói lúc chết.

Từ đó biết rằng các pháp thuận quyết trạch phần khác chẳng phải thù thắng cũng không thuộc khi chết xả. Chỉ có bốn thứ như Noãn, v.v... gọi là gốc lành thù thắng, chỉ nói dị sanh qua đời xả, tuy bậc Thánh cũng xả các gốc lành như Noãn. Do địa khác, chẳng phải do qua đời, nếu ở đương địa chết đi, lại sanh đương địa thì không xả. Hỏi: Nếu nói định giới, luận này nói qua đời xả, duyên xả có ba. Luận Chánh Lý lại nói lìa nhiễm xả, duyên cả bốn. Nếu nói ba duyên, bốn duyên thì trái với luận ngũ sự. Luận ấy nói:

Hỏi Luật nghi Tĩnh lự nhờ đâu mà được? do đâu mà xả?

Đáp: Thiện tâm cõi Sắc nếu được thì được ngay, nếu xả thì xả ngay. Ở đây lại có hai thứ:

1) Do thối.

2) Do giới địa chuyển dời.

Giải thích: Luận Ngũ sự y theo xả hoàn toàn cho nên nói hai thứ, luận này và luận Chánh Lý đều y theo phần ít, hoặc nói ba thứ, hoặc nói bốn thứ.

Hỏi: Giới Biệt giải thoát và giới tĩnh lự đều thuộc về hữu lậu cả hai đều là thiện, vì sao duyên xả khác nhau?

Giải thích: Nếu dùng năm duyên của biệt giải thoát đối với các duyên định giới thì giới biệt giải thoát có được là do biểu nghiệp nên tâm và thọ đắc lại biểu nghiệp vì tâm xả; trong lúc định giới chẳng phải do tâm biểu nghiệp trước đây đắc được, cho nên không có sự xả bỏ theo tâm trước đây. Y thân của biệt giải thoát có biến tâm làm sở y, nên cũng tùy theo đó mà chuyển biến có hai hình xả; y thân định giới không có biến tâm làm sở y nên cũng tùy biến và không có hai hình xả. Biệt giải thoát đắc được là do nhân đẳng khởi tâm, do khởi tà kiến dứt loại thiện tâm này, và vì mất thiện tâm nên mất luôn giới cho nên thuộc về đoạn

thiện xả. Định giới đắc được trong lúc nhập định sẽ không có tà kiến làm cắt đứt định tâm. Các luận đều nói chỉ có cõi Dục tà kiến đoạn sinh đắc cõi Dục cho nên không có dứt thiện xả. Biệt giải thoát có phân hạn ngày đêm, cho nên hết đêm mới xả; định giới không phân kỳ hạn nên không có việc hết đêm mới xả. Chỉ có một duyên chết xả là giống với định giới. Tuy nhiên ngay cả khi qua đời thì giới biệt giải thoát được xả hoàn toàn nhưng định giới chỉ xả một phần như noãn v.v... Tóm lại, giới biệt giải thoát khi xả so với định giới có bốn duyên khác nhau và một duyên giống nhau. Nếu lấy ba duyên của định giới đối với giới biệt giải thoát thì định giới có trường hợp thượng hạ sinh địa khác thì mất giới nên có địa khác xả. Giới Biệt giải thoát vào lúc chết chắc chắn xả bỏ cho nên chỉ do qua đời, không do địa khác mà mất, cho nên không thuộc địa khác xả. Định giới do lui sụt và khởi hoặc nên định mới bị lui sụt. Do định bị lui sụt nên định giới cũng bị lui sụt vì thế mới thuộc thối xả; biệt giải thoát không do lui sụt và khởi hoặc mà chỉ do mất tâm cầu giới vì thế không thuộc thối xả. Nếu theo luận Chánh Lý lại có thêm một duyên là lìa nhiễm xả khác nhau, nghĩa là định giới kia lúc lìa nhiễm thì có xả bỏ một phần định, cho nên khi xả một phần định này cũng chính là lúc xả bỏ loại định giới này vì thế mới thuộc lìa nhiễm xả; trong lúc đó giới biệt giải thoát không vì lìa nhiễm mà xả bỏ tâm cầu giới vì thế không thuộc lìa nhiễm xả mà chỉ có qua đời xả. Tóm lại, nếu lấy giới định câu so sánh với biệt giải thoát thì theo luận này có hai duyên khác và một duyên đồng, nhưng theo luận Chánh Lý lại có một duyên đồng và ba duyên khác.

29. Pháp thiện hữu lậu do ba duyên xả:

"Thiện pháp Vô lậu" cho đến "thắng quả đạo": là giải thích hai câu tụng cuối. Thiện pháp Vô lậu do ba duyên xả: (1) Do đắc quả, tức lúc đắc quả thì xả hướng đạo và quả đạo trước đó; (2) Do luyện căn, tức được lợi căn thì xả độn căn. (3) Do lui sụt, tức lúc bị lui sụt thì lui sụt đạo quả và thắng đạo quả. Nói "đắc thối" là vì trước đây đã thành tựu pháp này nhưng sau lui sụt bất thành gọi là đắc thối. Quả đạo là chỉ cho đạo của quả. Thắng quả đạo là sau khi đã đắc quả thì khởi vô lậu thù thắng hơn quả trước nên gọi là thắng quả đạo; hoặc vì hướng đến thắng quả nên gọi là Thắng quả đạo. Nếu với với quả trước thì gọi là thắng quả đạo; nếu đối với quả sau thì gọi là Hướng đạo. Lại giải thích: Thắng quả đạo có nghĩa rộng, dựa vào quả để khởi đạo đều gọi là Thắng quả. Hướng đạo thì hẹp lại nhắm tới hậu quả nên gọi là hướng đạo. Trong hai giải thích trên, giải thích trước là hơn. (Hỏi:) Khi đắc quả

thì xả hướng đạo trước đó, vì sao không xả thắng quả đạo? (Đáp:) Nói chung, thiện pháp vô lậu do ba duyên xả: đắc quả, luyện căn và lui sụt. Luận Chánh Lý quyển 39 nhận xét: Ở đây luận chủ lẽ ra chỉ nên nói do hai duyên vì nói đắc quả thì đã bao gồm luyện căn, nghĩa là ở giai đoạn luyện căn thì có đắc quả vì khí xả độn quả thắng quả đạo. Lại chép: Ở đây chúng tôi xin được phân biệt một chút: nếu y theo xả kiến đạo và đạo loại trí thì nên biết rằng chỉ do đắc quả mà không phải lui sụt. Nếu pháp bất động vô học đều không có thì các pháp vô lậu còn lại đều có hai thứ. Luận Câu-xá chống chế: Luận chủ khi nói hai thứ xả đắc quả và luyện căn là ý nói nếu thuộc đắc quả xả thì y theo đồng loại xả như trong trường hợp từ Dự lưu cho đến Nhất lai; hoặc nếu thuộc độn căn thì xả độn đạo trước đó mà đắc quả độn đạo, nếu thuộc lợi căn thì xả lợi đạo trước đó mà đắc quả lợi đạo. Nếu thuộc luyện căn xả thì y theo dị loại xả, như trường hợp xả độn đạo để đắc lợi đạo. Tuy chuyển căn vị thì cũng đắc quả nhưng vì không thuộc đồng loại xả nên không cùng tên với đắc quả. Luận chủ nói riêng về luyện căn chính là vì ý này. Như luận Ngũ Sự cũng lập ba loại nên luận ấy chép "Hỏi: Do duyên nào mà đắc luật nghi vô lậu và xả bỏ luật nghi vô lậu? Đáp: Cùng đắc với đạo nhưng không hoàn toàn xả với đạo. Nếu đã xả theo từng phần thì phải có ba duyên là lui sụt, đắc quả và luyện căn. Các luận sư thuộc Chánh Lý tuy muốn nói trái với thuyết của chúng tôi nhưng vì sao lại trái lại tự tông; Lại, tuy có phân biệt nhưng chẳng tận lý. Nên biết rằng đối với các bậc hữu học lợi căn ở giai đoạn tu đạo cũng do đắc quả chứ không do lui sụt, vì sao lại không nói? Nếu đã phân biệt rốt ráo thì nên nói rằng nếu xả kiến đạo và đạo loại trí cùng với hữu học lợi căn thuộc tu đạo thì nên biết rằng chỉ do đắc quả mà không có lui sụt. Nếu bất động pháp vô học đều không thì các pháp vô lậu khác xả do hai thứ. Các ông có ý phân biệt vì sao lại vời lấy sai lầm.

Hỏi: Giới Biệt giải thoát và giới vô lậu tuy thuộc hữu lậu và vô lậu khác nhau nhưng đều là thiện, vì sao duyên xả lại khác nhau?

Giải thích: Nếu lấy năm duyên của giới biệt giải thoát đối với đạo giới thì cũng có sai khác, như đối với định giới. Tức định giới vào lúc chết được xả bỏ một phần thì đạo giới lại không do qua đời xả, vì thuộc bất hệ. Tóm lại, giới biệt giải thoát đối với đạo giới đều có năm duyên khác nhau. Nếu lấy ba duyên của đạo giới đối với giới biệt giải thoát thì đạo giới vì đắc quả có xả liệt đạo trước đó nên thuộc về đắc quả xả; trong lúc biệt giải thoát không xả do đắc quả nên chẳng phải đắc quả xả. Đạo giới do tâm mà đắc. Vào lúc luyện căn có tâm xả giới,

giới cũng xả theo, có luyện căn xả. Biệt giải thoát không do luyện căn mà do xả tâm cầu giới nên không thuộc luyện căn xả. Đạo giới có thối xả; giới biệt giải thoát không có thối xả; như định giới ở trước và giới biệt giải thoát. Nói chung thì đạo giới đối với biệt giải thoát đều có ba duyên không giống nhau.

Hỏi: Giới Biệt giải thoát nếu so với đạo giới thì thuộc định và tán khác nhau cho nên duyên xả có thể khác nhau. Định giới và Đạo giới tuy thuộc hữu lậu và vô lậu khác nhau nhưng đều là tùy tâm giới, vì sao lại có duyên xả khác nhau?

Giải thích: Nếu so sánh ba duyên của định giới với đạo giới thì định giới thuộc hữu lậu có sự lui sụt ở địa khác nên thuộc địa khác xả; đạo giới thuộc vô lậu không bị lui sụt ở địa khác nên không thuộc địa khác xả. Định giới khi chết xả một phần như noãn, v.v... nên thuộc về qua đời xả; đạo giới không xả lúc qua đời nên không thuộc qua đời xả. Nếu theo luận Chánh Lý, định giới có thêm lìa nhiễm xả vì ở giai đoạn lìa nhiễm có xả thối phần và vì thối phần này đều xuất nhập như nhau với phiền não cho nên khi xả phiền não thì cũng xả thối phần. Do khi xả thối phần thì cũng xả các giới câu hữu của thối phần cho nên mới có lìa nhiễm xả. Xả định và đạo giới đều có thối phần nên đều thuộc thối xả. Tóm lại: Định giới đối với đạo giới nếu theo luận này thì có hai duyên khác nhau và một duyên giống nhau; Nếu theo luận Chánh Lý thì có một duyên giống và ba duyên khác nhau. Nếu lấy ba duyên của đạo giới đối với định giới thì đạo giới do hai duyên đắc quả và luyện căn nên đắc thì mạnh mẽ mà xả thì yếu kém cho nên thuộc đắc quả xả và luyện căn xả. Định giới xả không do đắc quả và luyện căn cho nên không thuộc đắc quả xả và luyện căn xả. Chỉ có một duyên lui sụt là giống nhau như đã giải thích ở trên. Nói chung, nếu so sánh đạo giới và định giới thì có hai duyên khác nhau và một duyên giống nhau.

30. Nói về xả bất luật nghi do ba duyên:

"Đã nói như thế" cho đến "đắc giới hai hình sinh" là thứ ba nói về xả bất luật nghi, đặt kết thúc câu hỏi phần trước và tụng đáp.

1) "Luận chép" cho đến "vì xả sở y". Các bất luật nghi do ba duyên xả. Duyên thứ nhất là do chết, mà xả sở y. Giới ác có được là nhờ dựa vào chúng đồng phần. Sở y đồng phần lúc này đã xả thì giới ác năng ycũng xả theo.

2) Do đắc giới:

"Hai là do đắc giới" cho đến "thế lực mạnh mẽ." Duyên thứ hai là do đắc giới: Xả là khi đắc hai giới biệt giải thoát và tĩnh lự thì liền

xả giới ác. Nhờ vào nội nhân và duyên bên ngoài nên lúc đắc luật nghi, giới ác liền dứt. Giới thiện, giới ác có tánh trái nhau nên không thể cùng khởi. Giới thiện lúc mới khởi, thế lực tăng thạnh cho nên có thể xả giới ác.

Hỏi: Trong ba thứ luật nghi, vì sao không nói luật nghi vô lậu có công năng xả bỏ giới ác?

Giải thích: Ở trước kiến đạo đã đắc định giới nên giới ác bị xả bỏ. Đã xả từ trước cho nên không nói đạo giới năng xả giới ác.

3) Do hai hình:

"Ba là do nối tiếp" cho đến "sở y biến." Duyên thứ ba là hai hình: Tức do hai hình cùng sinh trong thân nối tiếp, do thân sở y chuyển biến nên tâm tùy theo đó cũng chuyển biến. Hơn nữa vì hai hình không tăng thượng nên có khả năng xả giới ác. Luận Chánh Lý lại chép: Nhưng hai hình sinh thì xả cả giới thiện và ác vì cả hai đều nương vào tham dục cực tăng thượng chứ chẳng thành phiến đệ, v.v... mới xả luật nghi thiện và ác, khởi hai y tham chẳng phải cực trọng.

31. Giới ác dễ đắc khó xả:

"Trụ ở giới ác" cho đến "bệnh cuối cùng khó lành": là nói về giới ác dễ đắc cho nên chỉ cần phát thệ là đắc được giới ác. Nhưng giới ác lại khó xả, không phải chỉ muốn xả là xả được ngay, mà phải có giới thiện mới được, ví dụ so sánh rất dễ hiểu.

"Bất luật nghi giả" cho đến "vi gọi là xử trung" là hỏi.

"Có sư khác nói" cho đến "y biểu đắc" là đáp. Các luận sư đầu tiên cho rằng đắc bất luật nghi thì không thể xả trừ hẳn a-thế-da ác. Cũng giống như khi ngừng nung sắt thì màu đỏ sẽ mất mà màu xanh lại sinh. Hai giới thiện và ác cũng vậy. Khi giới thiện diệt thì giới ác sinh. Các luận sư thứ hai có ý cho rằng do đắc giới thiện nên xả bỏ giới ác. Nếu không tạo tác trở lại thì không có nhân duyên nào khiến cho đắc lại bất luật nghi vì bất luật nghi, dựa vào biểu nghiệp để sinh khởi nên chỉ là xử trung. Theo luận Bà-sa quyển 117, các luận sư đầu tiên thuộc nước Kiện-đà-la, các luận sư thứ hai thuộc nước Ca thấp di la. Tuy Bà-sa không có lời bình riêng nhưng cho thuyết thứ hai làm nghĩa đúng. Tuy nhiên luận Chánh Lý quyển 39 lại cho rằng thuyết đầu là đúng vì thế chép rằng: Thuyết đầu hợp lý. Lúc thọ giới trước đây thì A-thế-da không được xả bỏ hẳn vì nương vào biểu nghiệp trước đó cho nên giới ác khởi trở lại. Các luận sư thuộc Câu-xá chống chế: Các luận sư đều nói đắc giới tức xả. Ở đây đã đắc giới sao không thể xả được, về sau không tạo tác thì làm sao sinh lại được. Vì thế biết rằng thuyết sau là

đúng. Ý của luận Chánh Lý trái với Câu-xá và điều này chỉ có tác hại ngược lại đối với các luận sư thuộc nước mình mà thôi.

Hỏi: Luận này nói xả giới ác có tất cả ba duyên, vì sao Bà-sa lại nói có bốn duyên xả. Luận Bà-sa quyển 117 chép: Các bất luật nghi được xả do bốn duyên

1) Thọ luật nghi biệt giải thoát.

2) Đắc luật nghi tĩnh lự.

3) Hai hình sinh.

4) Xả chúng đồng phần.

Giải thích: Vì giới biệt giải thoát và định giới đều được gọi là đắc giới nên luận này hợp chung thành một thứ trong lúc Bà-sa y theo hai tánh chất định và tán khác nhau, nên chia làm hai thứ.

Hỏi: Biệt giải thoát và giới ác đối lập nhau, vì sao duyên xả lại khác nhau?

Giải thích: Nếu đối với năm duyên của biệt giải thoát với giới ác thì giới biệt giải thoát thuộc thiện nên khó đắc mà dễ xả, tác pháp liền thành, thuộc về hữu cho nên xả; giới ác thuộc ác nên dễ đắc mà khó xả, tác pháp không thành, không thuộc hữu cho nên xả. Biệt giải thoát đắc được do tâm cầu giới. Vì khởi tà kiến dứt tâm cầu giới cho nên nếu không thành tựu tâm này thì giới sẽ xả theo, tức thuộc về dứt thiện xả. Giới ác thì khác; không thuộc dứt thiện xả.

Hỏi: Đối với giới ác vì sao không có trường hợp dứt ác xả?

Giải thích: Tâm cầu giới ác chính là lậu hoặc bất thiện. Lúc dứt được hoặc này thì đắc định giới, đắc định giới rồi thì xả được giới ác. Không có trường hợp đã dứt lậu hoặc rồi mà không được định giới, cho nên không có dứt ác xả. Lại giải thích: Đạt được giới thì đã có ý nghĩa tương đương với dứt ác xả. Lúc đắc giới thiện tuy vẫn còn thành tựu tâm cầu giới ác nhưng vì không thành tựu thể của giới ác nên gọi là dứt ác xả. Đoạn ác xả tuy thành tựu tâm cầu giới ác nhưng vì đắc được giới thiện có công năng xả giới ác nên gọi là dứt ác xả. Đoạn giới thiện và xả giới thiện chẳng phải do giới ác có công năng xả giới thiện mà chỉ vì tà kiến cho nên cả tâm và giới đều bất thành. Giới Biệt giải thoát có giới hạn ngày, đêm cho nên mới có hết đêm xả. Về hai duyên qua đời và hai hình thì thiện và giới ác đều giống nhau. Ý nghĩa này rất dễ hiểu. Tóm lại, biệt giải thoát đối với giới ác có ba duyên khác nhau và hai duyên giống nhau. Nếu dùng ba duyên giới ác đối với biệt giải thoát thì giới ác dễ đắc mà khó xả thì thuộc đắc giới xả; biệt giải thoát khó đắc mà dễ xả; nếu xả tức thành mà không do giới ác. Lúc người sắp làm

ác bất luật nghi thì trước phải xả giới thiện; nếu không xả trước thì khi hành nghề giết dê, v.v... chỉ là xử trung, qua đời hai hình là đồng cho nên không ngại. Tóm lại, với giới ác và biệt giải thoát thì có một duyên khác nhau và hai duyên giống nhau.

Hỏi: Định giới và giới ác vì sao có duyên xả khác nhau?

Giải thích: Nếu dùng ba duyên của định giới đối với giới ác thì định giới có lui sụt ở địa khác nên thuộc địa khác xả; giới ác chắc chắn xả vào lúc qua đời chứ không do địa khác nên không thuộc địa khác xả. Định giới do lui sụt khởi hoặc mà mất định, cho nên giới bị xả theo, tức thuộc lui sụt xả. Giới ác do phiền não tạo thành không hề bị lui sụt nên không thuộc lui sụt xả. Chỉ có qua đời xả là có phần tương đồng với giới ác. Nếu theo luận Chánh Lý thì có thêm lìa nhiễm xả khác nhau. Định giới ở giai đoạn lìa nhiễm do phần xả thối nên thuộc lìa nhiễm xả. Giới ác đã được xả vào lúc đắc định trước đây nên không thuộc lìa nhiễm xả. Tóm lại, nếu với định giới và giới ác thì theo luận này có hai duyên khác nhau và một duyên giống nhau; Nếu theo luận Chánh Lý thì có một duyên giống nhau và ba duyên khác nhau. Nếu lấy ba duyên của giới ác so sánh với định giới thì ác được xả khi đắc giới thiện, thuộc về đắc giới xả; định giới thì không có đắc giới ác. Lúc đắc giới ác thì định giới đã lui sụt trước đó. Lúc định giới lui sụt thì chưa đắc giới ác cho nên không thuộc đắc giới ác xả. Trong thân giới ác có sự sinh khởi và xả bỏ hai hình. Trong thân Đạo giới không có sự sinh khởi của hai hình cho nên cũng không có sự xả bỏ hai hình. Tóm lại đạo giới và giới ác xoay vần đối nhau đều có ba duyên khác nhau.

32. Xả xử trung vô biểu:

"Xử trung vô biểu, còn xả thế nào" dưới đây là thứ tư nói về xả xử trung vô biểu, chẳng phải luật nghi cũng chẳng phải bất luật nghi, nên gọi là xử trung.

"Tụng chép" cho đến "tác sự thọ căn dứt." Vô biểu xử trung do sáu duyên xả là

1) Thọ tâm đoạn xả.
2) Thế năng lực đoạn xả.
3) Tác nghiệp đoạn xả.
4) Do sự vật đoạn xả.
5) Thọ mạng đoạn xả.
6) Y căn dứt xả.

"Luận chép" cho đến "xả do sáu duyên" là nêu trên gọi và số lượng.

Hỏi: Luận Bà-sa trong phần nói về xả trừ thiện ác thuộc xử trung có chép: “Đây là nghiệp biểu và vô biểu được tóm lược trong Tỳ-bà-sa”. Bà-sa nói về biểu nghiệp, vì sao luận này chỉ nói vô biểu?

Giải thích: Luận này chỉ giải thích vô biểu nên không nói về biểu luận. Bà-sa giải thích cả hai thứ nên mới nói về biểu. Lại giải thích: Chỉ cần xả vô biểu thì biểu cũng được xả. Chỗ này rõ ràng dễ hiểu nên không nói về biểu. Lại giải thích: Luận này y theo việc xả bỏ hiện hành nên chỉ nói vô biểu; Bà-sa nói về sự xả bỏ cả thành tựu và hiện hành nên nói cả hai thứ.

Có sáu duyên xả:

a) “Một là do thọ tâm đoạn” cho đến “bỏ điều trước kia đã thọ” nói về xả duyên thứ nhất: Do thọ tâm đoạn hoại nên xả bỏ, vì vô biểu này do thọ tâm mà đắc, tức chỉ cho lời thề trước đây. Tâm thọ thiện và tâm thọ ác có lời nguyện rằng thường làm thiện hoặc làm ác vào mọi lúc. Làm thiện thì làm các việc như lễ bái, v.v... làm ác thì làm các việc như đánh đập v.v... Vô biểu cũng chuyển theo. Khi chưa hoàn mãn được bổn nguyện thì bỗng nhiên nửa đường tâm thường hối hận mà xả bỏ các tâm vốn đã từng thề thọ thiện thọ ác, đồng thời khởi niệm rằng từ nay trở đi ta quyết xả bỏ thọ tâm trước đây, như vậy vô biểu mới được xả trừ. Trước đây vốn do thọ tâm mà đắc loại vô biểu này, nay xả thọ tâm thì vô biểu cũng được xả theo. Nếu xả thọ tâm thì khi đã lìa bỏ mới được gọi là xả, chứ lúc sắp thì chưa thành. Nếu xả vô biểu thì lúc sắp không thành tựu được gọi là xả. Luận Chánh Lý quyển 39 chép: Duyên thứ nhất là do thọ tâm đoạn hoại nên xả; nghĩa là trước đây đã thề thường kính lễ chế để và tán tụng v.v... Nay nghĩ rằng sau này không bao giờ tái phạm, thì loại a-thế-da này liền chấm dứt vì người này đã xả bỏ ý lạc trước đây; hoặc làm việc có tác dụng mạnh mẽ đồng thời lại trái với hiện hành trước đây cho nên bổn ý lạc chấm dứt và vô biểu cũng hết hoàn toàn. Theo luận Chánh Lý, trong phần nói về thọ tâm cũng có nói về việc “làm ra các việc” nhưng không nói về nghiệp ác vì lược qua không nói; hoặc đã được bao gồm trong chữ “Đẳng”. Tuy nhiên, Chánh Lý lại nói “tạo tác các việc có thế dụng tăng thạnh, trái với các việc thường làm trước đây. Lúc đó ý lạc yếu kém lâu nay chấm dứt và vô biểu hết sạch.” Nếu nói đắc mạnh mà xả yếu thì khác với luận này. Ở đây vì thọ tâm đoạn hoại nên xả, thì cũng tương đương với nghĩa vì yếu kém nên xả. Bà-sa nói là ý lạc chấm dứt; Tạp tâm lại nói là hy vọng ngừng. Cách diễn đạt khác nhau nhưng ý nghĩa giống nhau.

b) “Hai là do thế lực” cho đến “lúc hết liền dừng” là duyên thứ

hai: Do thế lực đoạn hoại nên xả. Tức do hai thế lực của tịnh tín và phiền não mạnh mẽ mà dẫn khởi vô biểu. Hai pháp này vì có hạn chế về thế lực nên khi đoạn hoại thì vô biểu cũng xả theo. Ví dụ so sánh rất dễ hiểu.

Hỏi: Luận Chánh Lý chép: Duyên thứ hai là do thế lực đoạn hoại nên xả; nghĩa là do thế lực của tịnh tín và phiền não dẫn khởi vô biểu; hai thế lực này có giới hạn, lúc bị đoạn hoại thì vô biểu được xả. Cũng giống như mũi tên được bắn đi và bánh xe quay của người thợ gốm, vì thế các luận sư thời trước đã nói: Vì năng lực đẳng khởi dẫn phát; tuy xả gia hạnh và a-thế-da, nhưng vô biểu vẫn có thể tùy chuyển cho đến khi hết thọ mạng; cho đến việc phát khởi phiền não rất mạnh mẽ, nên biết đánh đập cầm thú, v.v... cũng giống như vậy; hoặc trước đây có lập thời hạn rõ ràng, nay hạn thế đã qua nên vô biểu liền dứt. Luận Bà-sa quyển 122 lại chép: Hạn thế chưa quá tức thuần tịnh tâm và phiền não mạnh mẽ, gây ra thiện ác, tùy theo các thế lực đó mà vô biểu không dứt như phiền não mạnh mẽ giết kiến "quận đa".

Giải thích: Quận đa dịch là chiết cước hoặc noãn nghi. Tên gọi này bao gồm hai nghĩa nên không dịch. Loài kiến này không gây hại tức nói về sự giết hại không biết hổ thẹn. Vô biểu được phát nối tiếp suốt đời và những việc làm xuất phát từ tín tâm thuần tịnh cũng vậy. Tức như có người phát khởi tín tâm tha thiết, cúng dường vật cụ, bố thí chúng tăng, đốt hương, rải hoa, v.v... đủ các thứ công đức; hoặc ở những nơi có người nhóm họp nghe Phật nói pháp kéo dài một ngày, một đêm, năm năm hội một lần, v.v... thỉnh các chúng tăng bố thí cúng dường, khởi tâm thuần tịnh, tâm phát thân ngữ nghiệp cho đến khi ý lạc chưa dứt hoặc gia hạnh chưa xả thì vô biểu không dứt. Nếu ý lạc dứt và xả gia hạnh thì vô biểu dứt. Các pháp hiện hành thuộc xứ trung khác cũng được nói rộng. Luận Chánh Lý nói: Tuy xả gia hạnh và a-thế-da, nhưng vô biểu vẫn có thể tùy chuyển cho đến tận thọ mạng. Luận Bà-sa lại chép: Nếu ý lạc dứt và xả gia hạnh thì vô biểu dứt. Đều giải thích về thế lực đoạn xả nhưng vì sao hai luận lại khác nhau, Câu-xá đồng với thuyết nào?

Giải thích: Tịnh tín và phiền não mạnh mẽ đều có ba phẩm; tức phẩm thượng thượng, phẩm thượng trung và phẩm thượng hạ. Nếu khởi tịnh tín và phiền não mạnh mẽ thuộc phẩm thượng thượng thì ở trung gian tuy ý lạc dứt và xả gia hạnh nhưng vô biểu không dứt. Nếu thuộc phẩm thượng trung và thượng hạ thì ở trung gian khi ý lạc dứt và xả gia hạnh thì vô biểu liền dứt. Luận Chánh Lý nói theo cả ba phẩm. Nếu

khởi phẩm thượng thượng thì tùy chuyển tận thọ; nếu khởi thượng trung và thượng hạ thì không phải đến suốt đời. Cho nên mới nói là hoặc có thể; tức hàm ý bất định. Ở đây nếu luận Bà-sa nếu y theo tịnh tín và phiền não mạnh mẽ thuộc thượng trung và thượng hạ phẩm lại nói rằng khi ý lạc dứt và xả gia hạnh thì vô biểu đoạn; hoặc các luận giả đều có ý riêng khác nhau. luận Câu-xá vốn không có giải thích nên có thể đồng với luận Chánh Lý hoặc đống với luận Bà-sa, hoặc nếu nói đồng với cả hai thì không ngại. Luận Bà-sa và Tạp Tâm khi nói "hạn thế đã quá" thì cách diễn đạt có khác nhưng ý nghĩa vẫn đồng nhau.

c) "Ba là do tác nghiệp" cho đến "sau không còn làm": Do tác nghiệp đoạn hoại nên xả, vì loại vô biểu này đắc được do tác nghiệp. Tác nghiệp có thể thuộc thiện hoặc ác. Tác thiện tức làm các việc như lễ tán, v.v... tác ác là làm các việc như đánh đập v.v... Vô biểu tùy chuyển giống như các nghiệp thiện và ác đã thọ trước đây. Nay nghĩ rằng sau này không tái phạm thì vô biểu liền xả. Trước đây vốn do tác nghiệp nên đắc loại vô biểu này; cho đến nay xả bỏ tác nghiệp thì vô biểu cũng xả theo. Vì thế luận Chánh Lý chép: Duyên thứ ba là do tác nghiệp bị đoạn hoại nên xả; tức không xả thọ tâm căn bổn nhưng cũng không gây ra tác nghiệp sở thọ. Chỉ dứt trừ vọng niệm mà không tác nghiệp vì loại vô biểu này do gia hạnh sinh nên khi gia hạnh dứt hết thì vô biểu liền xả.

Hỏi: Thọ tâm cũng có thời kỳ, tác nghiệp cũng phải có thời kỳ; hai pháp này khác nhau thế nào?

Giải thích: Thọ tâm là y nói theo ý; tác nghiệp là y theo thân, ngữ.

Lại giải thích: Thọ tâm chỉ cần phát thệ là có thể đắc nhưng tác nghiệp phải có làm mới thành.

Lại giải thích: Thọ tâm tuy cũng có tác nghiệp kia nhưng thọ tâm mạnh mẽ. Vô biểu chỉ đắc được từ thọ tâm, cho nên chỉ gọi thọ tâm mà không gọi là Tác nghiệp. Tác nghiệp tuy cũng có thọ tâm kia nhưng tác nghiệp mạnh mẽ. Vô biểu chỉ được từ tác nghiệp cho nên chỉ gọi là tác nghiệp mà không gọi là Thọ tâm. Luận Bà-sa gọi là gia hạnh xả; Tạp tâm gọi là phương tiện, tên gọi khác nhau nhưng nghĩa giống nhau.

d) "Bốn là do sự vật" cho đến "các việc như mành lưới, v.v..." là giải thích của luận Chánh Lý: Trước đây vốn do việc ấy dẫn sinh, cho đến nay việc ấy hoại diệt thì vô biểu liền dứt. Bà-sa gọi là sự vật, Tạp tâm gọi là nhược sự nhưng hai tên gọi này đều tương tợ.

e) "Năm là do thọ mạng" cho đến "có chuyển dời." Duyên thứ

năm là do thọ mạng đoạn hoại nên xả. Trước đây thiện ác vô biểu thuộc đắc xứ đều nương thân sở y, nay do xả mạng và thân chúng đồng phần mà vô biểu y chỉ đã chuyển dịch nên vô biểu liền xả. Bà-sa nói là do sở y, Tạp tâm nói là nhược thân, nhưng nghĩa đều không trái nhau.

f) "Sáu là do gốc lành" cho đến "sở dẫn vô biểu" là duyên thứ sáu: Do gốc lành đoạn hoại nên xả. Tức lúc khởi gia hạnh, dứt gốc lành liền xả loại vô biểu do gốc lành thuộc trung gian dẫn khởi. Luận Chánh Lý vặn hỏi: "Duyên thứ sáu là do y căn dứt hoại nên xả có nghĩa là khi khởi gia hạnh dứt thiện hoặc ác thì mỗi trường hợp trong hai trường hợp đều xả vô biểu do gốc lành dẫn khởi chứ không phải cho đến lúc dứt thiện đắc tĩnh lự thì mới xả vô biểu thiện ác thuộc trung gian, vì vốn yếu kém cho nên khi khởi gia hạnh liền xả vô biểu thiên, ác thuộc trung gian. Như vậy vì sao luận chủ chỉ nói là duyên thứ sáu gọi là dứt thiện. Nếu nói như vậy, thì đoạn thiện gia hạnh cũng gọi là dứt thiện và đối với duyên thứ sáu lẽ ra cũng nên nói rằng tĩnh lự gia hạnh cũng được gọi là Tĩnh lự, lúc đó sẽ thành bảy duyên vì tĩnh lự gia hạnh có xả ác vô biểu. Vì thế khi nói căn thì phải bao gồm cả căn thiện, ác và nói dứt tức là dứt Gia hạnh. Do y căn dứt làm duyên thứ sáu cho nên nếu giải thích như thế này cũng không có lỗi." ý Chánh Lý nói mỗi duyên trong sáu duyên thuộc trung gian đều có thể xả cả thiện lẫn ác cho nên khi nói căn dứt thì căn có cả thiện, ác và dứt là dứt gia hạnh. Nếu là thiện trung gian thì do dứt thiện gia hạnh xả; nếu là ác trung gian thì do dứt ác gia hạnh xả, tức là tĩnh lự gia hạnh. Sư Câu-xá chống chế: Đúng lý ra khi tụng nói căn dứt tức cũng có ý như luận Chánh Lý đã nói, trong văn xuôi lại chỉ nói là dứt thiện, tức dứt ác; hoặc có thể là luận chủ muốn thử xem người sau có biết được ý này hay không. Phải biết rằng ở đây nếu là thiện trung gian do sinh đắc thiện và gia hạnh dẫn khởi thì đều được xả lúc dứt thiện gia hạnh. Nếu là bất thiện trung gian thì do dứt ác gia hạnh xả. tức ở vào giai đoạn tĩnh lự gia hạnh có tư tâm được xả bỏ nên nói là dứt ác gia hạnh xả và lúc đang ở giai đoạn gia hạnh thì gọi là dứt. Nếu gia hạnh thiện bất thành thì gọi là dứt có công năng xả bỏ vô biểu; nếu sinh đắc thiện và bất thiện được điều phục mà không hiện hành thì gọi là dứt có công năng xả vô biểu, chứ chẳng phải thể bất thành.

Hỏi: Vì sao thiện ác thuộc trung gian chỉ xả ở giai đoạn gia hạnh?

Giải thích: Vì tánh yếu kém.

Vặn hỏi: Giới Biệt giải thoát do gia hạnh thiện dẫn phát vốn mạnh mẽ vì sao cũng xả ở gia hạnh?

Giải thích: Tuy mạnh mẽ nhưng ở giai đoạn này có khả năng phát tâm, nên cũng xả theo.

Vặn hỏi: Sinh đắc thiện phát khởi thiện trung gian và tâm bất thiện phát khởi bất thiện trung gian vốn chưa được xả ở giai đoạn gia hạnh, vì sao lại xả năng phát tâm?

Giải thích: Vì năng phát tâm tánh vốn yếu kém.

Hỏi: Tĩnh lự gia hạnh xả ác trung gian, nhưng thọ giới gia hạnh có xả theo hay không?

Giải thích: Không thể xả. Luận có nói xả tĩnh lự gia hạnh, lại tánh trung dung không trái với thọ giới, ở vị căn bổn còn chưa xả huống chi ở gia hạnh.

Hỏi: Nếu đã có tánh trung dung thì đâu ngại không trái với tĩnh lự?

Giải thích: Tĩnh lự chính là dứt ác cho nên xả ác trung gian.

Vặn hỏi: Biệt giải thoát không có công năng dứt hoặc, vì sao có khả năng xả bất luật nghi?

Giải thích: Vì cùng đối địch, trái ngược với giới ác cho nên mặc dù không dứt hoặc nhưng có đắc giới nên gọi là. Lại giải thích: Có thể xả. Cũng như khi đắc tĩnh lự thì xả giới ác; ở giai đoạn gia hạnh khi xả ác trung gian để được biệt giải thoát cũng giống như vậy. Lúc chánh đắc giới vốn có xả giới ác thì gia hạnh cũng có thể xả ác trung gian. Chẳng lẽ sắp thọ giới biệt giải thoát nhưng không xả ác trung gian mà được thọ giới thiện hay sao? Lúc sắp thọ thì phải xả trước, cho nên nói ác trung gian không trái với giới thiện là nói theo sau khi đã đắc giới. Nếu mới đắc giới thì trái chống mà không thể khởi. Điểm này Chánh Lý không nói vì đã lược qua. Phải biết rằng các luận khi nói về xả ác trung gian phần nhiều đều không nói đầy đủ. Luận này và luận Chánh Lý nói đủ cả sáu thứ cho nên có thể cho là rất đầy đủ.

Hỏi: Biệt giải thoát và vô biểu trung gian vì sao có duyên xả khác nhau?

Giải thích: Nếu so sánh năm duyên của biệt giải thoát với trung gian thì biệt giải thoát tăng thắng không dựa vào hai hình nên thuộc hai hình xả; trung gian có tánh trung dung không trái chống hai hình nên không thuộc hai hình xả. Biệt giải thoát có giới hạn ngày đêm nên thuộc hết đêm xả; trung gian không có hạn định như vậy nên không thuộc hết đêm xả. Vì thế xả có ý nghĩa tương đương với thọ đoạn tâm. Về qua đời xả thì danh nghĩa đều giống nhau; về dứt gốc lành xả thì cùng đoạn một phần của cùng một căn như nhau. Tóm lại, biệt giải

thoát so sánh với trung gian có hai duyên xả khác nhau và ba duyên giống nhau. Nếu dùng sáu duyên trung gian sa sánh với biệt giải thoát thì trung gian có đoạn thế năng lực, tác nghiệp và sự vật, nên có ba loại xả này. Biệt giải thoát không giống như vậy nên không thuộc ba loại này. Về thọ tâm đoạn xả có ý nghĩa thích đáng nên xả; về thọ mạng xả thì danh nghĩa đều giống nhau; về dứt căn xả thì đều dứt một phần gốc lành. Tóm lại, trung gian đối với biệt giải thoát có ba duyên khác nhau và ba duyên giống nhau.

Hỏi: Vì sao định giới và vô biểu trung gian có duyên xả khác nhau?

Giải thích: Nếu so sánh ba duyên của định giới Trung gian thì định giới có sự lui sụt ở địa khác nên thuộc địa khác xả; trung gian do qua đời xả hoặc gia hạnh xả không do địa khác mà lui sụt nên không thuộc địa khác xả. Định giới có lui sụt nên có thối xả; nếu là thiện trung gian thì không do thối khởi hoặc nêu xả; nếu là ác trung gian thì trước đó đã thành tựu lậu hoặc mà không do thối xả, nên nói là trung gian không có lui sụt xả. Chỉ có qua đời xả là giống nhau tuy nhiên định giới chỉ xả một phần, trong lúc trung gian được xả hoàn toàn. Tóm lại định giới đối với Trung gian có hai duyên khác nhau và một duyên giống nhau. Nếu dùng sáu duyên thuộc trung gian với định giới thì chỉ có qua đời xả giống nhau, như đã giải thích ở trên. Năm duyên xả còn lại chỉ có ở trung gian mà không có ở định giới. Tóm lại trung gian đối với định giới có năm duyên khác nhau và một duyên giống nhau.

Hỏi: Đạo giới và vô biểu trung gian vì sao có duyên xả khác nhau?

Giải thích: Nếu so sánh ba duyên của đạo giới với trung gian thì đạo giới có đắc quả, luyện căn và lui sụt nên thuộc ba loại xả này; trung gian không giống như vậy nên không có ba loại này, nên cả ba duyên đều khác nhau. Nếu so sánh sáu duyên của trung gian với đạo giới thì đạo giới cũng không có cho nên sáu duyên đều khác nhau.

Hỏi: Giới ác và vô biểu trung gian vì sao có duyên xả khác nhau?

Giải thích: Nếu so sánh ba duyên của giới ác với trung gian thì giới ác xả khó, nên xả thì bất thành, thuộc về đắc giới xả; trung gian dễ xả, tác pháp thì thành, hoặc do gia hạnh xả nên không thuộc đắc giới xả. Giới ác ác tăng thắng không nương hai hình nên thuộc hai hình xả; trung gian có tánh trung dung không trái với hai hình nên không thuộc hai hình xả. Chỉ có qua đời xả là giống nhau. Tóm lại giới ác với trung

gian có hai duyên khác nhau và một duyên giống nhau. Nếu so sánh sáu duyên của trung gian với giới ác thì trung gian dễ xả, tác pháp liền thành, nên thuộc thọ tâm đoạn xả; giới ác khó xả nên không thuộc thọ tâm đoạn xả. Trung gian có thế năng lực, tác nghiệp, sự vật và căn dứt nên thuộc bốn xả này. Giới ác không như vậy nên không thuộc bốn thứ này mà chỉ có qua đời xả là giống nhau. Tóm lại, trung gian so với giới ác có năm duyên khác nhau và một duyên giống nhau; hoặc dứt ác xả ở loại duyên căn dứt có ý nghĩa tương đương với đắc giới xả của giới ác vì khi đắc giới thiện thì dứt giới ác. Nếu giải thích theo cách trên thì cùng được đắc giới khi dứt một phần căn.

33. Xả các phi sắc:

"Dục chẳng phải sắc thiện" cho đến "xả là thế nào": dưới đây là thứ năm, nói về xả các phi sắc. Câu hỏi đặt ra là thiện pháp phi sắc ở cõi Dục và pháp nhiễm phi sắc thuộc ba cõi được xả như thế nào. Trên đây chỉ nói về xả bỏ thiện, ác và trung gian; nay nêu lên câu hỏi này là nói thiện pháp phi sắc thuộc cõi Sắc và cõi Vô Sắc. Trong phần nói về xả định giới đã giải thích về vấn đề này, cho nên ở đây không cần phải đặt câu hỏi này lần nữa.

Hỏi: Vì sao không hỏi về cách xả pháp vô ký?

Giải thích: Các pháp thiện, nhiễm khác đều là các sắc thiện ác có cùng lưu loại, nên mới nêu thành câu hỏi riêng. Các pháp vô ký không cùng lưu loại nên không đặt thành câu hỏi riêng.

34. Trả lời bằng bài tụng:

"Tụng chép" cho đến "xả các nhiễm phi sắc": Hai câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; hai câu tụng sau trả lời câu hỏi thứ hai.

"Luận chép" cho đến "hai là sinh cõi trên" là giải thích hai câu tụng đầu: Nói tất cả các pháp thiện phi sắc thuộc cõi Dục là chỉ cho sinh đắc, văn, tư và các pháp quyến thuộc của chúng. Xả do hai duyên:

1) Dứt gốc lành, tức khởi tà kiến, dứt các gốc lành này. Nếu là sinh đắc thiện, được xả vào lúc dứt thiện thì gọi là dứt thiện xả; nếu là gia hạnh thiện được xả ở giai đoạn của gia hạnh thì cũng gọi là đọan thiện xả.

2) Sinh lên cõi trên gọi là địa khác xả, tức lúc chuyển qua địa khác tất xả loại thiện này. Luận Chánh Lý chỉ trích: Nên nói là dù phần ít cũng thuộc lìa nhiễm xả, như trường hợp ưu căn v.v... Giải thích: Chữ "Đẳng" bao gồm ưu căn, câu sinh đắc thiện ác tác và quyến thuộc của chúng. Câu-xá chống chế: Đoạn thiện và sinh đắc thiện thuộc địa trên được xả hoàn toàn nên nói riêng; lìa nhiễm không hoàn toàn xả nên

lược bỏ không nói.

"Ba cõi tất cả" cho đến "chẳng phải phương tiện khác" là giải thích hai câu cuối: Tất cả pháp nhiễm phi sắc thuộc kiến tu sở đoạn trong ba cõi xả đều do một duyên. Nghĩa là các pháp này xả chỉ do đạo vô gián năng đối trị sinh khởi. Tùy theo sự thích ứng với pháp nhiễm được dứt thuộc phẩm loại nào thì khi đạo vô gián năng đoạn sinh khởi sẽ xả bỏ các phiền não và các pháp kèm theo thuộc phẩm loại đó. Chỉ có loại đạo này sinh khởi mới có xả bỏ được các pháp nhiễm này; các phương tiện khác không có khả năng này.

Hỏi: Trên đây nói xả bỏ các pháp nhiễm phi sắc thuộc cõi Dục và pháp nhiễm phi sắc thuộc ba cõi, vì đối với biệt giải thoát, v.v... lại không phân biệt theo cách hỏi đáp?

Giải thích: Từng pháp một đã được so sánh để phế lập thì đúng lý ra cũng có thể phân biệt theo cách trên nhưng vì không trình bày giải thích về vấn đề này nên không nói.

35. Nói về sự thành tựu:

"Luật nghi Thiện ác" cho đến "trừ trung định vô tưởng" là phần năm của toàn văn, dựa vào xứ để nói về sự thành tựu. Hai câu đầu nói về giới ác; sáu câu sau nói về giới thiện. Các giới thiện, ác này có xứ khác nhau nên dựa vào xứ để nói về sự thành tựu của chúng. Về các pháp trung gian không có xứ khác nhau mà phần nhiều đều chung với các chỗ nên không nói riêng.

"Luận chép" cho đến người có hai hình: là giải thích hai câu tụng đầu: Ở châu phía Bắc không có các nghiệp đạo thô nặng như sát sinh, v.v... nên không có bất luật nghi. Phiến-đệ và bán-trạch là hai hoàng môn, như đã được giải thích trước đây; văn còn lại rất dễ hiểu.

"Luật nghi cũng thế" cho đến "có loại luật nghi" là giải thích câu thứ ba: Luật nghi cũng vậy, tức ở cõi người trừ phiến đệ bán-trạch hai hình ở châu phía Bắc đã nói cho đến ở trên, tất cả cõi người còn lại đều có bất luật nghi. Đây là so sánh đồng với giới ác. Không chỉ ở tại ba châu của cõi người mà cõi trời cũng vậy. Vì thế hai đường trời người đều có luật nghi.

36. Hỏi đáp về luật nghi:

"Lại vì sao" cho đến "phi luật nghi y" là hỏi, rất dễ hiểu. Nối tiếp là chỉ cho thân.

"Do trong kinh luật" cho đến "chẳng phải loại kia có" là đáp: Khế kinh có nói nam căn thành tựu. Tỳ-nại-da lại nói trừ bỏ loại người phiến-đệ v.v... cho nên biết rằng các loại này không có luật nghi; văn

còn lại rất dễ hiểu.

"Lại vì sao cõi kia không có luật nghi" là hỏi: Tuy có giáo chứng nhưng vì sao loại chúng sinh này không có luật nghi?

"Do hai sở y" cho đến "tâm hổ thẹn" là đáp: Một thân không khởi nối tiếp hai tham để có thể phát giới thiện; do các phiền não mà hai căn sở y thân sinh khởi đều tăng thượng ở cùng một thân nối tiếp nên không phát giới thiện. Đối với chánh tư trạch có thể có khả năng phát sinh giới thiện tuy nhiên phiến-đệ-ca đối với chánh tư trạch không có khả năng văn, tư, tu, v.v... nên không thể phát giới thiện. Tâm rất hổ thẹn mới có khả năng phát giới thiện nhưng bán-trạch-ca thì không có loại tâm này. Lại giải thích: Bán-trạch-ca không có khả năng đối với chánh tư trạch và phiến-đệ ca không có tâm hổ thẹn cực trọng. Lại giải thích: gồm hai trường hợp. Lại giải thích: gồm ba trường hợp.

"Nếu vậy vì sao không có bất luật nghi" là vặn hỏi.

"Kia đối với điều ác" cho đến "phiên lập lẫn nhau" là giải thích: Thông thường đối với thiện ác nếu có tâm quyết định thì đắc giới thiện ác nhưng loại hai căn, v.v... ở trên đối với các pháp cực ác không có tâm quyết định. Hơn nữa thiện và giới ác đối với một thân đều thay nhau để thành lập, nghĩa là thân của loại này nếu đã không thể đắc giới thiện thì cũng không thể đắc giới ác.

Hỏi: Xả giới thiện ác chỉ có ở hai hình chứ không có ở phiến-đệ và bán-trạch, vì sao đắc giới thiện ác thì cả ba đều không đắc?

Giải thích: Giới thiện là pháp tốt đẹp trong các pháp thiện; giới ác là pháp hơn hết trong các pháp ác. Lúc mới đắc thì khó nên phải do thân thắng y sinh khởi, vì thế ba loại trên không có khả năng đắc. Về sau, sinh khởi đối nhau dễ dàng nhưng phiến-đệ bán-trạch không có lỗi quá nặng nên không thể xả các giới thiện và ác này vì giới nương vào thân này. Đối với hai hình có tội quá nặng nên có thể xả các giới thiện ác vì giới không nương vào thân. Cho nên luận Chánh Lý quyển 39 chép: Nhưng hai hình có sinh xả giới thiện ác, vì hai hình dựa vào tham dục quá tăng thượng. Phiến-đệ v.v... không thể xả luật nghi thiện ác vì khởi hai thứ y tham chẳng phải cực trọng.

37. Châu phía Bắc không có giới thiện ác:

"Người ở châu câu lư phía Bắc" cho đến "thiện giới, giới ác" là phần nói riêng về châu phía Bắc không có giới thiện ác. Người ở châu câu-lư phía Bắc không thọ giới, không có luật nghi biệt giải thoát và không nhập định. Không có luật nghi tĩnh lự, luật nghi vô lậu và không tạo ác thắng a-thế-da, vì thế không có bất luật nghi. Cho nên không có

giới thiện ác.

38. Đường ác không có giới thiện ác:

"Hổ thẹn mạnh mẽ" cho đến "bất luật nghi" là nói đường ác không có giới thiện ác. Ba đường ác không có tâm tàm quí rất mạnh mẽ nên không có luật nghi và bất luật nghi. Phải tương ưng sinh khởi với tâm hổ thẹn mạnh mẽ thì mới có luật nghi; phải trái với tâm tàm quí mạnh mẽ, phải tương ưng sinh khởi với tâm vô tàm quí mạnh mẽ mới có bất luật nghi.

"Lại phiến-độ v.v..." cho đến mạ tốt cỏ xấu là ví dụ so sánh rất dễ hiểu.

39. Hỏi đáp:

"Nếu thế vì sao" cho đến "cận trụ trai giới" là hỏi: Nếu nói đường ác không có luật nghi, vì sao kinh nói rồng thọ tám giới? Nửa tháng là mười lăm ngày; bát nhật là tám ngày trong tháng. Lại giải thích: Nửa tháng là mười lăm ngày thuộc nửa tháng trời sáng và mười lăm ngày thuộc nửa tháng trời tối; bát nhật là tám ngày thuộc bạch bán và tám ngày thuộc nửa tháng trời tối.

"Ở đây đắc diệu hạnh" cho đến chỉ có trời người có là đáp: Rồng tuy có thọ giới nhưng chỉ đắc nghiệp đạo diệu hạnh thuộc trung gian chứ chẳng được luật nghi. Cho nên chỉ người và trời có luật nghi mà chẳng phải ba đường ác.

Hỏi: Nếu không đắc giới vì sao nói là thọ?

Giải thích: Vì khiến cho sinh khởi diệu hạnh, đắc được thắng quả. Vì thế luận Bà-sa quyển 124 chép:

Hỏi: Phiến-đề, bán-trạch-ca, vô hình, hai hình khi thọ cận trụ luật nghi có đắc luật nghi hay không?

Đáp: lẽ ra nói là không đắc, vì thân sở y của các chúng sinh này vốn có chí tánh yếu kém không có khả năng gìn giữ luật nghi hoặc bất luật nghi. Cũng như lúa, cỏ không thể sống và lớn lên ở ruộng muối. Tuy nhiên vẫn có thể truyền thọ cho họ luật nghi cận trụ để làm cho diệu hạnh sinh khởi mà đắc quả cao siêu.

Hỏi: Vì sao luận này không nói vô hình?

Giải thích: Luận này không nói là lược qua không nói.

40. Giải thích:

"Nhưng chỉ loài người có" cho đến "tĩnh lự vô lậu" là giải thích câu tụng thứ tư.

Nếu sinh các tầng trời cõi Dục cho đến kia hẳn chẳng thật có là giải thích câu tụng thứ năm và thứ sáu. Luận Chánh Lý chép: Nếu sinh

ở các tầng trời cõi Dục và cõi Sắc thì có thể đắc luật nghi tĩnh lự. Tuy nhiên trời vô tưởng chỉ có thành tựu. Nếu sinh cõi Vô Sắc thì đều không có hai trường hợp trên.

"Luật nghi vô lậu" cho đến "đều không hiện hành" là giải thích hai câu tụng cuối: Luật nghi Vô lậu không chỉ có ở cõi Dục và cõi Sắc mà cũng có ở cõi Vô Sắc. Nghĩa là nếu sinh ở cõi Dục và cõi Sắc thì trừ trong định phạm vương và trời vô tưởng ra, vì ở hai chỗ này chỉ có dị sinh, mười sáu chỗ còn lại đều có thể đắc luật nghi vô lậu. Nếu sinh ở cõi Vô Sắc thì chỉ thành tựu vô lậu luật nghi thuộc sáu địa ở dưới, vì Vô Sắc nên không hiện hành.

41. Giải thích các nghiệp:

"Nhân nói về các nghiệp" cho đến các nghiệp đã nêu: dưới đây là thứ hai của phẩm này, nhằm giải thích các nghiệp nói trong kinh, gồm có hai phần: nhắc lại phần nêu chung ở trước và phần giải thích riêng. Đây là phần nhắc lại nêu chung ở trước.

Lại trong kinh nói cho đến "tướng ấy thế nào": dưới đây là thứ hai: Giải thích riêng. Trong đó:

1) Nói về nghiệp ba tánh.
2) Nói về ba thứ như phước, v.v...
3) Nói về ba thọ nghiệp.
4) Nói về ba thời nghiệp.
5) Nói về thân, tâm thọ nghiệp.
6) Nói về khúc, uế, trược,
7) Nói về hắc hắc, v.v....
8) Nói về tam Mâu ni-thanh tịnh.
9) Nói về ba hành vi ác, thiện.
10) Nói về mười nghiệp đạo.
11) Nói về ba tà hạnh.

Dưới đây là phần (1) nói về ba tánh nghiệp, gồm hỏi và trả lời.

"Tụng chép" cho đến "gọi là thiện, ác, vô ký" là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "thiện, bất thiện." Các nghiệp an ổn, như thế gọi là tướng của nghiệp thiện v.v... nghĩa là vì nghiệp an ổn nên nói là Thiện. Nói "có khả năng đắc quả dị thục đáng ưa" vì tạm thời có thể dứt được các đau khổ. Nói "có khả năng đắc được quả Niết-bàn đáng ưa" vì có thể dứt hẳn được các đau khổ. Nghiệp không an ổn gọi là bất thiện, vì không chiêu cảm quả dị thục đáng ưa, lại cản trở con đường đi cho đến Niết-bàn, tức có tánh trái với nghiệp an ổn ở trên. Nếu không phải hai trường hợp trên thì gọi là vô ký vì không có khả năng cao siêu

để có thể ghi nhận là thiện hay bất thiện.

"Lại trong kinh nói" cho đến "nghiệp quả vô động": là phần hai nói về ba thứ như phước v.v... Câu tụng đầu là nêu tên; ba câu tụng kế là giải thích riêng; hai câu cuối giải thích trở ngại.

42. Giải thích sơ lược ba nghiệp:

"Luận chép" cho đến "gọi là bất động" là giải thích sơ lược ba nghiệp như phước, v.v...

43. Hỏi đáp:

"Há không phải Đức Thế tôn" cho đến "đều gọi là hữu động" là hỏi: Chẳng phải Thế tôn có nói sơ, nhị và tam định thuộc cõi dưới đều gọi là hữu động hay sao?

"Thánh nói trong đây" cho đến "gọi là bất động" là đáp. Chữ "Đẳng" bao gồm hai thọ hỷ, lạc. Vì thế luận Chánh Lý chép: Kinh nói ở đây có sự vận động của tầm tứ, hỷ, lạc. Sơ định ở cõi dưới có tâm tứ; hai định có hỷ thọ; Tam định có lạc thọ. Vì còn có các tai hoạn của tầm, v.v... nên gọi là động. Nếu là bất động thì kinh nói rằng vì có thể chiêu cảm quả bất động nên gọi là bất Động. Lại giải thích: Chữ "đẳng" bao gồm hỷ, lạc lúc xuất nhập và chấm dứt; tùy theo sự thích ứng mà gọi là động.

"Vì sao hữu động thì chắc chắn chiêu cảm dị thục vô động" dưới đây là giải thích hai câu tụng cuối, đây là hỏi.

"Tuy trong định này" cho đến "đặt tên bất động" là đáp: Tuy ba định ở cõi dưới có sự vận động của tầm tứ, v.v... nhưng nếu so sánh nghiệp với quả thì không giống như ở cõi Dục vì có động chuyển mà đặt tên là bất động. Nghĩa là ở cõi Dục có mãn nghiệp thuộc đường và các chỗ khác do sự giúp đỡ của các duyên năng lực riêng khác khiến cho các nghiệp đã thọ ở các đường và xứ này có công năng chiêu cảm tài vật, quan tước, v.v... ở bên ngoài, hình lượng hiển sắc thuộc nội thân và thọ lạc v.v... trong bốn đường như cõi trời, v.v... mãn nghiệp lẽ ra phải là dị thục, do duyên năng lực riêng dẫn chuyển. Ở bốn đường như đường người, v.v... mãn nghiệp cũng là dị thục, ngoài địa ngục vì không phải là quả dị thục đáng ưa. Lại giải thích: Chữ "Đẳng" cũng gồm địa ngục vì quả không đáng ưa có ở cả năm đường. Các nghiệp thuộc các địa và xứ khác ở cõi Sắc và cõi Vô Sắc không có sự vận động để khiến cho các địa và các chỗ khác chịu quả dị thục vì nghiệp đối quả thì đối xứ an định nên thuộc về đẳng dẫn địa; vì không có động chuyển nên đặt tên là bất động. Luận Chánh Lý lại chép: Nên biết rằng ở đây do không hiểu được sự tương thuộc của nhân quả nên tạo nghiệp phi phước. Vì phi

phước nghiệp hoàn toàn có tánh nhiễm ô nên phải nương vào sự nối tiếp của vô minh thô nặng. Do sự hiện hữu của loại vô minh này ở giai đoạn trước đó nên không thể tin hiểu sự thuộc nhau của nhân quả, cho nên mới phát khởi các hành động phi phước. Do không hiểu được nghĩa chân thật nên tạo các nghiệp phước và bất động. Nghĩa chân thật là chỉ cho bốn Thánh đế. Dù không hiểu biết về các Thánh đế trên, các loài dị sinh thỉnh thoảng cũng có sinh khởi thiện tâm. Do thế năng lực này khiến cho đối với ba cõi không biết rõ được tánh chất như thực của chúng vốn đều là khổ nên khởi các hạnh nghiệp thuộc phước và bất động làm nhân hậu hữu. Nếu là người đã thấy đế thì không có trường hợp này vì nhờ dựa vào hạnh năng lực trước đó mà dần dần lìa bỏ nhiễm ô, sinh vào các cõi Dục, sắc và Vô Sắc. Giải thích: Loài dị sinh vì không hiểu biết về sự nhân quả thuộc nhau của thế tục nên tạo nghiệp phi phước; vì không hiểu biết về nghĩa chân thật nên tạo các nghiệp phước và bất động. Nếu đã thấy đế thì không còn mê mờ về sự thuộc nhau của nhân quả nên không tạo nghiệp phi phước; không còn mê mờ về nghĩa chân thật nên không tạo nghiệp phước và bất động. Cho nên nói rằng nếu đã thấy đế thì không có trường hợp này; Tuy nhiên nhờ dựa vào thế năng lực của các hạnh nghiệp thuộc phước và bất động ở giai đoạn dị sinh trước đó mà khi dần dần lìa bỏ nhiễm ô thì được sinh vào cõi Dục, cõi Sắc và cõi Vô Sắc. Nếu theo ý nghĩa trên thì bậc Thánh không cảm vời sinh nghiệp dị thục.

44. Nói về ba thọ nghiệp:

"Lại trong kinh nói" cho đến "tướng ấy thế nào": dưới đây là thứ ba nói về ba thọ nghiệp; đặt câu hỏi dựa vào kinh.

"Tụng chép" cho đến "hiện tiền sai khác." Bài tụng đầu nói về ba thọ nghiệp; bài tụng thứ hai dẫn chứng; bài thứ ba nói về thuận thọ.

"Luận chép" cho đến "khổ lạc thọ" là giải thích bài tụng thứ nhất; rất dễ hiểu.

Chẳng phải các nghiệp này, cho đến trong đây gọi là Thọ. Chẳng phải ba thọ nghiệp này chỉ chiêu cảm chịu quả mà phải biết rằng cũng chiêu cảm thọ tư lương. Trừ trường hợp thọ sự giúp đỡ của bốn uẩn kia nên gọi là thọ tư lương. Ở đây thọ và tư lương đều được gọi chung là thọ tư lương, nhưng chỉ nói là "thọ" tức đã dựa vào pháp nào mạnh hơn thì nói Thọ tư lương. Luận Chánh Lý quyển 30 chép:

Hỏi: Nghiệp này không chỉ cảm thọ dị thục, vì sao đều được gọi chung là thuận thọ nghiệp?

Đáp: Các nghiệp làm nhân chiêu cảm dị thục đều tương tợ như thọ, nên được gọi là Thọ, bởi vì các nghiệp này cũng giống như thọ đều

làm cho thân lợi ích, tổn giảm hoặc bình đẳng; như nước, lửa v.v... đều có ích hoặc có hại đối với cành cây, v.v... là lợi ích, là tổn giảm, là nghĩa bình đẳng thành.

Có sư khác nói cho đến "quả dị thục" là giải thích câu tụng thứ năm và thứ sáu: Có các thuyết khác cho rằng chẳng những địa trên có thuận xả nghiệp mà địa dưới cũng có đệ tam thuận phi nhị nghiệp. Do định trung gian không có tầm nghiệp mà chỉ có bốn nghiệp và có công năng chiêu cảm xả dị thục thuộc trung định, vì sinh trung định chỉ có có xả thọ. Nếu không phải như vậy, nghiệp ở định trung gian lẽ ra không thể có quả dị thục hoặc lẽ ra không thể có nghiệp vì không có các quả do khổ, vui chiêu cảm.

45. Nêu hai giải thích khác:

Có sư khác nói cho đến "không cảm chịu quả" là nêu hai giải thích khác. Giải thích đầu có ý cho rằng loại trung định này không có nghiệp của tầm mà chỉ có nghiệp của tứ, có công năng chiêu cảm lạc căn dị thục thuộc căn bổn địa của sơ định vì chuyển động đồng nhất. Giải thích thứ hai cho rằng không có tầm mà chỉ có bốn nghiệp nhưng không chiêu cảm chịu quả mà chỉ chiêu cảm các sắc pháp và pháp bất tương ưng hành khác. Phẩm Nghiệp của luận Tạp Tâm lại chép "Hỏi: Tại sao địa dưới không có quả báo không khổ không vui? Đáp: Có thuyết cho rằng vì địa dưới thô mà thọ này lại nhỏ nhiệm; địa dưới không được vắng lặng mà thọ này vốn lại vắng lặng. Tức ý của luận Tạp Tâm giống với hai giải thích trên.

46. Luận chủ bác bỏ:

"Hai thuyết đều cùng" cho đến "nghiệp thiện vô tầm" là luận chủ bác bỏ: Hai thuyết trên đều trái với các luận Lục túc và Phát Trí. Các luận này cho rằng lại có nghiệp chỉ chiêu cảm tâm thọ dị thục mà phải thân thọ dị thục, tức nghiệp thiện vô tầm. Thiện nghiệp thuộc Trung định vốn không thuộc tâm, tâm sở nên biết rõ rằng chỉ chiêu cảm trung định tâm thọ mà không có thân thọ. Nếu cho rằng nghiệp thiện vô tầm thuộc trung định có công năng chiêu cảm lạc căn dị thục thuộc sơ định thì vô nghiệp tầm cũng có thể chiêu cảm thân thọ, tức trái với luận này vốn cho rằng nghiệp vô tầm chỉ chiêu cảm tâm thọ. Lại, luận này lại nói nghiệp thiện vô tầm có công năng chiêu cảm tâm thọ, cho nên biết rằng trung định nghiệp thiện chỉ có công năng chiêu cảm tâm thọ dị thục. Nếu có công năng chiêu cảm chịu quả nhưng sau đó lại nói rằng nghiệp này không chiêu cảm chịu quả thì trái với luận này.

47. Dẫn luận chứng minh

"Lại luận này chép" cho đến "câu thời thục": là giải thích câu bảy, câu tám: lại dẫn chứng các luận này như Phát Trí, v.v... để chứng minh địa dưới có xả dị thục. Vì cõi trên không có khổ thọ nên chẳng thể nói rằng thuận ba thọ nghiệp chịu quả cùng thời. Ở đây chỉ nêu sơ lược thuyết đầu tiên của luận Phát Trí; các quan điểm thứ hai và thứ ba được nêu trong phần giải thích riêng. Như luận Bà-sa quyển 118 chép:

Hỏi: Có khi ba nghiệp thuận lạc thọ, v.v... chịu quả dị thục chẳng phải trước chẳng phải sau hay không?

Đáp: Có. Ở đây khi nói "chẳng phải trước" là để ngăn dứt quá khứ và nói "chẳng phải sau" là để ngăn dứt vị lai; nói "chịu quả dị thục" là nói ba nghiệp chịu quả dị thục trong cùng một sát na. Dựa vào thuyết trên đây để nêu câu hỏi nên mới đáp là có. Nói "thuận lạc thọ nghiệp sắc" nghĩa là nghiệp này có công năng chiêu cảm chín xứ thuộc trời, người, tức trừ thanh xứ. Bốn xứ thuộc đường ác là sắc, hương, vị và xúc. Nói "thuận khổ thọ nghiệp, pháp tâm, tâm sở" là nói nghiệp này có công năng chiêu cảm khổ thọ và dị thục tương ưng với khổ thọ. Nói "thuận bất khổ bất lạc thọ nghiệp tâm bất tương ưng hành" là hàm ý nghiệp này có công năng chiêu cảm bốn thứ dị thục thuộc trời, người; tức mạng căn, chúng đồng phần, đắc, sinh trụ già vô thường vì có công năng chiêu cảm hai thứ dị thục thuộc đường ác là đắc và sinh trụ già vô thường. Nói "thuận lạc thọ nghiệp tâm bất tương ưng hành" là nói loại nghiệp này có công năng chiêu cảm bốn thứ dị thục thuộc trời người; tức mạng căn, chúng đồng phần, đắc và sinh trụ già vô thường. Hai thứ dị thục thuộc đường ác là đắc và sinh trụ già vô thường. Nói "thuận khổ thọ nghiệp sắc" tức chỉ cho loại nghiệp này có công năng chiêu cảm chín xứ thuộc đường ác, tức bốn xứ thuộc trời người là sắc, hương, vị xúc trừ thanh xứ. Nói "thuận bất khổ bất lạc thọ nghiệp pháp tâm, tâm sở" tức chỉ cho loại nghiệp này có công năng chiêu cảm bất khổ bất lạc thọ và dị thục tương ưng. Nói "thuận lạc thọ nghiệp pháp tâm, tâm sở" tức hàm ý loại nghiệp này có công năng chiêu cảm lạc thọ và dị thục tương ưng. Nói "thuận khổ thọ nghiệp tâm bất tương ưng hành pháp" thì loại nghiệp này có công năng chiêu cảm bốn thứ dị thục thuộc đường ác là mạng căn, chúng đồng phần, đắc và sinh trụ già vô thường. Hai thứ dị thục thuộc trời người là đắc và sinh trụ già vô thường. Nói "thuận bất khổ bất lạc thọ nghiệp sắc" là hàm ý loại nghiệp này có công năng chiêu cảm chín xứ thuộc trời người tức trừ thanh xứ. Bốn xứ thuộc đường ác là sắc, hương, vị và xúc. (Trên đây là văn luận). Trong phần trích dẫn trên có ý lấy thuyết thứ hai "thuận bất khổ bất lạc thọ nghiệp pháp tâm,

tâm sở" làm chứng lý. Nếu đã là thuận bất khổ bất lạc thọ nghiệp chiêu cảm pháp tâm, tâm sở thì biết rằng chắc chắn chiêu cảm xả thọ dị thục, thì phải đồng thời chứ không phải xa lìa cõi Dục mà lại có ba nghiệp này cùng thời chuyển thục trong một sát-na. Vì thế cõi trên tức không có xả thọ dị thục. Điều này chứng minh rằng địa dưới chắc chắn có xả thọ dị thục. Tuy có thuận xả thọ nghiệp sắc bất tương ưng hành nhưng vì không chắc chắn chiêu cảm xả thọ nên không lấy làm chứng lý.

Luận Chánh Lý quyển 40 bác bỏ rằng đây cũng chẳng phải chứng lý vì luận này có nói nghiệp ba cõi giống như ba thọ. Tuy nhiên không phải các nghiệp hệ thuộc ba cõi đều có thể thọ cùng lúc. Luận này nói nghiệp ba cõi chuyển thục cùng thời là nói thử xem Đối pháp tông có thể hiểu được điều này hay không; hoặc nói về thọ dị thục là chỉ để nói về quả tăng thượng. Cõi Sắc và cõi Vô Sắc giúp đỡ quả dị thục ở địa dưới cho được an trụ lâu dài nên mới có thuyết trên. Đoạn nói về thuận ba thọ nghiệp cũng có giải thích này vì thế dẫn chứng trên chẳng chắc chắn chứng nhận.

Giải thích: Chánh Lý có ý cho rằng việc dẫn chứng thuận ba thọ nghiệp chuyển thục cùng lúc không chắc chắn chứng minh quả dị thục nghiệp chuyển thục cùng thời. Chánh Lý dẫn chứng nghiệp ba cõi cùng thời thọ để bác bỏ thuận ba thọ nghiệp. Thứ nhất là để thử xem có thể hiểu được vấn đề này hay không; thứ hai là dựa vào quả tăng thượng để giải thích nghiệp ba cõi. Vì thế luận Bà-sa quyển118 chép: (Hỏi) Có trường hợp nghiệp ba cõi chẳng phải trước cũng chẳng phải sau chịu quả dị thục hay không? Đáp: Có. Ở đây đúng ra phải trả lời là không vì quả dị thục có giới địa khác nhau. Tuy nhiên ở đây trả lời có là vì sao? Có thuyết cho rằng vì câu hỏi phi lý cho nên cũng phải trả lời một cách phi lý, vì sao phải nêu ra câu hỏi phi lý như vậy? Vì muốn thử thách người khác; v.v... Lại có thuyết cho rằng dựa vào quả tăng thượng để nêu ra hỏi đáp như trên cũng không có gì phi lý vì nghiệp ba cõi có thể có trường hợp thọ loại quả này cùng một lúc. Chính vì lẽ đó nay đã dựa vào quả tăng thượng để lập thành hỏi đáp như trên. Điều này cũng không trái lý vì quả tăng thượng không bị cách đoạn đối với tất cả các giới địa. Câu-xá chống chế rằng nói ba thọ nghiệp là dựa vào lý để đặt thành hỏi đáp chứ không phải nhằm thử thách người khác. Nói ba thọ nghiệp là dựa vào dị thục cùng thời chuyển thục; nói nghiệp ba cõi thuộc loại hỏi đáp phi lý là để thử thách người khác; hoặc dựa vào quả tăng thượng để nói về nghiệp ba cõi mà không y theo dị thục vì đúng lý ra thì không có các nghiệp ba cõi cùng thọ dị thục trong cùng sát-na.

Nói ba thọ là y theo dị thục; nói ba cõi là y theo quả tăng thượng. Như vậy vì sao lại so sánh ba cõi tăng thượng với đoạn nói về ba thọ dị thục này? Luận Bà-sa quyển 20 phần giải thích nhân dị thục của đường bàng sinh và ngạ quỷ chép: pháp tâm, tâm sở là ba thọ lạc, hỷ, xả và các pháp tương ưng. Phần giải thích về nhân dị thục của trời người cõi Dục chép: pháp tâm, tâm sở là các thọ lạc, hỷ, xả và các pháp tương ưng. Từ đó biết rằng thuyết cõi Dục chắc chắn có xả thọ dị thục là nghĩa đúng.

48. Hỏi đáp các việc:

"Nghiệp này là thiện, hay bất thiện?" là hỏi: Chiêu cảm xả nghiệp thọ là thiện hay bất thiện.

"Là thiện mà kém" là đáp: Địa dưới xả thọ do thiện yếu kém chiêu cảm.

Hỏi: Thượng địa xả thọ do thắng thiện chiêu cảm; vì sao xả thọ thuộc Tam định trở xuống lại do thiện yếu kém chiêu cảm?

Giải thích: Địa trên không có hỷ lạc để vui mừng nên thắng thiện có thể chiêu cảm; địa dưới có hai thọ hỷ, lạc, con người thường ưa thích không chịu xả bỏ. Vì mong cầu hỷ lạc nên thắng thiện chiêu cảm. Nếu không ưa thích hai thọ hỷ lạc mà chỉ mong cầu thoát khổ thì dùng thiện yếu kém để chiêu cảm xả thọ. luận Bà-sa quyển 115 chép "Hỏi: Tại sao xả căn chỉ do nghiệp thiện chiêu cảm mà không do nghiệp bất thiện? Đáp: Xả căn có hành tướng nhỏ nhiệm vắng lặng được người trí ưa thích nên do nghiệp thiện chiêu cảm. Các nghiệp bất thiện có tánh thô nặng cho nên không thể chiêu cảm xả thọ dị thục.

"Nếu thế thì cùng" cho đến "gọi là nghiệp thiện" là hỏi: Nếu ở địa dưới cũng có nghiệp thiện chiêu cảm xả thọ thì sẽ trái với đoạn văn ở trên đã thuyết là nghiệp thiện lúc mới bắt đầu từ cõi Dục cho đến đệ Tam định được gọi là thuận lạc thọ và đắc quả đáng ưa thích được gọi là nghiệp thiện. Xả không thuộc thọ đáng ưa thì làm sao thiện có thể chiêu cảm?

"Nên biết kia là nói theo phần nhiều": là đáp: Không phải từ Tam định trở xuống là không có thiện nhỏ chiêu cảm xả thọ nhưng vì phần lớn thiện đều chiêu cảm lạc thọ, nên nói theo số đông rằng thiện chiêu cảm lạc. Về thiện chiêu cảm quả đáng ưa cũng giống như vậy.

49. Giải thích tên gọi:

"Nghiệp này và thọ" cho đến "thuận lạc thọ v.v..." dưới đây là giải thích tên gọi. Câu hỏi: Nghiệp nhân và chịu quả có tánh khác nhau, vì sao nói là thuận lạc thọ, v.v...?

"Nghiệp và lạc thọ" cho đến "lợi ích lạc thọ" là đáp, gồm có ba

giải thích. Đây là giải thích đầu: y theo sự lợi ích để giải thích ý nghĩa của thuận; nhân làm tăng ích lạc quả nên gọi là thuận.

"Hoặc là nghiệp này là sở thọ của lạc" là giải thích thứ hai, y theo tánh chất sở thọ để giải thích ý nghĩa của thuận. Lạc quả là năng thọ; nghiệp nhân là sở thọ, sở thọ thuận theo năng thọ nên gọi là thuận thọ.

"Lạc kia làm sao thọ được nghiệp" là hỏi: Làm thế nào quả lạc lại có thể chịu nghiệp nhân?

"Lạc là nghiệp này khác với quả dị thục" là đáp: Do nghiệp chiêu cảm lạc, lúc lạc quả khởi thì quả dẫn dắt nghiệp nhân nên nói là năng thọ.

50. Giải thích ý nghĩa của thuận:

"Hoặc là lạc kia" cho đến "nên biết cũng thế" là giải thích thứ ba: y theo tánh chất năng thọ để giải thích ý nghĩa của thuận. Hoặc thuyết rằng lạc chính là pháp được nghiệp cảm thọ; tức là năng thọ thuận theo sở thọ nên nói là thuận thọ. Như "thuận dục tán". Dục là rửa sạch; tán là các loại đậu, bún v.v... Tán thuận theo dục nên gọi là Thuận dục tán. Đối với nghiệp cũng vậy: Nghiệp thuận theo lạc thọ nên gọi là Thuận lạc thọ nghiệp. Về thuận khổ thọ nghiệp và thuận bất khổ bất lạc thọ nghiệp cũng có ba giải thích như trên.

"Nói chung thuận thọ lược có năm thứ": Dưới đây là giải thích bài tụng cuối: Nhân đang giải thích thuận thọ nên nói rộng về năm thứ này, nêu danh nêu số.

"Nhất tự tánh thuận thọ" cho đến "cho đến nói rộng": Có nghĩa là tất cả các thọ có tự tánh không chống trái nhau nên gọi là tự tánh thuận thọ. Như trong kinh có nói lúc cảm nhận lạc thọ thì sẽ biết rõ pháp mình đang thọ.

Hỏi: Lúc thọ nhận lạc thọ làm sao biết rằng mình đang cảm nhận loại thọ này?

Đáp: Luận Bà-sa quyển 185 chép "Hỏi: Lúc cảm nhận lạc thọ thì không thể biết đúng như thật; lúc biết đúng như thật thì không thể cảm nhận lạc thọ. Bởi lúc cảm nhận lạc thọ thì loại thọ này có ở hiện tại và lúc đó chẳng thể có sự nhận biết đúng như thật vì thọ tương ưng với bất tri và không có hai tâm phẩm cùng hiện hành cùng lúc. Lúc nhận biết như thật thì thọ này đã ở quá khứ ; như vậy ở vị lai không thể nói rằng lúc đó đang cảm nhận lạc thọ vì không còn tác dụng. Đối với khổ thọ và bất khổ bất lạc thọ cũng vậy. Vì sao Phật lại nói rằng lúc cảm nhận lạc thọ thì có thể nhận biết rằng mình đang cảm nhận lạc thọ, v.v? Có thuyết cho rằng trong đây nên hiểu là khi đã cảm nhận lạc thọ mới nhận

biết như thật mình đã có cảm nhận lạc thọ; khi đã cảm nhận khổ thọ hoặc bất khổ bất lạc thọ rồi mới có thể nhận biết như thật mình đã cảm nhận các loại thọ này. Tuy nhiên ở đây không nói như vậy thì có ý gì? Phải biết rằng ở đây khi nói 'đã thọ' là có ý chỉ cho thọ; đối với quá khứ nhưng lại dùng hai chữ "hiện tại". Như khi nói "Đại vương từ đâu đến?" tức thật ra là "đã đến", nhưng vẫn chỉ nói là "đến" v.v...

51. Tất cả các xúc tương ưng với thọ:

"Hai là tương ưng thuận thọ" cho đến "cho đến nói rộng": nghĩa là tất cả các xúc tương ưng với thọ, và trong sự tương ưng này các xúc đều có khả năng thuận thọ nên gọi là tương ưng thuận thọ; phần dẫn kinh rất dễ hiểu.

52. Tất cả các cảnh đều là sơ duyên của thọ:

"Ba là sở duyên thuận thọ" cho đến "thọ sở duyên." Nghĩa là tất cả các cảnh đều là sở duyên của thọ. Các cảnh sở duyên này thuận theo thọ năng duyên nên gọi là Sở duyên thuận thọ. Như khế kinh chép: Sau khi mắt đã thấy sắc thì ý thức chỉ thọ sắcmà không thọ tâm tham duyên sắc. Lại giải thích: Mắt thấy sắc là chỉ cho nhãn căn; khi đã thấy sắc là chỉ cho ý thức. Các giải thích khác đều giống như trên. Cho cho đến pháp cảnh nên biết cũng giống như thế: Chỉ chấp sáu cảnh mà không thọ sắc tham, đồng văn cho nên có ra lời này.

"Bốn là dị thục thuận thọ" cho đến "cho đến nói rộng:" Nghĩa là nghiệp chiêu cảm tất cả các nghiệp quả dị thục được gọi là dị thục thuận thọ. Sở dĩ nghiệp có tên dị thục là vì khác với quả nên gọi là Dị; Hoặc lúc cảm quả không giống với trước nên gọi là Dị. Đúng vào lúc cảm quả có khả năng chuyển thục nên gọi là thục; hoặc dùng quả mà đặt tên, phần dẫn kinh rất dễ hiểu.

"Năm là hiện tiền thuận thọ" cho đến "thọ đối với lạc thọ:" Có nghĩa là vào lúc thọ đang hiện hành ở hiện tại không chống trái với hiện tiền nên gọi là Hiện tiền thuận thọ. Như khế kinh nói "lúc cảm nhận lạc thọ cũng chính là lúc loại thọ này đang ở hiện tại, và hai thứ thọ kia bị diệt v.v...". Kinh nói "lúc cảm thọ lạc thọ" không có ý cho rằng lúc loại lạc thọ này hiện tiền thì các thọ khác cũng có khả năng cảm nhận lạc thọ này mà chỉ vì y theo tự thể hiện tiền của loại lạc thọ này mà kinh nói rằng cảm nhận lạc thọ.

"Trong đây chỉ nói" cho đến "thuận theo lạc thọ v.v..." Từ trước cho đến nay tuy đã nói qua về năm thứ thuận thọ nhưng đối với thuận ba thọ nghiệp thì chỉ tập trung vào loại thứ tư là Dị thục thuận thọ vì nghiệp có công năng chiêu cảm thọ dị thục. Tuy nghiệp nhân và chịu quả có

thể tánh khác nhau nhưng đều được gọi là Thuận lạc thọ, v.v...

53. Nói về nghiệp ba thời:

"Ba nghiệp như thế" cho đến "tướng ấy thế nào": dưới đây là thứ tư nói về nghiệp ba thời, gồm:

1) Nói về bốn thứ nghiệp.

2) Nói về bốn nghiệp riêng.

3) Nói trung trung hữu tạo nghiệp,

4) Nói về định thọ nghiệp tướng.

5) Nói về hiện pháp quả nghiệp.

6) Nói về nghiệp tức chịu quả.

Đây là phần (1) Nói về bốn thứ nghiệp; đặt câu hỏi tiếp theo phần trước: Nhân đang bàn về ba thọ nghiệp nên nói thêm về bốn nghiệp, vì thế không dẫn chứng kinh.

"Tụng chép" cho đến "Sư khác nói bốn trường hợp:" Hai câu tụng đầu là chánh thức trả lời; hai câu tụng cuối là nói về các thuyết khác.

"Luận chép" cho đến "chung thành bốn thứ": là nhằm giải thích hai câu tụng đầu: Nói nghiệp có bốn thứ, tức đều dựa vào thời gian định và bất định để thành lập. Thời định có ba loại: hiện, sinh và hậu; thời bất định chỉ có một thứ. Nên biết rằng bất định có rất nhiều nghĩa như không chắc chắn phải chịu quả, không chắc chắn phải thọ vào thời điểm này, không chắc chắn phải chịu quả ở đường này, không chắc chắn thọ ở chỗ này, hoặc không chắc chắn phải thọ loại quả này. Như chuyển nặng để thọ nhẹ hoặc chuyển nhẹ để thọ nặng v.v... Tất cả các trường hợp trên đều gọi là bất định. Sở dĩ y theo thời gian để nói là vì thông thường khi nói về vấn đề tạo nghiệp thì rất khó phán định về thời gian. Nếu xác định được thời gian thì dị thục cũng được xác định. Nếu thời gian bất định thì dị thục cũng bất định vì thời gian nếu nằm ngoài dị thục thì không có tánh riêng và vì thời gian chính là những giai đoạn khác nhau của dị thục.

54. Nói về nội dung của năm nghiệp:

"Hoặc có người muốn khiến" cho đến "hợp thành năm thứ": để giải thích câu thứ ba nói về nội dung của năm nghiệp; hoặc vì có dục khiến cho bất định thọ nghiệp lại chia thành hai thứ:

1) Dị thục định, thời gian bất định, đối với ba thời hiện, sinh, hậu có bốn trường hợp bất định. Hoặc ở hai thời bất định, hai hợp làm ba; hoặc ở ba thời bất định, ba hợp làm một.

2) Dị thục và thời đều bất định. Cũng bao gồm bốn trường hợp. Hoặc ở hai thời, dị thục và thời gian đều bất định, hai hợp thành ba;

hoặc ở ba thời, dị thục và thời gian đều bất định, ba hợp thành một, thời gian khó được chắc chắn. Nếu thời gian xác định thì dị thục cũng được xác định, vì thế không có trường hợp thời gian chắc chắn mà dị thục lại bất định, và ba định nghiệp hợp thành năm thứ.

Hỏi: Bốn nghiệp và năm nghiệp giống nhau hay khác nhau?

55. Hỏi đáp:

Giải thích: Có khi giống nhau, có khi khác nhau. Nếu là ba định nghiệp và thuộc bất định thì dị thục bất định và thời cũng bất định, hai thuyết đều giống nhau. Nếu thuộc bất định, dị thục chắc chắn mà thời bất định thì năm nghiệp nói có mà bốn nghiệp thì không . Đây là điểm khác nhau giữa hai thứ. Vì thế các nhà thuyết năm nghiệp đối với bất định đã chia ra thành hai thứ.

Hỏi: Vì sao các nhà thuyết bốn nghiệp đối với bất định không thuyết dị thục chắc chắn mà thời bất định?

Giải thích: Các nhà thuyết bốn nghiệp y theo thời gian để nói về định và bất định. Thời và dị thục không có thể tánh khác nhau, cho nên nếu dị thục định thì thời cũng định, tức thuộc về định. Vì thế đối với bất định không có trường hợp dị thục chắc chắn mà thời lại bất định. Họ lại có giải thích khác về bất định là vì không phải chắc chắn thọ cho nên gọi là bất định. Từ đó biết rằng đối với bất định thì quả dị thục được chiêu cảm, hoặc thọ hoặc bất thọ. Các nhà thuyết năm nghiệp cho rằng đối với bất định có trường hợp dị thục định mà thời bất định, cho nên biết rằng hai thuyết này khác nhau. Hơn nữa ở phần sau văn luận có lời bình cho rằng thuyết bốn nghiệp là nghĩa đúng cho nên biết rằng có sự sai khác khác nhau đối với năm nghiệp.

Hỏi: Nếu bốn nghiệp không có dị thục chắc chắn mà thời bất định, tại sao luận Chánh Lý khi bác bỏ những người thuyết tám nghiệp có chép: "Nghĩa là cũng giống như loại nghiệp có dị thục chắc chắn mà thời bất định, vì thời vốn bất định và đã cùng thừa nhận thuộc thuận bất định thọ; v.v..." Luận này đã nói cùng thừa nhận thuộc bất định thì biết rằng có trường hợp dị thục chắc chắn mà thời bất định.

Giải thích: Luận Chánh Lý nói "cùng thừa nhận" là chỉ cho các nhà thuyết năm nghiệp hoặc tám nghiệp cùng thừa nhận.

Lại giải thích: Tức nghiệp và năm nghiệp đều có nghĩa tương tợ; chỉ khác nhau về khai hợp. Các nhà thuyết năm nghiệp đối với bất định đã chia thành hai thứ. Nếu y theo ý nghĩa của thời thì đều thuộc bất định vì thế đối với bất định tuy có chia thành hai thứ nhưng ý nghĩa không khác nhau. Nếu giải thích thuyết bốn nghiệp cũng chia bất định thành

hai thứ. Thông thường khi nói tạo nghiệp thì khó xác định thời gian. Nếu thời gian xác định thì dị thục cũng được chắc chắn, vì thời gian không có thể tánh riêng, nằm ngoài dị thục, vì thời gian nương vào quả dị thục. Cũng có loại nghiệp mà dị thục chắc chắn nhưng thời bất định, vì quả dị thục vốn tự có thể tánh và vì quả dị thục không nương vào thời. Vì lẽ đó đối với thời bất định vẫn có thể nói là có hai thứ. Hơn nữa ở phần sau luận này khi giải thích về hiện nghiệp có chép: Trong trường hợp dị thục chắc chắn mà vị bất định thì nghiệp này sẽ chiêu cảm quả thuộc hiện pháp. Lại, các luận sư thuộc nghĩa đúng của luận Chánh Lý khi bác bỏ thuyết tám nghiệp lại chép: như trường hợp dị thục định mà thời bất định, vì thời gian vốn không chắc chắn, và cùng thừa nhận là thuộc loại thuận bất định thọ; v.v...” Luận này đã nói “cùng thừa nhận” thì biết rằng các nhà thuộc nghĩa đúng đã cùng thừa nhận. Lại, luận Chánh Lý chỉ bác bỏ các nhà thuyết tám nghiệp khi cho rằng thời chắc chắn mà dị thục bất định, chứ không bác bỏ quan điểm dị thục chắc chắn mà thời bất định của họ cũng như của những người thuyết năm nghiệp. Do đó biết rằng thuyết bốn nghiệp và năm nghiệp chỉ khác nhau về vấn đề khai hợp. Các nhà thuyết bốn nghiệp cho rằng vì không chắc chắn thọ nhận nên lập thành bất định; hoặc không chắc chắn chịu quả dị thục nên gọi là bất định. Tức là y theo dị thục hoặc thọ và bất thọ để đặt tên là Bất định; hoặc trong ba thời không chắc chắn phải thọ dị thục ở thời này, nên lập thành tên bất định, tức y theo lúc thọ dị thục có ba thời bất định, gọi là bất định, cho nên không trái nhau. Ở phần sau của luận văn có lời bình thừa nhận thuyết bốn nghiệp mà không nói năm nghiệp là vì cả hai thứ đều có nghĩa như nhau. Chỉ nói bốn nghiệp thì đã bao gồm năm nghiệp cho nên không cần phải nói riêng. Tuy có hai giải thích nhưng giải thích thứ hai là hơn. Thời nương vào dị thục nên có thể nói rằng nếu thời chắc chắn thì dị thục cũng chắc chắn. Dị thục không nương vào thời nên không thể nói dị thục chắc chắn thì thời cũng chắc chắn. Lại nếu theo các luận thì đều thuyết bất định có hai thứ mà không có giải thích khác.

56. Giải thích riêng tên gọi là ba định:

“Thuận hiện pháp thọ giả” cho đến “hậu thứ lớp dị thục” là giải thích riêng tên gọi ba định. Nói “thuận hiện pháp thọ” tức hiện pháp là chỉ cho hiện thân, và thọ là chỉ cho dị thục. Nghĩa là kiếp này tạo nghiệp thì đời này chịu quả dị thục. Chữ “Kiếp” là chỉ cho chúng đồng phần. Nói “thuận thứ sinh thọ” tức kiếp này tạo nghiệp nhưng cho đến kiếp thứ hai mới chịu quả dị thục. Ở đây chữ “Kiếp” là chỉ cho xứ được sinh

ra. Nói "thuận hậu thứ thọ nghiệp" là kiếp này tạo nghiệp, nhưng chịu quả dị thục phải từ kiếp thứ ba trở đi cho đến rất nhiều kiếp về sau đều được gọi là "Hậu" vì đều nằm sau kiếp thứ hai. Ở các giai đoạn sau này, quả dị thục không đốn khởi mà lại thứ lớp càng thành thục.

"Có sư khác nói" cho đến "quả dị thục ít": có các sư khác thuộc kinh bộ nói: Đối với các nghiệp thuộc thuận hiện pháp thọ, ở kiếp thứ hai, v.v... cũng có thể được chịu quả dị thục nhưng lại gọi là "Thuận hiện pháp thọ" là vì dựa vào gia đoạn mới chuyển thục để lập ra Nghiệp, nên gọi là thuận hiện. Chữ "Đẳng" gồm cả sinh và hậu. Nên biết rằng hai nghiệp thuộc sinh và hậu cũng có công năng chiêu cảm nhiều kiếp nhưng chỉ dựa vào giai đoạn đầu để đặt tên. Nên giải thích y theo hai chữ "Thuận hiện"; không phải các nghiệp thuận hiện, v.v... có năng lực mạnh mẽ mà quả dị thục lại ít ỏi. Kinh bộ thừa nhận chỉ có một nghiệp nhưng có công năng chiêu cảm nhiều kiếp. Nếu nghiệp thuộc thuận hiện pháp thọ thì có năng lực rất mạnh mẽ nên có thể chịu quả ở sinh và hậu; nếu nghiệp thuộc thuận sinh thọ thì có nghiệp năng lực hơi yếu kém nên không thọ hiện thọ, đây là liệt hiện mà phải thọ hậu thọ, tức thuộc về thắng hậu. Nếu nghiệp thuộc thuận hậu thứ thọ thì có năng lực rất yếu kém, không thọ hiện và sinh, mà chỉ thọ hậu thọ.

57. Sư Tỳ-bà-sa bác bỏ:

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "lúa mì kết hạt." Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận thuyết trên của Kinh bộ: Không hẳn quả phải gần nghiệp mới có năng lực mạnh mẽ. Các nghiệp vốn không chắc chắn vì có trường hợp quả gần nghiệp nhưng không mạnh, cũng có trường hợp quả xa nghiệp nhưng lại mạnh. Giống như các thứ hạt giống, có loại chỉ trải qua ba "nửa tháng" mà đã kết trái như cây quì, tức thuộc trường hợp quả gần nhưng không mạnh. Nói ba "nửa tháng" là chỉ cho một tháng rưỡi hoặc ba tháng rưỡi. Lại có loại phải trải qua sáu tháng mới kết trái như lúa mạch, tức thuộc trường hợp quả xa nhưng lại mạnh.

58. Nghiệp có bốn trường hợp:

"Tỷ Dụ Giả nói," cho đến cũng có hai thứ: là giải thích câu tụng thứ tư. Các luận sư Tỷ dụ thuyết giải thích nghiệp bằng bốn trường hợp:

1) Nghiệp có ba thời chắc chắn dị thục bất định, tức ba nghiệp như thuận hiện, v.v... chẳng chắc chắn đắc quả dị thục. Loại này có ba trường hợp:

a) Hiện thời chắc chắn, dị thục không nhất định.

b) Sinh thời chắc chắn, dị thục bất định.

c) hậu thời chắc chắn, dị thục bất định. Thuyết này ý nói nghiệp có thời định nhưng quả dị thục bất định, tức ba thời chắc chắn, dị thục bất định. Nếu ở thời gian này có thọ thì thọ ngay; nếu không thọ thì không bao giờ thọ.

2) Nghiệp có dị thục chắc chắn, ba thời bất định tức nghiệp bất định chắc chắn đắc quả dị thục. Ở đây chỉ có một trường hợp tức định dị thục nhưng ba thời bất định.

3) Nghiệp có thời và dị thục đều định, tức các nghiệp thuận hiện, v.v... chắc chắn đắc dị thục. Ở đây có ba trường hợp:

a) Ở hiện nghiệp thời và dị thục đều chắc chắn.

b) Đối với sinh nghiệp thời và dị thục đều chắc chắn.

c) Đối với hậu nghiệp, thời và dị thục đều chắc chắn.

4) Nghiệp có thời và dị đều bất định, tức nghiệp bất định không chắc chắn đắc quả dị thục. Ở đây chỉ có một trường hợp tức thời và dị thục đều bất định. Các Tỷ dụ sư cho rằng tất cả các nghiệp được chia thành tám loại tức bốn thứ hiện, sinh, hậu và bất định. Mỗi loại này lại chắc chắn và bất định khác nhau nên thành tám loại. Ở câu thứ nhất, ba trường hợp đều là bất định thuộc định; trường hợp duy nhất ở câu thứ hai là định thuộc bất định; ở câu thứ ba cả ba trường hợp là định thuộc định; trường hợp duy nhất ở câu thứ tư là bất định thuộc bất định.

59. Sự khác nhau giữa bốn nghiệp:

“Đối với lời nói như thế” cho đến “đồng thời dục Hữu Đảnh thối” là thứ hai nói về sự sai khác giữa bốn nghiệp.

60. Nêu tông chỉ:

“Luận chép” cho đến “bốn nghiệp tướng” là nêu tông chỉ. Từ trước đến nay có ba thuyết về Nghiệp: bốn nghiệp, năm nghiệp và tám nghiệp. Luận chủ chọn thuyết bốn nghiệp nên nói rằng đây là thuyết hay nhất. Trong bốn nghiệp lại chỉ nêu loại có thời chắc chắn và bất định. Phần giải thích kinh nói về bốn thứ nghiệp tướng sai khác không giống nhau cho nên ở phần thời định chia thành ba loại đầu và thời bất định là loại thứ tư. Các luận sư Chánh Lý thuyết năm nghiệp tuy không đúng nhưng vì nghĩa của các luận sư khác trong bộ ấy nên không bác bỏ riêng. Lại giải thích: Năm nghiệp và bốn nghiệp chỉ khác nhau ở chỗ khai hợp. Chỉ cần nói bốn nghiệp thì đã bao gồm năm nghiệp vì thế không nói. Nên biết rằng hai trường hợp dị thục chắc chắn, thời bất định và dị thục thời đều bất định thuộc nghiệp bất định trong thuyết năm nghiệp đều nhiếp thuộc nội dung thời bất định của thuyết bốn nghiệp. Hễ thời chắc chắn thì dị thục cũng chắc chắn, vì thế thời định được chia

thành ba loại. Nếu thời bất định thì dị thục hoặc định hoặc bất định. Cho nên hai trường hợp bất định thuộc năm nghiệp đều được bao gồm trong trường hợp thời bất định thuộc bốn nghiệp. Tức chỉ khác nhau ở sự khai hợp. Lại, luận Chánh Lý không bác bỏ thuyết năm nghiệp mà chỉ bác ba loại thời định dị thục bất định ở câu thứ nhất của thuyết tám nghiệp, vì lìa dị thục không có thời riêng. Cho nên luận Chánh Lý quyển 40 chép: Về lý thì không có loại nghiệp dị thục bất định mà thời lại chắc chắn. Thời chỉ là các giai đoạn khác nhau của định dị thục. Lìa dị thục không có thể tánh riêng của thời thì làm sao thời chắc chắn mà không phải dị thục. (Trên đây là văn luận). Tuy có hai giải thích nhưng giải thích sau là hơn.

61. Hỏi đáp về bốn nghiệp:

"Lại có bốn nghiệp thực hành cùng lúc": là giải thích câu tụng đầu bằng cách nêu lên câu hỏi.

Chấp nhận có là đáp.

Vì sao là gạn lại.

Sai khiến ba sứ rồi, cho đến "câu thời rốt ráo" là giải thích: như sai khiến ba người đi sát sinh, trộm cắp và nói gạt; tự mình làm chuyện tà dục. Cả bốn thứ này đều là nghiệp đạo rốt ráo cùng lúc nên gọi là bốn nghiệp như hiện, v.v...

"Mấy nghiệp năng dẫn chúng đồng phần?": Là giải thích câu tụng thứ hai; đây là hỏi.

"Năng dẫn chỉ có ba," cho đến "nghiệp trước dắt dẫn" là đáp; rất dễ hiểu. Y theo nội dung của văn này thì hiện nghiệp không chiêu cảm đồng phần, không ngăn việc chiêu cảm mạng căn, vì thế ở phần thọ mạng kéo dài ở trước chỉ nói về diên thọ căn mà không có đồng phần. Lại giải thích: Đoạn văn này dựa vào các trường hợp thông thường để nói tức hiện nghiệp không chiêu cảm đồng phần. Nếu y theo trường hợp thọ mạng kéo dài thì do duyên năng lực riêng mà hiện nghiệp cũng chiêu cảm đồng phần. Tuy nhiên, trong phần thọ mạng kéo dài chỉ nói về sự chiêu cảm mạng căn mà không có đồng phần là vì chỉ nêu một vấn đề, thật ra cũng có chiêu cảm đồng phần.

Hỏi: Như luận Bà-sa quyển một trăm mười bốn chép: Hỏi các nghiệp nào là dẫn chúng đồng phần và các nghiệp nào là mãn nghiệp đồng phần? Có thuyết cho rằng có hai nghiệp vừa là dẫn nghiệp vừa là mãn nghiệp, tức thuận thứ sinh thọ nghiệp và thuận hậu thứ thọ nghiệp; và hai thứ chỉ là mãn nghiệp đồng phần mà không thể làm dẫn nghiệp đồng phần là thuận hiện pháp thọ nghiệp và thuận bất định thọ nghiệp.

Lại có thuyết cho rằng có ba nghiệp vừa là dẫn vừa là mãn nghiệp đồng phần, tức trừ loại thuận hiện pháp thọ nghiệp ra; và một thứ chỉ là mãn nghiệp đồng phần mà không thể làm dẫn nghiệp đồng phần, tức thuận hiện pháp thọ nghiệp. Cũng có trường hợp do tham dục nên khiến cho thuận hiện pháp thọ nghiệp cũng có khả năng trở thành dẫn nghiệp chúng đồng phần. Nếu thuyết như thế cả bốn thứ nghiệp này đều là nghiệp dẫn chúng đồng phần và mãn chúng đồng phần. Trong ba thuyết của Bà-sa này thì luận này đồng với thuyết nào và thuyết nào là đúng?

Giải thích: Luận này đồng ý với thuyết thứ hai, tức cho rằng thuyết thứ hai là đúng.

Lại giải thích: Bà-sa không có lời bình cho nên trong ba thuyết thì thuyết thứ hai và ba đều có thể cho là nghĩa đúng. Thuyết thứ hai y theo các trường hợp thông thường nên nói hiện nghiệp không chiêu cảm đồng phần. Thuyết thứ ba y theo duyên riêng nên nói hiện nghiệp có công năng chiêu cảm đồng phần. Luận này nếu y theo các trường hợp thông thường thì đồng với thuyết thứ hai; nếu y theo duyên riêng thì đồng với thuyết thứ ba.

"Cõi nào đường nào năng tạo mấy nghiệp" là giải thích câu tụng thứ ba và thứ tư; đây là hỏi.

Các cõi các đường cho đến "khai chung như thế" là đáp: Tức ba cõi, năm đường dù thiện hay ác tùy theo sự thích ứng đều có thể gây ra bốn thứ nghiệp này.

62. Ngăn dứt riêng:

Nếu y theo ngăn riêng cho đến "còn lại đều được tạo" dưới đây là văn luận đều hiển bày ngăn riêng, tức địa ngục không làm được thiện hiện thọ nghiệp vì ở địa ngục không có quả đáng ưa thích, các thứ khác đều năng tạo.

"Bất thối tánh danh" cho đến "tất cà mọi nơi không ngăn": là giải thích các câu năm, sáu và bảy: Ở địa lìanhiễm dị sinh bất thối, không có vấn đề tiếp tục sinh ra ở đó nên không gây ra sinh nghiệp; sau đó khi sinh trở lại địa dưới mới gây ra nghiệp hậu thọ. Bậc Thánh bất thối thì không thọ sinh các địa ở dưới, cho nên không gây ra sinh nghiệp và hậu nghiệp. Dù là phàm hay Thánh tùy theo các địa được sinh ra đều có thể gây ra thuận hiện thọ nghiệp. Nếu tạo nghiệp bất định thì tất cả các chỗ đều không ngăn dứt.

"Nhưng các bậc Thánh" cho đến "như sau sẽ nói là" giải thích câu tám, nói về sự loại trừ các sai khác; văn rất dễ hiểu.

63. Hỏi đáp về trung hữu:

"Trụ vị trung hữu tạo nghiệp hay không?" Dưới đây là thứ ba nói về sự tạo nghiệp thuộc Trung hữu. Ở trên đã nói về sự gây ra nghiệp ở sinh hữu, bổn hữu, và tử hữu; dưới đây lại nói Trung hữu. Đây là nêu câu hỏi.

"Có tạo" là đáp.

Vì sao là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "do nghiệp dắt dẫn" là đáp: Ở vào giai đoạn trung hữu của cõi Dục có thể tạo hai mươi hai nghiệp tức giai đoạn trung hữu, năm giai đoạn thuộc thai nội, năm giai đoạn thuộc thai ngoại. Tổng cộng là mười một thứ. Ở giai đoạn trung hữu có thể tạo mười một thứ định nghiệp và mười một thứ bất định nghiệp cho nên nói là hai mươi hai nghiệp. Phải biết rằng mười một thứ định nghiệp gây ra ở Trung hữu đều thuộc thuận hiện thọ nghiệp vì đều do một thứ đồng phần mà không có sai khác. Nghĩa là giai đoạn Trung hữu này cùng với mười giai đoạn thuộc tự loại sinh hữu đều có một chúng đồng phần do một nghiệp dẫn dắt nên đều gọi là thuận hiện thọ nghiệp. Do vậy không nói riêng về loại thuận trung hữu thọ nghiệp vì đây chính là các nghiệp do thuận sinh, thuận hậu và thuận bất định thọ nghiệp dẫn dắt. Ở đây nói "loại đồng phần" là chỉ cho sự đồng nhất loại, vì thế luận Chánh Lý chép: Loại đồng phần là chỉ cho các loài như loài người, v.v... mà không phải đường hoặc sinh, vì nếu y theo thú, sinh thì trung hữu và sinh hữu có đồng phần khác nhau. Nếu là mười một thứ nghiệp bất định thì hoặc thân này thọ mười một giai đoạn hoặc thân khác thọ mười một giai đoạn hoặc tất cả đều không thọ, nên mới có thể nói là loại nghiệp có thời bất định vì không thừa nhận có loại nghiệp thời chắc chắn mà dị thục bất định. Cho nên mười một thứ nghiệp bất định này chẳng phải chỉ có một thân này thọ.

Hỏi: Như hàng Vô học tạo nghiệp bất định vốn đã không có sinh và hậu nghiệp; nếu lúc chịu quả chỉ có hiện thọ thì đối với nghiệp bất định của Trung hữu nếu lúc chịu quả chỉ có hiện thọ mà không có các giai đoạn khác thì đâu có lỗi gì?

Giải thích: Thông thường khi nói bất định là dựa vào thời bất định. Như nghiệp bất định của hàng Vô học có sinh nghiệp và hậu nghiệp thì cũng vẫn có thể thọ các nghiệp này, nhưng vì không có sinh nghiệp và hậu nghiệp cho nên chỉ thọ hiện nghiệp và cũng được gọi là Bất định. Trong lúc đó Trung hữu chẳng phải Vô học, lại có sinh nghiệp và hậu nghiệp cho nên bất định nghiệp không chỉ có hiện thọ mà lại chung cho

cả các giai đoạn khác cho nên không thể so sánh.

Hỏi: Trong ba định nghiệp vì sao ở giai đoạn Trung hữu chỉ gây ra hiện nghiệp mà không gây ra sinh nghiệp và hậu nghiệp?

Giải thích: Trung hữu có thời gian ngắn ngủi, thân lại mong manh, vì hiện thân định nghiệp dễ tạo, cho nên mới gây ra hiện định nghiệp; định nghiệp thuộc thân khác lại khó tạo, cho nên không gây ra sinh nghiệp và hậu nghiệp.

Hỏi: Nếu chỉ gây ra nghiệp bất định của thân này, vì sao thọ nghiệp lại có cả ở thân khác?

Giải thích: Nghiệp Bất định dễ gây ra, cho nên thân khác cũng có thể thọ. Lại nói bất định vì sao chỉ thuộc đời này.

Hỏi: Vì sao không nói Trung hữu thuộc cõi Sắc có khả năng tạo nghiệp?

Giải thích: Sở dĩ không nói là vì lược qua.

64. Tánh chất của định thọ nghiệp:

"Các định thọ nghiệp" cho đến "còn lại chẳng chắc chắn thọ" là thứ tư, nói về các tánh chất của định thọ nghiệp. Thắng quả là quả Dự lưu, vì đã dứt hết kiến hoặc và mới ra khỏi kiến đạo; Quả A-la-hán vì đã dứt hết tu hoặc và mới ra khỏi tu đạo. Hai quả nhất lai và bất hoàn chưa dứt hết hai thứ hoặc trên, lại không phải vừa mới ra khỏi kiến hoặc tu đạo cho nên không gọi là Thắng quả. Thắng định là chỉ cho diệt định v.v... Văn còn lại rất dễ hiểu.

65. Nói về quả nghiệp hiện pháp:

"Hiện pháp quả nghiệp" cho đến "chắc chắn chiêu cảm quả hiện pháp", là thứ năm nói về quả nghiệp hiện pháp. Câu tụng đầu nói về thuận hiện thọ nghiệp; ba câu tụng sau nói về định nghiệp thuộc bất định.

"Luận chép" cho đến việc cũng chẳng phải một: là giải thích câu tụng đầu; rất dễ hiểu. Lúc đầu, tuy tâm có nhẹ nhưng cảnh lại nặng; về sau tuy cảnh nhẹ nhưng tâm lại nặng. Văn còn lại rất dễ hiểu.

66. Nói về thọ hiện quả:

"Hoặc sinh ở địa" này cho đến "bất thọ dị thục": là giải thích ba câu tụng cuối, nói về thọ hiện quả có định dị thục nhưng thời bất định thuộc về nghiệp bất định. Tức chỉ cho các quả A-la-hán và bất hoàn tùy sinh vào địa này thì lìa hẳn pháp các nhiễm thuộc địa đó. Ở địa này tùy theo sự thích ứng nếu chưa lìa bỏ các pháp nhiễm thì tạo các nghiệp thiện và bất thiện và nếu đã lìa nhiễm thì gây ra các nghiệp thiện. Ở trường hợp dị thục định thời bất định, vì nhờ lìa hẳnpháp nhiễm nên

không sinh lại địa này. Loại nghiệp này có công năng chiêu cảm quả hiện pháp, đều được thọ ở thân này nên gọi là quả hiện pháp.

Hỏi: Nếu ở giai đoạn chưa lìa hẳn nhiễm ô nên có các nghiệp thuộc hiện pháp, v.v... thì có thể nói là tạo nghiệp có dị thục chắc chắn, thời bất định nhưng lìa hẳn nhiễm ô ở địa này thì không có sinh, v.v... thì làm sao có thể nói là cũng tạo nghiệp có định dị thục và thời bất định nghiệp; ở đây lẽ ra phải nói là thời chắc chắn?

Giải thích: Khi lìa hẳn nhiễm ô ở địa này tuy không có sinh, v.v... nhưng cũng gọi là loại nghiệp có dị thục chắc chắn và thời bất định. Tùy theo nghiệp năng lực này nếu có sinh, v.v... thì vẫn có thể thọ nhưng do vô sinh, v.v... nên chỉ là hiện thân thọ. Vì thế có sai khác với định nghiệp.

Lại hỏi: Nếu đã lìa hẳn các pháp nhiễm ô chưa được xa lìa thì có thể làm các nghiệp thiện; tức ở giai đoạn lìa hẳn có thể nói là chịu quả vì có thành tựu. Ở giai đoạn lìa nhiễm thì nghiệp ác bất thành, làm sao cảm quả?

Giải thích: Hễ nghiệp cảm quả thì không cần phải thành. Như lúc mất ở địa trên và sắp sinh xuống địa dưới tuy không thành các nghiệp thiện, ác ở địa dưới nhưng cũng cảm quả. Lại như các nhân đồng loại, biến hành, tuy có khi bất thành nhưng vẫn có khả năng làm nhân, nếu ở địa này có các nghiệp thuận định thọ thuộc sinh thời và hậu thời thì ở địa này chắc chắn không có ý nghĩa của sự lìa hẳn nhiễm ô vì ở sinh thời và hậu thời có thọ dị thục. Nếu thời bất định thì dị thục cũng thành bất định vì lìa hẳn pháp nhiễm thì không thọ dị thục.

67. Nói về nghiệp tức thọ:

"Ruộng nào khởi nghiệp" cho đến "tổn ích nghiệp tức là thọ" là thứ sáu nói về nghiệp tức thọ; nêu câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "định là chịu quả" là phần nêu chung ý tụng. Trong phần hiện nghiệp lại nói về "tức thọ".

"Ruộng Công đức Phật là vị tăng thượng thủ" để giải thích câu tụng đầu: Phật là bậc thượng thủ trong chúng tăng, tức tăng chúng này được gọi là Phật thượng thủ tăng. Lại giải thích: Đối với ruộng tăng Phật là bậc trên hết, nên được gọi là tăng Thượng thủ, tức Phật là Thượng thủ tăng. Tuy Phật không thuộc hàng Thanh văn tăng nhưng vẫn là Thánh tăng v.v... vì thế luận Chánh Lý quyển 48 chép: Nếu Phật không thuộc tăng vì sao khế kinh nói "Này các thầy, nếu bố thí chút ít của cải theo thứ lớp cúng dường Phật thượng thủ tăng thì đối với ruộng tăng sẽ đạt được phước bố thí thanh tịnh rộng khắp." Luận Chánh Lý lại

chép: Tăng có nhiều hạng tức người hữu tình, thanh văn, ruộng phước và Thánh tăng v.v... Trong số này Phật không phải Thanh văn tăng mà thuộc các hàng tăng khác vì vốn tự nhiên giác ngộ v.v...

68. Giải thích năm thứ sai khác:

"Y theo bổ-đặc-già-la" cho đến "lại ra khỏi" trở xuống là giải thích câu hai và câu ba. Ở đây y theo nhân riêng để giải thích năm thứ sai khác. Đây là giải thích về diệt định xuất. Tức trong loại định này do diệt tâm nên được tâm vắng lặng. Vì diệt định vắng lặng như Niết-bàn, nên nói là tương tợ. Vì vẫn thành tựu và về sau vẫn sinh trở lại nên không nói là "chân". Từ định này lúc mới khởi tâm thì tâm sẽ được rất vắng lặng. Đưa ra thí dụ để so sánh như trường hợp người đã nhập Niết-bàn nhưng sau đó lại xuất.

69. Giải thích:

"Hai là từ vô tránh xuất" cho đến "nối tiếp mà chuyển" giải thích về vô tránh xuất. Lúc nhập vào định này thì ngăn dứt được các hoặc khác sinh khởi nên gọi là lợi ích ý lạc đi theo. Lúc xuất định này lại có vô lượng thắng đức huân thân, nối tiếp mà chuyển.

"Ba là xuất định Từ" cho đến "nối tiếp mà chuyển" là giải thích về xuất định. Định này là muốn an vui hữu tình; các điểm khác giống như trường hợp Vô tránh xuất.

"Bốn là xuất kiến đạo" cho đến "tịnh thân tục khởi" là giải thích về xuất kiến đạo. Tức ở đạo này dứt trừ hẳn kiến hoặc đắc được chuyển y cao quý, nghĩa là được thân sở y thù thắng thuộc kiến đạo. Lại giải thích: dứt kiến hoặc rồi mới đắc thân sở y cao quý thuộc quả dự lưu. Lúc ra khỏi kiến đạo này, tịnh thân Dự lưu nối tiếp sinh khởi, tuy chưa thể dứt hoặc do tu đoạn nhưng rốt ráo không còn nương vào kiến hoặc, nên gọi là Tịnh thân. Trong các trường hợp vượt qua Nhất lai, Bất hoàn thì lúc mới xuất kiến đạo cũng giống như Dự lưu.

"Năm là xuất Tu đạo" cho đến "gọi là ruộng công đức": là giải thích về tu đạo xuất. Ở đạo này đã dứt hẳn tu hoặc; Dù có khi tạm thời lui sụt nhưng chắc chắn sẽ dứt trở lại nên gọi là dứt hẳn. Nói "đắc thắng chuyển y" nghĩa là đắc được thân sở y cao quý thuộc tu đạo. Lại giải thích: Do đã dứt tu hoặc, đắc được thân thắng sở y của A-la-hán nên lúc xuất khỏi tu đạo thì tịnh thân La-hán nối tiếp sinh khởi vì thân này không còn nương vào tu hoặc nên gọi là tịnh thân. Tuy có lui sụt tạm thời nhưng sau đó sẽ dứt được nên vẫn gọi là Tịnh thân, vì thế nói rằng năm trường hợp này được gọi là ruộng công đức. Trong số này chỉ chọn giai đoạn mới xuất định. Cho nên luận Chánh Lý chép: Từ giai đoạn

mới xuất định của năm thứ trên, thừa hưởng thế lực của công đức thù thắng đã tu tập được và tâm vẫn còn quán chiếu chuyên nhớ nghĩ không bỏ, các căn đều được thanh tịnh khác thường. Các loại phước báo thế gian, xuất thế gian, định, bất định không thể nào vượt hơn được loại công đức này nên gọi năm trường hợp này là ruộng công đức.

"Nhược trong đó có" cho đến "có công năng chiêu cảm tức quả" là giải thích câu tụng thứ tư: Nếu đối với sáu thứ ruộng phước trên đây có các nghiệp suy tổn hoặc lợi ích thì các nghiệp này chắc chắn đều có công năng chiêu cảm "tức quả".

70. Phân biệt khác nhau:

"Nếu theo các định" khác cho đến "chẳng phải ruộng phước" là phân biệt khác nhau định khác là chỉ cho các thứ định khác ngoài năm thứ kể trên. "Quả" khác là các quả còn lại của bốn quả sau khi đã trừ quả đầu và quả sau. Theo thứ lớp đó là các quả Nhất lai và Bất hoàn. Nếu lúc xuất khỏi các định khác thì do loại định được tu tập trước đó không phải cao siêu và nếu lúc ra khỏi các quả khác thì vì hoặc do kiến đoạn đã được dứt trước đó nhưng hoặc tu sở đoạn chưa được dứt hết cho nên sự nối tiếp ở giai đoạn mới xuất định không phải là ruộng phước cao quý. Lúc tạo nghiệp tổn giảm hoặc lợi ích thì không thọ "tức quả". Nếu là quả dự lưu tuy không có khả năng dứt hết tu hoặc nhưng vì đã dứt hẳn kiến hoặc và nếu là quả A-la-hán tuy kiến hoặc đã được dứt trước đó nhưng cũng đã dứt hẳn tu hoặc cho nên lúc mới xuất định nếu tạo các nghiệp tổn ích đều thọ "tức quả". Ở đây khi nói "dự lưu cao siêu hơn hai thứ kia" là y theo lúc mới xuất định cao quý; nếu y theo các lúc khác thì khi so sánh bốn quả với nhau hai quả kia sẽ mạnh hơn quả Dự lưu.

71. Nói về hai nghiệp thọ:

"Trong quả Dị thục" cho đến "chẳng phải tâm thọ hay sao": dưới đây là thứ năm nói về hai nghiệp thọ: (1) Giải thích hai nghiệp tho. (2) Nói về tâm cuồng nghiệp. Đây là phần thứ nhất, nói về hai nghiệp Thọ. Trong các quả dị thục của năm uẩn thì thọ mạnh nhất cho nên ở đây phải tìm hiểu kỹ. Trong các nghiệp thì chỉ chiêu cảm tâm thọ dị thục mà chẳng phải thân thọ, hay chiêu cảm thân thọ dị thục mà chẳng phải tâm thọ?

"Cũng có" là đáp.

"Vì sao" là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "như trước đã nói:" Thân thọ thì đi cùng chung với tầm, tứ. Địa trên không có tầm nên không có thân thọ và

cũng không thể chiêu cảm thân thọ ở địa dưới. Vì thế luận Chánh Lý chép: Ở địa đó không có thân thọ cho nên thân thọ chắc chắn tương ưng với tầm; không có trường hợp nghiệp vô tầm lại chiêu cảm quả hữu tầm. Các nghiệp bất thiện chỉ chiêu cảm thân thọ mà không có tâm thọ. Như văn rất dễ hiểu. Nếu là khéo có tầm nghiệp thì sẽ chiêu cảm cả hai thọ nhưng vì không được hỏi cho đến nên không nói ở đây.

72. Nói về tâm cuồng nghiệp do năm nhân:

"Hữu tình tâm cuồng thức nào là nhân xứ" là thứ hai nói về tâm cuồng nghiệp; đặt câu hỏi: Tâm cuồng của hữu tình nằm ở thức nào? Do nhân nào chiêu cảm? Nương vào xứ nào để khởi?

"Tụng chép" cho đến "trừ châu phía Bắc ở cõi dục." Câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; hai câu tụng kế là trả lời câu hỏi thứ hai; câu tụng cuối trả lời câu hỏi thứ ba.

"Luận chép" cho đến "vô phân biệt" là giải thích câu tụng đầu; rất dễ hiểu.

"Do năm nhân " cho đến "khiến cho tâm cuồng": là giải thích câu tụng thứ hai và thứ ba. Tất cả có năm nhân khiến cho hữu tình bị tâm cuồng. Đây là nhân thứ nhất:

a) Do nghiệp ác chiêu cảm dị thục ác; do quả dị thục này khiến cho tâm cuồng. Văn còn lại rất dễ hiểu.

b) "Do kinh sở" cho đến "đến nỗi tâm cuồng": là giải thích các nguyên nhân của sự sợ hãi ở trong văn tụng; rất dễ hiểu.

c) "Do thương hại" cho đến "đến nỗi tâm cuồng" là giải thích bài tụng do tổn hại .

d) "Do trước ngược" cho đến "nên đến nỗi tâm cuồng" là giải thích của bài tụng do trái.

"Năm là do lo buồn" cho đến "như Bà tư v.v..." là giải thích lý do ưu sầu trong văn tụng: Như trường hợp Bà tư, v.v... do ưu sầu nên tâm bị cuồng. Vì thế luận Bà-sa quyển 126 chép: Như khế kinh nói Bà tư sắt-đệ là một phụ nữ Bà-la-môn vì có sáu người con trai bị chết nên tâm phát cuồng, thân hình trần truồng, chạy đi khắp nơi mãi cho đến khi gặp được Đức Thế tôn mới được bình tâm.

73. Hỏi đáp về dị thục:

"Nếu ở ý thức" cho đến "chẳng phải dị thục hay sao" là hỏi; nội dung rất dễ hiểu.

"Không nói tâm cuồng" cho đến "không có tâm nhiễm ô" là đáp: Tức nhân nghiệp ác chiêu cảm dị thục đại chủng bất bình đẳng. Do thế lực của thứ đại chủng này mà tâm bị thất niệm, nên nói là cuồng. Thể

tánh chẳng phải là các tâm dị thục thiện, ác, v.v... đều có thể được gọi là cuồng vì thế Chánh Lý chép: Do tâm bị cuồng nên thể chẳng phải là dị thục. Các tâm thiện ác, v.v... đều có thể bị cuồng. (Trên đây là luận văn). Tâm cuồng Như vậy nếu so sánh với tâm loạn thì có thể lập thành bốn trường hợp:

1) Hữu cuồng chẳng loạn, tức người bị cuồng không có tâm nhiễm ô, chỉ vì thất niệm nên gọi là Cuồng; vì không nhiễm ô nên chẳng phải loạn.

2) Hữu loạn chẳng cuồng, tức chỉ cho các tâm nhiễm ô của người không bị cuồng; vì nhiễm ô nên gọi là Loạn, không thất niệm nên chẳng phải cuồng.

3) Hữu cuồng hữu loạn, tức người bị cuồng có tâm nhiễm ô; thất niệm nên gọi là cuồng, nhiễm ô nên gọi là loạn.

4) Chẳng cuồng chẳng loạn tức người không bị cuồng không có tâm nhiễm ô; không bị thất niệm nên không phải cuồng, không có tâm nhiễm ô nên chẳng phải loạn. Phải biết ở đây nhiễm gọi là loạn, thất niệm gọi là cuồng.

"Trừ châu câu-lư" ở phía Bắc cho đến "chứng được pháp tánh": là giải thích câu tụng thứ tư: Ở cõi Dục ngoài Châu Câu-lư ở phía Bắc thì hữu tình ở các nơi còn lại đều có thể bị tâm cuồng. Tức tâm chúng sinh ở sáu tầng trời cõi Dục còn bị cuồng huống chi người và ba đường ác; tức nêu ra hơn để so với kém. Địa ngục thường cuồng; như đọc văn rất dễ hiểu. Trong các bậc Thánh ở cõi Dục chỉ trừ Chư Phật vì Phật không có tự tâm cuồng. Các các bậc Thánh khác có thể có trường hợp thứ tư. Đại chủng chống trái nhau thì có thể có tâm cuồng nhưng không có trường hợp thứ nhất. Dị thục sinh nếu có loại nghiệp ba thời định và loại thời bất định dị thục định thì trước phải chịu quả dị thục này rồi sau mới đắc quả Thánh. Nếu là loại nghiệp mà thời và dị thục đều không phải định thì nhờ đắc quả Thánh nên có thể khiến cho không có quả và hoàn toàn không thọ. luận Bà-sa quyển 126 chép "Hỏi: Loại tâm cuồng loạn này có ở xứ nào? Đáp: Có ở cõi Dục mà không phải là cõi Sắc và cõi Vô Sắc. Thật ra ở địa ngục cũng không có vì tâm vốn thường bị loạn. Về tâm cuồng loạn thì chẳng phải thường bị cuồng loạn. Quỉ và bàng sinh có tâm cuồng loạn và người, trời cũng có loại tâm này, ngoài Châu Câu-lư ở phía Bắc vì họ không có tội nghiệp của quả tăng thượng.

74. Hỏi đáp về tâm cuồng loạn:

Hỏi: Ai mắc phải và ai không mắc phải loại tâm cuồng loạn này?

Đáp: Bậc Thánh và dị sinh đều có thể mắc phải. Ở đây nói "bậc Thánh" là chỉ cho tất cả các bậc Thánh ngoài Chư Phật. Phật không có tâm loạn, không có âm thanh tổn hoại, không dứt mạt-ma, không có sự xả mạng từ từ. (Trên đây là văn luận). Bà-sa khi định nghĩa cuồng loạn lại cho rằng loạn chính là cuồng vì thế Bà-sa đã so sánh cuồng loạn với tán loạn để lập thành bốn trường hợp. So với luận này thì văn từ khác nhau nhưng ý nghĩa giống nhau. Và cũng không có trường hợp thứ hai là do sợ hãi vì các bậc Thánh đã thoát khỏi năm thứ sợ hãi. Năm thứ sợ hãi là:

1) Sợ không sống được; mong cầu y thực, v.v... vì sợ không sống được.

2) Sợ tiếng xấu tức sợ nghe thấy các tiếng xấu của thế gian.

3) Sợ đại chúng tức khi vào trong đại chúng thì thấy sợ hãi trước tất cả mọi người.

4) Sợ qua đời tức sự sợ hãi lúc sắp chết.

5) Sợ đường ác tức sợ đọa vào địa ngục, bàng sinh, quỉ.

Bậc Thánh không sợ sẽ không sống được vì không có nỗi sợ này; vì không cầu danh nên không có sự sợ hãi trước tiếng xấu; vì không sợ hãi trước tất cả mọi người nên không có sự sợ hãi đại chúng; không luyến tiếc mạng sống nên không sợ qua đời; không đọa vào đường ác nên không sợ đường ác. Nói "Các bậc Thánh không bị sợ hãi nghĩa là nếu thuộc Nhị thừa thì không có sự sợ hãi lớn lao, chứ chẳng phải hoàn toàn không còn sợ hãi; nếu là Phật, Thế tôn thì hoàn toàn không có. Luận Bà-sa quyển 70 chép

Hỏi: Dị sinh và bậc Thánh, ai bị sợ hãi?

Đáp: Có thuyết cho rằng dị sinh có sợ hãi, bậc Thánh không sư sợ hãi vì bậc Thánh đã xa lìa năm thứ sợ hãi là sợ không sống được, sợ tiếng xấu, sợ hãi trước đại chúng, sợ qua đời, sợ đường ác. Lời bình: Nên biết rằng dị sinh và bậc Thánh đều có sợ hãi. Hỏi: Thánh giả đã xa lìa năm thứ sợ hãi, vì sao còn có sợ hãi? Đáp: Bậc Thánh tuy không có năm thứ sợ hãi lớn nhưng vẫn tạm thời còn một số sợ hãi nhỏ." Đoạn văn trên khi nói còn một số sợ hãi nhỏ là vì đã y theo Nhị thừa. Nếu y theo Như lại thì không còn sợ hãi nhỏ. Cho nên luận Bà-sa chép "Lời bình: Nên biết rằng ở giai đoạn Hữu học và vô học đều có thể có sợ hãi. Trong hàng vô học chỉ trừ Phật. Phật không còn mắc phải các sự sợ hãi như nổi ốc v.v... Đối với tất cả pháp đều đã thông đạt nên không còn bị sợ hãi. Cũng không có sự sợ hãi làm tổn thương người khác, vì bậc Thánh không làm cho người khác phải oán ghét chê trách. Cũng không

có sự sợ hãi bị lo buồn vì đã chứng ngộ lý pháp tánh chân thật.

75. Nói về khác uế và trược:

"Lại trong kinh nói" cho đến "y theo siểm sân sinh tham" là thứ sáu nói về khúc, uế và trược.

"Luận chép" cho đến "do sân tham sinh ra" là nêu nghiệp phối hợp với thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp. Mỗi thứ đều có ba thứ là khúc, uế và trược như thứ lớp. Nên biết rằng ba tánh chất trên là do siểm, sân và tham sinh khởi.

"Nghĩa là nương siểm sinh" cho đến "siểm khúc loại" dưới đây là giải thích riêng: Tức do siểm nên sinh ra các nghiệp thân, miệng và ý. Cho nên khế kinh gọi là khúc nghiệp vì siểm và khúc tương tợ nhau cũng như khi nói nhãn, mục. Dùng siểm để giải thích khúc thì khúc là nhân và nghiệp là quả. Nghiệp quả được đặt tên từ loại nhân này nên gọi là khúc nghiệp. Vì thế luận Chánh Lý chép: Thật khúc là chỉ cho kiến, nên khế kinh chép: Thật khúc là gì? Tức các ác kiến. Siểm cũng thuộc loại này nên mang tên của khúc. Từ siểm mà sinh khởi các nghiệp thân, miệng, ý vì có khúc làm nhân, cho nên quả mang tên của nhân. Cũng vì lẽ đó mà Thế tôn nói siểm là khúc.

"Sở dĩ biết được siểm phát nghiệp." Như Luận Bà-sa quyển 112 trong phần Phế lập ba bất gốc lành có chép: Sáu phiền não cấu có khi lại có khả năng phát khởi hai nghiệp thân miệng thô ác nhưng không có bốn nghĩa còn lại.

"Nếu nương sân sinh" cho đến "sân uế loại." Nếu do sân thì sinh khởi các nghiệp thân, ngữ ý, vì thế khế kinh nói là uế nghiệp sân và uế tương tự nhau, nhãn và mục tên khác nhau, dùng sân giải thích uế, các phiền não đều gọi là uế. Trong sân uế thì nặng nhất gọi là uế. Uế là nhân, nghiệp là quả. Nghiệp quả được đặt tên từ loại nhân này nên nói là uế nghiệp. Vì thế luận Chánh Lý chép: Sân được gọi là uế vì khi sân khởi thì giống như cục sắt nóng; nếu nằm ở chỗ nào thì đều đốt hại thân tâm của mình và người, là loại phiền não rất nặng nề trong tất cả các phiền não. Bạc-già-phạm còn gọi là uế, vì là loại ô uế nhất trong các pháp ô uế. Từ sân sinh khởi các nghiệp thân ngữ ý thì uế là nhân và quả được đặt tên theo nhân. Vì vậy Thế tôn mới nói là Uế.

"Nếu nương tham sinh" cho đến "tham đắm loại." Nếu nương tham thì sinh ra các nghiệp thân, ngữ và ý, vì thế khế kinh gọi là trược nghiệp. Tham và trược tương tợ nhau như khi nói nhãn, mục. Dùng tham để giải thích trược thì trược là nhân và nghiệp là quả. Nghiệp từ loại trược nhân này mà đặt tên, nên gọi là trược nghiệp. Vì thế luận Chánh

Lý chép: Tham gọi là trược, nghĩa là khi tham hiện khởi về nhiễm trước sở duyên đều thuộc về tánh nhiễm. Luận Bà-sa chép.

Hỏi: Vì sao tham lại gọi là Trược?

Đáp: Vì thường làm nhiễm ô, như thế gian khi bị nhiễm sắc thì gọi là Trược. Luận Chánh Lý và luận Bà-sa quyển 114 có nhiều giải thích, không thể nói hết ở đây.

■

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 16

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP
(PHẦN 4)

1. Nói về nghiệp:

"Lại trong kinh nói," cho đến "tướng ấy thế nào": Dưới đây là thứ bảy nói về nghiệp đen đen, v.v... trong đó, chia làm ba:

1) nói về danh thể của bốn nghiệp.

2) nói về công năng dứt trừ khác nhau của các nghiệp vô lậu.

3) Nêu các thuyết khác nhau. Đây là thứ nhất, dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "gọi là đen trắng câu phi." Hai câu tụng đầu là nêu chung; bốn câu tụng cuối là giải thích riêng. Ác gọi là đen; sắc giới nghiệp thiện gọi là trắng; nghiệp thiện cõi Dục gọi là câu; nghiệp vô lậu có công năng dứt hết gọi là Phi.

"Luận chép" cho đến "nói bốn thứ như đen đen v.v..." là giải thích hai câu tụng đầu: Phật dựa vào nghiệp khác nhau, quả khác nhau, pháp được đối trị khác nhau và pháp dùng để đối trị khác nhau nên tùy theo sự thích ứng mà nói về bốn thứ như đen đen v.v... Lại giải thích: Phật dựa vào nhân dị thục, quả dị thục có tánh loại khác nhau để nói về ba nghiệp đầu; lại dựa vào sự khác nhau của pháp hữu lậu được đối trị và pháp vô lậu năng đối trị để nói về một loại sau. Lại giải thích: Dựa vào nghiệp khác nhau để lập thành bốn thứ; dựa vào quả khác nhau để nói về ba thứ trước, dựa vào pháp được đối trị khác nhau để nói về ba thứ trước; dựa vào pháp dùng để đối trị khác nhau để nói về một loại sau.

a) Nghiệp bất thiện:

"Các nghiệp bất thiện" cho đến không vừa ý: là giải thích điều ác được gọi là Đen: Bất thiện gọi là ác; đen là đen đen. Các nghiệp bất thiện đều gọi là Đen, vì có tánh nhiễm ô. Dị thục cũng gọi là đen vì không vừa ý. Các nghiệp bất thiện lẽ ra cũng nên gọi là không vừa ý,

có thể ngầm hiểu nên lược qua không nói. Vì thế luận Bà-sa quyển 114 chép: Đen có hai loại là nhiễm ô đen và bất khả ý đen. Ở đây nghiệp đều do hai loại này nên gọi là đen; dị thục chỉ do bất khả ý đen nhưng cũng được gọi là Đen.

b) "Nghiệp Thiện cõi Sắc" cho đến là vừa ý: là phần giải thích cõi Sắc thiện gọi là trắng; trắng là trắng trắng. Tất cả các nghiệp thiện ở cõi Sắc đều được gọi là trắng vì không bị tất cả các phiền não bất thiện và các nghiệp bất thiện xen lẫn. Nghiệp dị thục cũng là trắng vì thuộc loại vừa ý.

"Vì sao không nói thiện cõi Vô Sắc" là hỏi.

"Theo Truyền thuyết, nếu ở" cho đến có chỗ cũng nói: là đáp: Theo truyền thuyết của các Luận sư Tỳ-bà-sa: Nếu xứ có hai loại dị thục là trung hữu và sinh hữu, có đủ các nghiệp thân miệng ý thì có nói đến mà chẳng phải xứ khác. Cõi Vô Sắc chỉ có sinh hữu mà không có trung hữu, tức chỉ có ý nghiệp mà không có thân và ngữ nghiệp nên không nói. Tuy nhiên khế kinh có chỗ cũng cũng nói: Nghiệp thiện cõi Vô Sắc gọi là nghiệp trắng trắng dị thục vì kinh y theo quả vừa ý của nghiệp thiện. Cho nên luận Chánh Lý chép: Tuy nhiên khế kinh có nói Tĩnh lự, vô lượng, Vô Sắc đều gọi là nghiệp trắng trắng dị thục. Vì y theo quả dị thục vừa ý thuần tịnh nên đặt tên là Trắng.

"Nghiệp thiện cõi Dục" cho đến vì trái nhau: là giải thích nghiệp thiện ở cõi Dục được gọi là Câu: Câu nghĩa đen trắng đen trắng nghiệp thiện cõi Dục gọi là đen trắng vì lúc tạo nghiệp thiện đều bị lậu hoặc của nghiệp ác lẫn lộn. Dị thục cũng gọi là đen trắng vì lúc chịu quả có lẫn lộn các quả không vừa ý. Tên gọi "đen trắng" này được lập thành là dựa vào sự nối tiếp trước sau của nghiệp và dị thục. Đúng lý ra cũng có trường hợp thiện ác dị thục được thọ lẫn lộn cùng lúc nhưng chỉ giải thích theo trước sau. Lại giải thích: Nối tiếp là chỉ cho thân; tên gọi này được dựa vào thân nối tiếp để thành lập. Lại giải thích: Nối tiếp có hai nghĩa là trước sau nối tiếp và thân nối tiếp; nghiệp y theo trước sau nối tiếp và quả y theo thân nối tiếp. Lại giải thích: Nghiệp y theo trước sau nối tiếp; quả y theo trước sau nối tiếp và thân nối tiếp vì có thể với thọ nhận thân này cùng lúc mà không nói theo tự tánh nhân quả: vì không có trường hợp một nghiệp và một quả dị thục vừa là đen mà vừa là trắng. Nghiệp quả thiện ác có tánh loại bất đồng trái ngược lẫn nhau.

2. Hỏi đáp về nghiệp quả bất thiện:

"Chẳng lẽ không phải quả của nghiệp ác" cho đến "gọi là trắng đen" là hỏi: Không phải nghiệp ác và quả ác ở cõi Dục vốn cùng với

nghiệp thiện và quả thiện xen lẫn nối tiếp khởi hay sao? Nếu vậy lẽ ra cũng phải được gọi là đen trắng. Tức ở đây lấy quả nghiệp ác để so sánh với nghiệp quả thiện.

"Nghiệp quả Bất thiện" cho đến "ác thắng thiện" là đáp: Ở cõi Dục nghiệp quả bất thiện không chắc chắn phải có nghiệp quả thiện lẫn lộn như người đoạn thiện tạo các nghiệp ác và chịu quả đen dị thục ở địa ngục. Trong khi quả nghiệp thiện cõi Dục chắc chắn có nghiệp ác quả lẫn lộn như khi tạo nghiệp thiện trong năm đường và thọ dị thục trong bốn thú.

Hỏi: Người chưa lìa dục khi tạo nghiệp thiện ở cõi Dục có thể bị nghiệp ác lẫn lộn nhưng người đã lìa dục chắc chắn không bị nghiệp ác lẫn lộn khi tạo nghiệp thiện cõi Dục thì lẽ ra phải gọi là trắng trắng, vì sao các nghiệp thiện cõi Dục đều gọi là tạp nghiệp?

Giải thích: Nói quả nghiệp lành cõi Dục đều gọi là Tạp, là y theo chưa dứt dục. Nếu phân tích chi ly thì người đã lìa dục khi tạo nghiệp lành cõi Dục tất không có nghiệp ác lẫn lộn. Tuy nhiên khi làm nhân thì không có nghiệp ác lẫn lộn nhưng khi chịu quả lại có. Vì nhân được gọi tên theo quả, nên đều gọi là Tạp; hoặc vì thuộc loại lẫn lộn nên gọi là tương tạp. Vì ở cõi Dục ác mạnh hơn thiện nên ác gọi là đen đen mà không gọi là trắng đen; thiện lại gọi là đen trắng mà không gọi là trắng trắng. Vì thế luận Bà-sa quyển 114 chép: Như vậy tất cả các nghiệp bất thiện đều gọi là nghiệp đen đen dị thục vì ở cõi Dục bất thiện mạnh mẽ không bị thiện pháp lẫn lộn và có công năng dứt thiện thuộc tự địa. Nghiệp thiện yếu kém nên bị nghiệp bất thiện lẫn lộn vì nghiệp thiện ở cõi Dục không có công năng dứt trừ bất thiện.

"Các nghiệp vô lậu" cho đến "vì tánh trái nhau" là giải thích câu tụng thứ tư: Các nghiệp vô lậu có công năng dứt ba thứ trước nên gọi là phi đen vì không bị nhiễm ô và cũng được gọi là phi trắng vì không có công năng chiêu cảm trắng dị thục. Ở đây nói "phi trắng" là y theo không có công năng chiêu cảm quả trắng dị thục; chỉ căn cứ vào một tánh chất tức là Phật mật ý nói chứ không có ý nghĩa rốt ráo. Nếu y theo hiển ý nói thì cũng gọi là trắng. Kinh nói vô học pháp gọi là trắng; luận nói pháp bất nhiễm ô gọi là Trắng. Từ đó biết rằng tất cả các pháp vô lậu cũng được gọi là trắng, tuy nhiên nói vô lậu không có dị thục là vì không rơivào ba cõi lại trái với rơi vào ba cõi sinh tử cho nên không có công năng chiêu cảm quả dị thục.

3. Hỏi đáp về nghiệp vô lậu:

"Các nghiệp vô lậu" cho đến "ba nghiệp trước phải không:" trở

Dưới đây là thứ hai nói về sự khác nhau trong công năng dứt trừ của các nghiệp vô lậu. Đây là hỏi.

Không đúng là đáp.

Vì sao là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "bốn khiến thuần trắng hết" là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "chỉ đều là thuần đen" là giải thích bài tụng đầu: Nhẫn của bậc pháp trí dựa vào quả để đặt tên nên gọi là pháp trí nhẫn. Bất thiện được dứt riêng nên kiến đạo có bốn, tu đạo có tám.

"Lìa nhiễm cõi Dục" cho đến "nghiệp hết thuần trắng": là giải thích bài tụng thứ hai: Sắc Bất thiện cõi Dục thuộc duyên phược đoạn nên về lý cũng giống như thiện ở cõi Dục. Tuy nhiên vào lúc này lại dứt các nghiệp bất thiện khác ở cõi Dục nên y theo sự kiện cùng tận xứ với các nghiệp khác. Vì thế đều gọi chung là đệ bất thiện thứ chín. Văn còn lại rất dễ hiểu.

"Vì sao các địa" cho đến "năng dứt chẳng sót" là hỏi.

"Vì các pháp thiện" cho đến "chưa lìa trói buộc" là đáp: Nếu là phiền não dứt thì thuộc tự tánh đoạn, vì đã dứt thì không thể hiện tiền. Thiện Hữu lậu không thuộc tự tánh đoạn mà là duyên phược đoạn nên dù đã dứt vẫn có thể hiện tiền. Trong khi dứt thiện không phải đều cùng khởi nên mới nói là "có thể" như thiện ưu căn nếu đã bị dứt thì không hiện hành vì thuộc lìa dục xả. Các pháp thiện khác của cõi Dục dù đã dứt vẫn còn hiện hành vì đã thành tựu. Phần giải thích về duyên phược đoạn văn rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển 109 chép

Hỏi: Các pháp tương ưng và câu hữu của vô lậu tư đều có công năng dứt trừ ba thứ nghiệp trước, vì sao chỉ nói về vô lậu tư?

Đáp: Tư có công năng phát động các pháp nên được nói riêng. Lại có thuyết cho rằng tuy đều là năng dứt nhưng ở đây đang nói về nghiệp nên chỉ nói về tư.

Hỏi: Nếu vậy lẽ ra cũng nên nói là tùy chuyên thân ngữ nghiệp, vì sao chỉ nói về Tư?

Đáp: Loại tư này vô lậu tương ưng với tuệ mà chuyển, cùng một sở duyên, cùng một hành tướng, cùng một sơ y, có năng lực giúp nhau dứt trừ các nghiệp, trong lúc thân và ngữ nghiệp không thể như vậy cho nên không nói."

4. Nêu các thuyết khác:

"Tụng chép" cho đến "nên gọi là câu nghiệp" là thứ ba nêu các thuyết khác. Các luận sư thứ nhất nói theo năm đường; các luận sư thứ hai nói theo năm đoạn để nói. Tất cả đều không thuộc nghĩa đúng. Lời

bình của Bà-sa có ý cho rằng ở cõi Dục ác mạnh thiện yếu. Chỉ có các nghiệp ác mới gọi là đen đen vì nghiệp ác vốn mạnh mẽ và không bị nghiệp thiện lẫn lộn. Chỉ có nghiệp thiện gọi là đen trắng vì thiện vốn yếu kém bị ác lẫn lộn. Ý nghĩa bác bỏ của luận Chánh Lý cũng giống như Bà sa.

"Lại trong kinh nói" cho đến "tức các ba hạnh mầu" là thứ tám nói về Mâu-ni thanh tịnh. Hai câu tụng đầu nói về ba Mâu-ni; hai câu cuối nói về ba trường hợp thanh tịnh. Mâu-ni, Hán dịch là Tịch mặc.

"Luận chép" cho đến "nên gọi là Mâu-ni": là giải thích về thân nghiệp ngữ nghiệp ý nghiệp thuộc vô học ở hai câu tụng đầu: Gọi là "tam Mâu-ni" chẳng phải vì lấy ý nghiệp làm thể của Mâu-ni. Vì thắng nghĩa Mâu-ni chỉ có tâm làm thể và tánh chất của tâm này khó hiển bày. Do thân ngữ nghiệp lìa bỏ các điều ác nên có thể so sánh để biết. Vì có tác dụng so sánh nên nói thân ngữ nghiệp cũng gọi là Mâu-ni. Ý tư vốn chẳng phải thắng nghĩa; lại không có tác dụng so sánh nên không gọi là Mâu-ni. Cho nên luận Chánh Lý chép: Nhờ thân nghiệp, ngữ nghiệp lìa bỏ các điều ác nên có thể so sánh để biết được Tâm Mâu-ni này; do thân nghiệp, ngữ nghiệp lìa các điều ác nên có thể so sánh mà biết trong đó ý nghiệp không có tác dụng so sánh ; chỉ có năng, sở so sánh lập chung thành Mâu-ni. [Trên đây là văn luận.] Lại, thân nghiệp ngữ nghiệp là thể của giới xa lìa; giới có công năng xa lìa các điều ác gọi là xa lìa. Ý nghiệp lại khác, không có vô biểu nên thuộc thể xa lìa. Do ý nghĩa xa lìa pháp ác nên kiến lập Mâu-ni. cho nên do thân nghiệp ngữ nghiệp mà tâm có cái được lìa bỏ nên gọi là Mâu-ni.

5. Hỏi đáp:

"Vì sao Mâu-ni chỉ ở vô học" là hỏi.

"Vì A-la-hán" cho đến hoàn toàn vắng lặng là đáp: A-la-hán thật là Mâu-ni vì tất cả ngôn từ phiền não đều hoàn toàn vắng lặng, chẳng phải người Hữu học v.v... Phiền não ồn náo như ngôn ngữ nên gọi là "phiền não ngôn". Lại giải thích: Phiền não tương tợ như ngôn ngữ. Ở đây ngôn là ngôn tránh, phiền não là phiền não tránh, nói là "phiền não ngôn". Lại giải thích: Phiền não duyên vào ngôn để khởi nên gọi là phiền não ngôn. Tuy có phiền não không duyên ngôn nhưng ở đây chỉ nói theo duyên ngôn.

"Các thân ngữ ý" cho đến "tà thanh tịnh": là giải thích hai câu cuối: Ba thứ hạnh mầu gọi là ba thanh tịnh, gồm cả hữu lậu và vô lậu. Nếu là thiện hữu lậu thì tạm thời xa lìa hành vi ác, phiền não, gọi là thanh tịnh; nếu là thiện vô lậu thì lìa hẳn hành vi ác, phiền não, cũng

gọi là thanh tịnh. Vì thế luận Chánh Lý quyển 41 chép:

Hỏi: hạnh mầu Vô lậu vĩnh ly ác hạnh, phiền não cấu nên có thể gọi là thanh tịnh; hạnh mầu hữu lậu vì còn bị hành vi ác và phiền não cấu làm nhiễm ô thì đâu thể nói là thanh tịnh?

Đáp: Vì tạm thời lìa bỏ hành vi ác phiền não cấu nên cũng được gọi là thanh tịnh. Luận Bà-sa quyển 114 chép.

Hỏi: Ba hạnh mầu gồm nhiếp ba Tịch mặc hay ba tịch mặc gồm nhiếp ba hạnh mầu?

Đáp: Nên phân tích qua bốn câu:

1) Có khi hạnh mầu chẳng phải tịch mặc, tức ngoài thân ngữ hạnh mầu thuộc vô học ra tất cả các thân ngữ hạnh mầu khác và tất cả ý hạnh mầu đều thuộc về trường hợp này.

2) Có khi tịch mặc chẳng phải hạnh mầu, tức là trường hợp tâm vô học.

3) Có khi vừa hạnh mầu vừa tịch mặc, tức chỉ cho thân ngữ hạnh mầu thuộc Vô học.

4) Có khi chẳng phải hạnh mầu chẳng phải tịch mặc, tức trừ các tánh chất trên.

Hỏi: Ba hạnh mầu gồm thâu ba thanh tịnh hay ba thanh tịnh gồm thâu ba, hạnh mầu?

Đáp: Tùy theo các trường hợp cụ thể mà có thể nhiếp thuộc lẫn nhau.

Hỏi: Ba thanh tịnh gồm thâu tam tịch mặc hay tam tịch mặc gồm thâu ba thanh tịnh?

Đáp: Nên phân tích qua bốn trường hợp.

1) Có khi thanh tịnh chẳng phải tịch mặc tức ngoài thân ngữ thanh tịnh thuộc vô học ra, tất cả các thân ngữ thanh tịnh khác và tất cả ý thanh tịnh đều thuộc trường hợp này. Điều này có nghĩa như thế nào? Nghĩa là học, phi học không phải là thân ngữ thanh tịnh vô học và ba thứ ý thanh tịnh vì ý tịch mặc chỉ là tâm vô học.

2) Hữu tịch mặc phi thanh tịnh tức chỉ cho tâm vô học vì chẳng có nghiệp tánh.

3) Có khi vừa thanh tịnh vừa là tịch mặc tức thân ngữ thanh tịnh thuộc vô học.

4) Có khi chẳng phải thanh tịnh chẳng phải tịch mặc, tức là trừ các tánh chất trên. Giải thích: Đã nói học, phi học không phải là thân ngữ vô học nên chỉ là thanh tịnh mà không phải tịch mặc cho nên biết rằng đối với thân của bậc Vô học thì thân ngữ biểu và vô biểu thuộc thiện

hữu lậu chỉ là thanh tịnh mà chẳng thuộc về tịch mặc. Vì là chẳng phải Học cũng chẳng phải Vô học nên thân ngữ tịch mặc chỉ có đạo vô lậu cộng giới. Thân ngữ vô học và vô lậu ý thức là thể của ba tịch mặc. Lại giải thích: Ba tịch mặc cũng bao gồm thiện hữu lậu; tuy nhiên khi nói không phải Học không phải Vô học thì thân ngữ chỉ có thanh tịnh mà không có tịch mặc là y theo thân ngữ thanh tịnh thuộc dị sinh.

6. Nói về hành vi ác và hành vi thiện:

Lại trong kinh nói, cho đến "ba hạnh mầu trái với đây": đây là thứ chín nói về ác hạnh và hạnh mầu. Ba câu đầu nói về ác hạnh; câu tụng cuối nói về hạnh mầu.

"Luận chép" cho đến "có tự thể riêng": là giải thích ba câu tụng đầu: Tham, sân và tà kiến cũng gọi là ác hạnh; lìa Tư ra vẫn có riêng tự thể nên chia ra thành ba thứ; lìa thân nghiệp ngữ nghiệp không có tự thể riêng nên đối với thân ngữ không nói riêng. Hoặc tương ưng với ác ba thứ hạnh này nên được gọi là ác hạnh.

"Thí dụ giả nói" cho đến "là ý nghiệp." Các Thí dụ sư thuộc Kinh bộ cho rằng ba như tham, v.v... chính là ý tư, lìa tư không có tự thể riêng. Phần dẫn chứng rất dễ hiểu.

Nếu thế thì lẽ ra cho đến "hợp thành một thể": là Hữu bộ hỏi: Nếu nói tham, v.v... chính là ý tư thì phải có trường hợp nghiệp và phiền não hợp thành một thể.

"Thừa nhận có phiền não" cho đến ở đây có lỗi gì là Thí dụ sư trả lời: Chúng tôi thừa nhận tham, v.v... là ý nghiệp thì có lỗi gì.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "là môn chuyển" là bác bỏ chung của Tỳ-bà-sa: Nếu thừa nhận như vậy là đi ngược lại lý giáo của phần lớn các bộ phái mà thành ra bị sai lầm lớn vì thế luận Chánh Lý chép: Vì do A-cấp-ma và luận Chánh Lý. Theo A-cấp-ma thì khế kinh nói rằng tham sân và tà kiến đều là nghiệp duyên tập, cho nên biết rằng tham, v.v... không phải là nghiệp tánh; v.v... Theo dẫn rộng luận Chánh Lý v.v... thì nếu phiền não chính là nghiệp thì lẽ ra không thể có sự khác nhau giữa mười hai duyên khởi và tam chương. Từ đó biết rằng tham, v.v... chẳng phải nghiệp. (Trên đây là văn luận). Tuy nhiên khế kinh nói tham sân tà kiến chính là ý nghiệp cho thấy tư lấy tham sân tà kiến làm điều kiện để vận hành.

"Do đây năng chiêu cảm" cho đến "nên gọi là ác hạnh": là giải thích tên gọi ác hạnh, chiêu cảm quả không đáng ưa và tuệ vốn chán ghét nên gọi là ác; chuyển động nhanh chóng nên gọi là hạnh, hạnh này chính là ác nên gọi là ác hạnh; thuộc về Trì nghiệp thích.

"Ba hạnh mầu giả" cho đến "vô sân chánh kiến" là giải thích câu tụng thứ tư: Ba hạnh mầu này nhằm so sánh với ba ác hạnh. Nghiệp có ba hạnh thì phi nghiệp cũng có ba hạnh. Nói "hạnh mầu" tức chiêu cảm quả đáng ưa thích và người trí ngợi khen, nên gọi là Diệu; chuyển động nhanh nhẹn nên gọi là Hạnh. Hạnh này chính là Diệu nên nói là Hạnh mầu.

"Chánh kiến tà kiến" cho đến "vì sao thành thiện ác" là hỏi: Như thân và ngữ nghiệp nếu xa lìa sát, v.v... thì có thể lợi ích cho người nên gọi là Thiện hạnh; nếu là sát sinh, v.v... thì thường làm tổn hại người nên có thể gọi là ác hạnh. Nhưng đối với chánh kiến và tà kiến chỉ có tánh suy tìm và chỉ ở ý thức; không có tư dục đối với các việc có thể làm tổn hại hay lợi ích cho người thì làm sao thành thiện, ác được?

"Có công năng làm căn bổn tổn ích" là đáp: Do khởi chánh kiến không sát sinh, v.v... và do khởi tà kiến làm các việc sát sinh v.v... Chánh kiến và tà kiến tuy lúc chánh khởi không làm tổn ích cho người nhưng thường làm căn bản cho các nghiệp thân ngữ tổn ích, nên cũng thành thiện ác.

Hỏi: Trong ba thứ, vì sao ý không được dựa vào hai loại kia để lập thành hỏi đáp?

Giải thích: Sở dĩ không nói là vì đã lược qua. Lại giải thích: Hai loại kia có thể gây ra các việc làm tổn hại người, chứ không giống như tà kiến, có thể làm ích lợi cho người chứ không giống như chánh kiến cho nên không dựa vào đó để đặt câu hỏi.

Lại hỏi: Trong các hành vi ác thuộc ý tư thì mạn, v.v... cũng thuộc hành vi ác, vì sao chỉ nói về ba thứ như tham sân, v.v... trong các hạnh thiện thuộc ý có tín, v.v... cũng thuộc hạnh thiện, vì sao chỉ nói ba thứ như vô tham, v.v...?

Giải thích: Vì ba thứ này thuộc tánh chất thô động, thuộc về mười nghiệp đạo cho nên nói riêng.

7. Nói về mười nghiệp đạo:

"Trong kinh nói" cho đến "như lẽ ra thành thiện ác": dưới đây là thứ mười nói về mười nghiệp đạo, trong đó.

1) Nói về thể tánh của nghiệp đạo.

2) Giải thích danh nghĩa của nghiệp đạo.

3) Nói về sự dứt thiện.

4) Nghiệp đạo cùng chuyển.

5) Y theo xứ để thành nghiệp đạo.

6) Nói về ba quả của nghiệp đạo. Phần giải thích thể tánh của

nghiệp đạo lại chia làm hai: giải thích thể của nghiệp đạo và nói về sự sai khác của nghiệp đạo. Đây là chánh giải thích thể tánh của nghiệp đạo.

"Luận chép" cho đến "thuộc ác hạnh trước." Trong các ác hạnh và hạnh mầu thì nghiệp đạo thiện ác vốn thô hiển nên dễ biết.

"Không thuộc về các ác hạnh mầu nào?" Là hỏi.

"Lại trong bất thiện" cho đến "khiến xa lìa" là đáp: Trong nghiệp đạo ác của thân thuộc bất thiện, thân ác hạnh không thuộc gia hạnh, hậu khởi và các thân nghiệp bất thiện khác. Tức các việc uống rượu, hoặc giữ, hoặc đánh, hoặc trói, v.v... hoặc sát sinh, v.v... nếu thiếu duyên thì không thành thì vì gia hạnh, v.v... chẳng có tánh thô hiển nên không gọi là Nghiệp đạo. Nếu thân ác hạnh khiến cho các hữu tình khác có khi mất mạng thì thành nghiệp đạo sát sanh, hoặc có khi mất mát tài sản thì thành nghiệp đạo trộm cắp hoặc mất thê thiếp thì thành nghiệp đạo dâm, vì mất mạng, v.v... có tánh thô hiển nên mới nói là nghiệp đạo vì Đức Thế tôn muốn chúng sinh xa lìa.

"Nghiệp đạo Ngữ ác" cho đến "hậu khởi và khinh." Đối với nghiệp đạo ngữ ác thì đối với ngữ ác hạnh không thuộc gia hạnh, hậu khởi và Luân vương, người ở Châu phía Bắc, nhiễm tâm ca hát, v.v... và ỷ ngữ vốn nhẹ trong lúc ba nghiệp đạo của thân làm tổn hại người khác là nặng. Luân vương, người ở Châu phía Bắc đều không khởi cho nên không nói thân nghiệp, v.v... là nhẹ. Hoặc uống rượu chính là thân nghiệp nhẹ, hoặc hành cuống, v.v... nếu thiếu duyên thì bất thành cũng được gọi là nhẹ vì gia hạnh, v.v... không có tánh thô hiển nên không gọi là Nghiệp đạo. Nếu ngữ ác hạnh có tánh thô hiển dễ biết mới gọi là Nghiệp đạo.

"Ý nghiệp ác đạo" cho đến "và khinh tham v.v..." ý nghiệp ác đạo thì đối với ý ác hạnh không thuộc ác tư. Làm đường đi cho tư nên gọi là Nghiệp đạo. Tư này không thể tự làm đường đi cho mình nên dứt trừ ác tư và Luân vương, Châu phía Bắc, v.v... khi khởi loại tham nhẹ, v.v... đều không có tánh chất thô hiển nên không gọi là Nghiệp đạo.

Hỏi: Vì sao không nói gia hạnh, hậu khởi?

Giải thích: Khi tánh chất thô hiện tiền thì thành căn bổn vì thế không nói riêng về gia hạnh, hậu khởi, như ở dưới sẽ nói.

8. Giải thích nghiệp đạo thiện:

Trong "nghiệp đạo Thiện" cho đến "thí cúng dường v.v..." là giải thích nghiệp đạo thiện. Đối với nghiệp đạo thiện của thân thì của diệu hạnh thân không thuộc gia hạnh, hậu khởi và các thân nghiệp thiện

khác, tức lìa bỏ uống rượu, hoặc thực hành bố thí, hoặc cúng dường, v.v... đều không có tánh chất thô hiển nên không phải nghiệp đạo.

"Nghiệp đạo thiện của ngữ" cho đến "vị ái ngữ v.v...": Đối với ngữ nghiệp đạo thiện của ngữ thì ngữ hạnh mầu không thuộc về "nhất phần" tức ái ngữ, hòa hợp ngữ, thật ngữ v.v... Không có tánh chất thô hiển nên không gọi là Nghiệp đạo.

Hỏi: Nghiệp đạo của ngữ Thiện vì sao không nói về gia hạnh, hậu khởi?

Giải thích: Lẽ ra cũng phải nói nhưng không nói vì có thể ngầm hiểu, hoặc được bao gồm trong chữ "Đẳng", hoặc ái ngữ, v.v... thuộc khinh nên không phải nghiệp đạo, huống chi là gia hạnh và hậu khởi. Tức ở đây nêu nặng để nói nhẹ.

"Nghiệp đạo thiện của Ý" cho đến "là các thiện tư." Đối với ý nghiệp đạo thiện thì ý hạnh mầu không gồm nhiếp thiện tư, làm đường đi cho Tư gọi là nghiệp đạo; tư này không thể làm đường đi cho tư cho nên không thuộc Tư.

Hỏi: Vì sao không nói khinh vô tham, v.v... chẳng phải nghiệp đạo?

Giải thích: Y theo nghiệp ác nói trên, trong phần nghiệp thiện lẽ ra cũng nên nói đủ khinh vô tham, v.v... nhưng lược qua không nói. Hoặc trong phần nói về ác ở trước có nói về khinh tham, v.v... nhưng trong phần nói về thiện đã không nói thì có thể ngầm hiểu. Hoặc pháp thiện khó khởi, nếu khởi thì thành nghiệp đạo, vì thế không nói là khinh. Pháp ác dễ khởi nên chia làm hai loại. Trọng là nghiệp đạo; khinh chẳng phải nghiệp đạo. Tuy có đến ba giải thích nhưng nhưng hai giải thích đầu là hơn.

Hỏi: Vì sao không nói gia hạnh và hậu khởi?

Giải thích: Tánh chất thô động hiện tiền tức là căn bổn vì thế không có gia hạnh và hậu khởi; cũng như ở dưới nói.

9. Nói về nghiệp đạo khác nhau:

"Trong mười nghiệp đạo" cho đến "biểu vô biểu phải không": dưới đây là thứ hai nói về nghiệp đạo sai khác, gồm: (1)Nói theo biểu và vô biểu để nói. (2) Nói theo ba căn. (3) Nói về y xứ của nghiệp đạo, (4) Hỏi đáp phân biệt. (5) Nói về tánh chất của nghiệp đạo. Trong phần dựa vào biểu và vô biểu để nói lại chia thành hai là dựa vào căn bổn và trước sau, đây là phần đầu, trình bày dựa vào căn bổn; nêu ra câu hỏi.

Không đúng là đáp.

Vì sao là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "chắc chắn sinh chỉ có vô biểu." Hai câu tụng đầu nói về nghiệp đạo bất thiện; hai câu cuối nói về nghiệp đạo thiện.

"Luận chép" cho đến "chỉ có vô biểu" là giải thích câu tụng thứ nhất: Sáu nghiệp đạo này nếu vô biểu thì có tánh chất quyết định, nếu biểu là bất định, văn rất dễ hiểu.

"Chỉ có dục tà hạnh" cho đến "như tự sinh hỷ": là giải thích câu tụng thứ hai: Biểu và vô biểu thuộc nghiệp đạo tà hạnh đều có tánh quyết định.

"Bảy nghiệp đạo thiện" cho đến "đều có biểu": là giải thích câu tụng thứ ba: Bảy nghiệp đạo thiện nếu từ người khác mà thọ sinh giới biệt giải thoát thì đều có đủ biểu và vô biểu, vì thọ sinh thi-la thì phải dựa vào biểu.

10. Hỏi đáp về biểu, vô biểu:

Hỏi: Nếu nói thọ sinh thì đều có đủ cả hai, vì sao ở trước nói luật nghi biệt giải thoát không chắc chắn nương vào biểu để phát khởi?

Giải thích: Đã nói "thọ sinh" thì biết rằng chẳng phải tự nhiên. Đoạn văn này y theo sự thọ sinh thi la nên nói là có đủ cả hai. Đoạn văn trước y theo tự nhiên, kiến đạo để đắc giới, nên nói là không chắc chắn dựa vào biểu nghiệp để phát khởi.

Hỏi: Nếu nói vô biểu có thể sinh khởi ngoài biểu, vì sao ở văn sau có nói rằng cõi Dục không có vô biểu sinh khởi ngoài biểu?

Giải thích: Văn dưới luận chủ nêu quan điểm của các thuyết khác.; hoặc y theo cả gia hạnh và căn bổn nên nói cõi Dục không có vô biểu sinh khởi ngoài biểu. Nếu không đúng thì trong trường hợp sai người đi giết, v.v... lúc căn bổn thành thì có biểu gì?.

Lại giải thích: Phật và Độc giác, năm Bí-sô, v.v...phải có thời gian để thọ vì có thọ sinh loại nên cũng gọi là thọ sinh, nếu giải thích như vậy thì mười thứ đắc giới đều nương vào biểu mà sanh.

Hỏi: Vì sao trước đây nói là không chắc chắn nương vào biểu để phát khởi?

Giải thích: Văn trước nêu thuyết của các luận sư khác; hoặc có thể là vô biểu không chắc chắn phải nương vào biểu, cùng tự loại để phát khởi, tức cho thấy có sự phát khởi lẫn nhau như trước giải thích. Nếu giải thích như thế thì rất hợp với thuyết cõi Dục không có vô biểu sinh khởi ngoài biểu ở văn trước. Lược thuật hai giải thích nếu được phân tích chi li thì cũng giống như phần nói về mười thứ đắc giới đã nói ở trước.

Hỏi: Vì số lượng biểu giống như vô biểu nên nói là có đủ cả hai hay vì đen chắn có biểu nên nói là có đủ cả hai?

Giải thích: Như khi thọ đại giới dựa vào bảy biểu nghiệp để phát khởi bảy nghiệp vô biểu. Không làm điều lành đáng làm vốn rất nhỏ nhiệm nên khó rõ biết; tuy có ngữ biểu nhưng chẳng làm cho người khác nghe được, cũng như người thì không nghe được tiếng nói của quỷ v.v... Đã nói có đủ cả hai thì biết rằng biểu nghiệp và vô biểu nghiệp có số lượng bằng nhau. Trường hợp thọ đại giới đã như vậy thì khi thọ các giới khác cũng như vậy.

Lại giải thích: Nếu yết ma thọ giới thì nương vào ba biểu nghiệp của thân để phát khởi ba nghiệp vô biểu của thân đồng thời phát khởi bốn nghiệp vô biểu của ngữ. Nếu có ngữ biểu vì sao không nghe thấy. Đã không nghe thấy thì biết không có bốn biểu nghiệp của ngữ. Nếu là trường hợp ba quy y thọ giới cụ túc thì đều nương vào bốn biểu nghiệp của ngữ để phát khởi bốn vô biểu của ngữ đồng thời phát khởi ba vô biểu của thân vì nương theo lời của Sư mà phát giới. Bảy chi vô biểu tuy phát khởi lẫn nhau cđen chắn đều phải nương vào biểu nghiệp để sinh khởi, nên nói rằng đều có đủ cả hai mà không nói rằng mỗi thứ biểu đều sinh khởi riêng. Đối với ba quy y thọ giới như cận sự, v.v... chỉ có một ngữ biểu mà phát khởi bốn vô biểu.

Lại giải thích: Nếu yết ma thọ giới thì giống như giải thích thứ hai. Nếu ba quy thọ giới thì do nói ra lời nên có bốn ngữ biểu và do thân cung kính nên phát ba thân biểu. Bảy chi nghiệp biểu phát bảy chi nghiệp vô biểu. Ba quy thọ giới như cận sự, v.v... đều có đủ bốn biểu và bốn vô biểu.

"Tĩnh lự vô lậu" cho đến "mà được sinh" là giải thích câu tụng thứ tư: Định sinh vô biểu không nương vào biểu để khởi vì nương tâm mà sinh.

"Gia hạnh, hậu khởi như căn bổn phải không là thứ hai, dựa vào trước sau để nói. Hỏi: Gia hạnh và hậu khởi có biểu và vô biểu như nghiệp đạo căn bổn hay không?

"Không có" là đáp.

"Vì sao" là gạn lại.

"Tụng chép" cho đến "hậu khởi trái với ở đây." Hai câu tụng đầu nói vê gia hạnh; câu tụng cuối nói về hậu khởi.

11. Làm sao mới thành gia hạnh:

"Luận chép" cho đến khác với đây thì không: Chỉ khởi ý địa không thành gia hạnh; khi đã khởi thân ngữ mới thành gia hạnh; vì thế đối với

gia hạnh sẽ có biểu nghiệp, văn còn lại rất dễ hiểu.

"Đối với nghĩa này" cho đến "vị hậu khởi chăng" là hỏi: Đối với ý nghĩa này của nghiệp đạo làm thế nào để kiến lập ba gai đoạn riêng?

12. Nói về ba giai đoạn của sát sanh:

"Lại trong bất thiện" cho đến "sát sinh hậu khởi" là đáp, nói về ba giai đoạn của sát; gia hạnh là tiền giai hạnh; quả mãn là sát sanh rốt ráo, văn còn lại rất dễ hiểu.

"Sáu nghiệp đạo" còn lại cho đến "y theo lệ nên nói" là giải thích về loại; phần như luận luận Chánh Lý có nói rộng.

"Tham sân tà kiến" cho đến "hậu khởi khác nhau." Khởi khinh tham chỉ là độc đầu; khinh tham, sân, v.v... chẳng phải gia hạnh, hậu khởi thuộc nghiệp đạo. Nếu từ căn bổn khởi mới là nghiệp đạo. Luận Chánh Lý quyển 41 có hai thuyết, thuyết đầu đồng với luận này, thuyết còn lại cho rằng: Nếu nói như vậy cũng có đủ ba phần vì bất thiện tư có thể trước sau giúp sức cho tham sân v.v... Giải thích: Bất cộng vô minh, bốn kiến, nghi, mạn v.v... Tương ưng bất thiện tư làm gia hạnh và hậu khởi cho tham sân và tà kiến. Luận Chánh Lý cũng có thuyết này. Luận Bà-sa quyển 113 chép: Ngoài ra tham, dục, sân nhuế, tà kiến thuộc ba nghiệp đạo của ý. Khởi là căn bổn mà không có gia hạnh và hậu khởi. Có thuyết cho rằng cũng có gia hạnh và hậu khởi là chỉ cho bất thiện tư. Luận này lấy giải thích đầu là nghĩa đúng; luận Chánh Lý cho giải thích sau là nghĩa đúng. Luận Bà-sa thì không có lời bình vì vấn đề này hoàn toàn tùy thuộc ý riêng của các Luận sư.

13. Thời gian thành tựu nghiệp đạo:

"Trong đây nên nói," cho đến "là sau khi chết phải không?" Là hỏi về thời gian thành tựu nghiệp đạo.

"Nếu thế thì có lỗi gì" là đáp.

"Hai lỗi câu hữu" cho đến "nghiệp đạo căn bổn." Nếu người bị giết đang trụ ở gia đoạn tử hữu thì người sát sinh thành tựu nghiệp đạo vào ngay lúc đó, tức khi kẻ giết gặp phải duyên chết qua đời cùng lúc với kẻ bị giết thì nghiệp đạo thành tựu. Tuy nhiên tông này không thừa nhận qua đời cùng lúc thành nghiệp đạo vì thế ở phần dưới luận này có chép: Nếu kẻ giết và kẻ bị giết qua đời cùng lúc hoặc bị chết trước đó thì chắc chắn không đắc nghiệp đạo căn bổn. Nếu ngay sau khi kẻ bị giết chết và kẻ giết thành tựu nghiệp đạo vào sát-na đầu tiên thì lẽ ra không nên giải thích về nghiệp đạo giống như trên. Tùy theo biểu nghiệp lúc kẻ kia qua đời mà, biểu và vô biểu vào sát-na này chính là nghiệp đạo sát sinh căn bổn.

"Lại nên trái hại" cho đến "căn bổn chưa dứt:" Nếu nói chết rồi mới thành nghiệp đạo thì trái với giải thích của Tỳ-bà-sa về vấn đề gia hạnh chưa chấm dứt của luận này. Luận Phát trí chép.

Hỏi: Có trường hợp nào đã hại chúng sinh, đã giết chúng sinh mà chưa chấm dứt không?

Đáp: Có. Như trường hợp đã cắt đứt mạng sống nhưng gia hạnh vẫn chưa chấm dứt." Các luận sư Tỳ-bà-sa giải thích đoạn văn trên như sau: Ở đây gọi giai đoạn hậu khởi nghiệp đạo là gia hạnh, như trong trường hợp giết chết kẻ thù nhưng vì nghĩ là chưa chết nên còn đánh thêm. Nếu nói chết rồi mới thành nghiệp đạo thì tại sao các Luận sư Tỳ-bà-sa lại giải thích rằng ở giai đoạn hậu khởi đã gọi là gia hạnh. Lẽ ra phải nói là ở giai đoạn căn bổn đã gọi là Gia hạnh vì vốn thừa nhận sau khi chết rồi căn bổn vẫn chưa chấm dứt.

14. Thế nào gọi là không lỗi:

Trong đây nói thế nào gọi là không lỗi là lời bình của Luận chủ: Nếu không có sai lầm nào thì ở đây lẽ ra nên nói là giải thích văn luận này.

"Trong đây nói thế nào gọi là không lỗi" là hỏi.

"Nghĩa là đối với căn bổn nói là âm thanh gia hạnh": là luận chủ trả lời: Nghĩa là đối với căn bổn đã nói là gia hạnh; giải thích văn nghĩa của luận này là không sai lầm vì bổn tông vốn thừa nhận chết rồi mới thành nghiệp đạo nhưng ở trên lại nói ngay lúc chết mới thành nghiệp đạo; tức đối với việc quá khứ mà nói là hiện tại, hoặc đối với nhân gia hạnh lại giả đặt tên gọi của nghiệp đạo quả. Vì thế luận Chánh Lý chép: Chắc chắn phải là khi chết thì nghiệp đạo mới thành nhưng phần văn trên nói khi chết chung là đối với việc đã qua mà lại nói là hiện tại. Như có vị vua "đã đến" từ xa nhưng lại hỏi nay từ "đến"; hoặc có thể đối với nhân nhưng giả nói là quả. (Trên đây là văn luận.)

Hỏi: Vì sao chết rồi mới thành nghiệp đạo?

Giải thích: Thông thường khi nói về sát sinh thì đều là ý nói khiến cho mạng sống không còn nối tiếp, vì thế khi không còn nối tiếp mới thành tựu nghiệp đạo. Hiện tại mạng vẫn còn thì làm sao thành nghiệp đạo được?. Ý luận Chánh Lý giống như giải thích này, nhưng lại chống chế các luận sư Tỳ-bà-sa giải thích luận này khi cho rằng không phải căn bổn và hậu khởi đối với kẻ sau khi bị chết lại có hậu sinh đều được gọi là sát sinh hậu khởi? Vì thế cho nên tin rằng giải thích của Tỳ-bà-sa là hợp lý nhất đối với luận này. Các luận sư Câu-xá đã chỉ trích: Nếu chống chế như vậy thì cũng không có gì trái, tuy nhiên hai chữ "Hậu

khởi” không được rõ ràng.

“Nếu thế thì lúc ấy” cho đến “nghiệp đạo căn bổn” là câu hỏi từ ngoài: Chết rồi mới thành nghiệp đạo, tức lúc đó không có mạng thì biểu nghiệp này làm sao có thể thành nghiệp đạo căn bổn?

“Vì sao bất thành” là người ngoài trách trở lại.

15. Nói biểu thì phải có tác dụng:

Vì không có công dụng: là người ngoài trả lời: Thông thường khi nói biểu thì phải có tác dụng. Mạng đã không có thì biểu vô dụng lẽ ra không thể thành nghiệp đạo.

“Vô biểu ở đây” cho đến “nghiệp đạo căn bổn” là luận chủ trách lại, là nói thành nghiệp đạo, lúc căn bổn này thành thì vô biểu có tác dụng gì không? Cho nên nghiệp đạo thành chẳng phải do tác dụng mà một là do gia hạnh làm ra các việc sát sanh v.v... và hai là lúc quả mãn, sát sinh rốt ráo. Lúc đó có công năng làm nhân đẳng khởi tư và biểu, vô biểu đều thành nghiệp đạo. Vì thế luận Bà-sa chép: Đắc tội sát sinh do hai duyên là khởi gia hạnh và quả rốt ráo. Nếu khởi quả gia hạnh không rốt ráo hoặc quả rốt ráo mà không khởi gia hạnh thì không phạm tội. Nếu khởi gia hạnh và quả đã rốt ráo mới thành tội sát.

16. Mười nghiệp đạo xoay vần làm gia hạnh, hậu khởi:

“Lại các nghiệp đạo” cho đến “nên biết như thế”: Đây là nói mười nghiệp đạo xoay vần làm gia hạnh, hậu khởi, lời văn rất dễ hiểu.

“Tham v.v... không nên” cho đến chưa làm việc: là Luận chủ nêu chấp của các luận sư khác để hỏi: Thông thường khi luận về gia hạnh thì phải có sự giúp sức của việc cầm đao, v.v... làm việc giết hại. Tham, v.v... không thể làm gia hạnh. Không có trường hợp chỉ có tâm khởi không có thân ngữ mà gia hạnh có thể thành tựu. Lúc chỉ có khởi tâm thì chưa tạo ra gia hạnh cho nên mới nói tham, v.v... chẳng phải gia hạnh, nên luận Chánh Lý quyển 41 chép: Có thuyết khác cho rằng tham, v.v... không thể làm gia hạnh. Không có trường hợp chỉ có tâm khởi gia hạnh liền thành tựu, mà chưa làm gì cả. Nói như thế: Là tuy tham, v.v... không có tánh chất làm ra các việc nhưng khi sinh khởi do duyên cảnh thì chẳng phải không có lực dụng. Do có lực dụng nên được gọi là gia hạnh, và làm phương tiện dẫn sinh các nghiệp đạo. Luận Chánh Lý cho thuyết sau là nghĩa đúng; luận này dùng chủ trương trước để hỏi, tức cho là nghĩa đúng. Ý của các luận sư có khác nhau: Không cho là gia hạnh là y theo không có lực dụng gần; vẫn cho là gia hạnh vì có lực dụng xa.

“Lại trong kinh nói,” cho đến hỏi việc khác cũng thế: dưới đây là thứ hai: Y theo ba căn để nói, gồm:

1) Giải thích gia hạnh ác.

2) Giải thích ba giai đoạn sinh thiện.

3) Nghiệp đạo rốt ráo.

Đây là nói về gia hạnh ác; y theo khế kinh để nêu ra câu hỏi: Ở đây nên nói vì những tánh chất nào mà sát sinh được gọi là sinh khởi từ tham? Các câu hỏi còn lại cũng giống như vậy. Đây là hỏi chung.

"Chẳng phải các nghiệp đạo" cho đến khác với kia là đáp: chẳng phải lúc các nghiệp đạo căn bổn thành thì tất cả đều do ba căn rốt ráo. Thật ra gia hạnh trước đó không giống với căn bổn.

"Vì sao khác nhau" là gạn lại về gia hạnh và ba căn khác nhau mà chưa hỏi về căn bổn.

"Tụng chép" cho đến "ba căn như tham v.v... sinh" là tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "nên nói như thế": là giải thích câu tụng đầu: Bảy gia hạnh nghiệp đạo bất thiện lúc sinh khởi đều do ba căn bất thiện vì nương vào nhân đẳng khởi từ trước. Trong khế kinh Phật có nói từ ba căn sinh.

17. Bốn gia hạnh:

1) "Gia hạnh Sát sinh" cho đến "đều từ si khởi" là nói sát gia hạnh từ ba căn sinh. Ba-thích-tư là chỉ cho nước Ba-thích-tư, xưa gọi nhầm là Ba tư. Tà kiến tương ưng với si. Chỉ vì tà kiến mới giết hại chúng sinh nên loại gia hạnh sát sanh này gọi là si khởi. Văn còn lại rất dễ hiểu.

2) Gia hạnh trộm cắp cho đến "gia hạnh khởi sát" là nói gia hạnh đạo từ ba căn sinh. Tức tùy theo càiminh cấn mà khởi gia hạnh trộm cắp; hoặc vì lợi riêng mà muốn trộm cắp tài vật của người khác để có được nhiều. Lại giải thích: Thọ tài vật của người gọi là lợi riêng hoặc muốn người khác cung kính. Lại giải thích: Muốn trộm cắp tài vật chia cho người khác để mong họ cung kính, hoặc vì muốn tăng thêm danh dự. Lại giải thích: Muốn trộm cắp tài vật chia cho người khác để mong họ khen mình. Các trường hợp như vậy đều gọi là từ tham dẫn khởi gia hạnh trộm cắp. Tà kiến gọi là do si sinh được giải thích giống như trường hợp sát sinh ở trên, văn còn lại rất dễ hiểu.

3) "Gia hạnh Tà dâm" cho đến "từ si sinh ra": là nói gia hạnh tà dâm từ ba căn sinh. Hoặc vì cầu tài, hoặc vì tiếng tăm, hoặc vì quan vị, hoặc cung kính, hoặc vì cứu giúp tự thân, hoặc vì cứu giúp người khác cho nên đối với tài vật, thế lực, sự cao cả, vợ đẹp, con cái của người muốn hành tà dâm, từ tâm tham đắm khởi dâm gia hạnh. Văn còn lại rất dễ hiểu.

4) Lời luống dối v.v... cho đến "gia hạnh từ si sinh": là nói gia hạnh

thuộc bốn nghiệp đạo từ ba căn sinh. Gia hạnh thuộc bốn nghiệp đạo từ tham sân sinh khởi giống như các trường hợp trước. Luận Chánh Lý chép: lời luống dối, v.v... từ tham sinh, như khi vì tài vật, sự cung kính, danh dự để tô đắp cho bản thân mình thì liền khởi bốn gia hạnh. Từ sân sinh như vì giết kẻ thù nên phát tâm sân nhuế, sanh ra bốn gia hạnh. [Trên đây là văn luận. Có giải thích riêng cho rằng bốn ngữ nghiệp đạo từ si sinh, như ngoại đạo thuyết nếu có người hoặc vì cười vui, hoặc vì gã con, hoặc vì lấy vợ, hoặc gặp dâm nữ, hoặc gặp vua, hoặc vì cứu mạng, hoặc vì cứu tài mà nói lời luống dối đều không có tội. Lại do tà kiến mà nói lời dối gạt, nói lời chia rẽ, nói lời tục tỉu, nói lời trây trét, nên biết rằng gia hạnh của tất cả các trường hợp trên đều từ si sinh khởi. Giải thích tà kiến gọi là si sinh cũng giống như trước. Ngoài ra, Vệ-đà, Hán dịch là Minh, xưa dịch nhầm là Vi-đà, tức bốn bộ luận Vệ-đà và các tà luận khác của ngoại đạo thường được học tập truyền thọ đều cho rằng không có tội. Tất cả các trường hợp này đều là gia hạnh thuộc lời nói trây trét, sinh khởi từ si. Trên đây là nói tất cả gia hạnh của bảy nghiệp đạo bất thiện từ ba căn sinh khởi.

18. Hỏi đáp về ba căn:

"Ba thứ như Tham, sân v.v..." cho đến "từ tham v.v... sinh ra": là giải thích câu hỏi thuộc hai câu tụng cuối: Bảy nghiệp đạo ở trên có gia hạnh nên có thể nói các gia hạnh từ ba căn sinh, nhưng tham, sân và tà kiến không có gia hạnh thì làm sao có thể nói là từ ba căn sinh?

"Vì từ ba căn" cho đến từ ba cũng thế là trả lời: Vì tham, sân và tà kiến từ ba căn vô gián sinh nên có thể nói gia hạnh của tham sân si từ ba căn sinh, hoặc vô gián sinh, hoặc tương ưng sinh. Lại giải thích: Có thể nói rằng gia hạnh của tham sân và tà kiến từ ba căn sinh. Gia hạnh chính là tham, sân và si. Từ "vị hoặc" dưới đây là giải thích riêng ba căn sinh ba nghiệp đạo, văn rất dễ hiểu. Vì thế luận Chánh Lý quyển 41 chép: Gia hạnh của tham, v.v... tại sao lại sinh từ ba căn? Vì từ ba căn vô gián sinh khởi. Tức từ ba bất gốc lành như tham, v.v... đều có thể sinh khởi ba nghiệp đạo không gián đoạn. Thế nên mới biết rằng từ tham sân si vô gián tương ưng sinh ba gia hạnh. Dựa vào ý nghĩa vô gián nên biết rằng cũng sinh các nghiệp đạo. (Trên đây là văn luận).

Hỏi: Căn bất thiện Si khác với ba nghiệp đạo sau nên có thể làm gia hạnh, nhưng căn bất thiện tham sân lại tương đồng với nghiệp đạo tham sân thì làm sao có thể làm gia hạnh?

Giải thích: Ý nghĩa sai khác của căn và đạo hoặc ẩn hoặc hiển mà làm sáng tỏ cho nhau. Ở niệm trước hiển căn thì ẩn đạo; ở niệm sau

hiển đạo thì ẩn căn cho nên vẫn có thể nói rằng căn là gia hạnh của đạo.

19. Ba giai đoạn của thiện:

"Đã nói bất thiện" cho đến "cùng tương ưng" là thứ hai nói về ba giai đoạn của thiện; ở đây nói ba giai đoạn thuộc thiện đều là pháp đẳng khởi của ba gốc lành. Thuận với thiện pháp nên ba pháp đều sinh; phần lớn đều trái với pháp ác nên tham sân không khởi.

"Ba giai đoạn của tham này tướng trạng thế nào" là hỏi.

"Nghĩa là xa lìa trước" cho đến "đều gọi là hậu khởi" là đáp: Nghiệp đạo Thiện thuộc chỉ thiện, lìa bỏ ba pháp bất thiện ở trên thì thành ba nghiệp đạo thiện. Từ "lại như" trở xuống là nói riêng về ba giai đoạn này. Thân giáo, tiếng phạm là hòa thượng. Từ giai đoạn này về sau cho đến nói về bốn y tức thường khất thực, ngồi dưới gốc cây, mặc y phấn tảo, uống thuốc khí dược và các việc khác đều giống như trước đó. Từ niệm thứ hai của nghiệp đạo căn bổn trở đi nối tiếp tùy chuyển tạo ra các biểu nghiệp, nối tiếp tùy chuyển, khởi nghiệp vô biểu đều được gọi là hậu khởi. Văn còn lại rất dễ hiểu.

20. Nói về nghiệp đạo rốt ráo:

"Như trước đã nói" cho đến "thế nào là nghiệp đạo": dưới đây là thứ hai nói về nghiệp đạo rốt ráo. Hỏi: Như trước đây có nói chẳng phải tất cả các nghiệp đạo đều do ba căn rốt ráo thành tựu nghiệp đạo căn rốt ráo nào và nghiệp đạo gì?

"Tụng chép" cho đến chấp nhận các thứ còn lại do ba: văn tụng gồm có bốn tiết nói về nghiệp đạo rốt ráo. Hai câu tụng đầu là tiết thứ nhất, hai câu kế là tiết thứ hai, một câu tiếp theo là tiết thứ ba và câu tụng cuối là tiết thứ tư. Nói các thứ còn lại là chỉ cho các nghiệp đạo còn lại của bảy nghiệp đạo trên; tức là lời cuống dối, lời chia rẽ và lời tạp uế. Nói rốt ráo là chỉ cho sự thành xong, sự kết thúc. Tức nghiệp đạo ác do ba căn này mà được hoàn tất, nên không giống với ba căn gia hạnh.

Hỏi: Ở đây nói rốt ráo là y theo nhân đẳng khởi hay sát-na đẳng khởi?

Giải thích: Ở đây y theo nhân đẳng khởi gần, vì có tánh chất quyết định mà chẳng phải sát-na đẳng khởi vì tánh vốn bất định. Như sai người giết, v.v... là sát-na đẳng khởi, tức vì có cả ba tánh tâm không quyết định nên chẳng phải rốt ráo kia. Nếu là nhân đẳng khởi thì tâm có tánh quyết định, vì quyết định nên mới tùy theo loại rốt ráo này.

Lại giải thích: Ở đây y theo sát-na đẳng khởi, chứ chẳng phải nhân đẳng khởi. Như tham, sân, v.v... chính là sát-na đẳng khởi; các

pháp các y theo đây nên biết. Đồng thời cũng y theo sát-na đẳng khởi vì bất gốc lành tham, sân cùng với nghiệp đạo tham sân đồng một sát-na. Tuy không có tự thể riêng nhưng căn và đạo có ý nghĩa khác nhau nên mới nói là căn rốt ráo nghiệp đạo. Sáu nghiệp đạo ác như sai người giết v.v... Hoặc có khi tự sát rồi mới chết, v.v... là sát-na đẳng khởi cũng có cả các tâm khác để làm thành rốt ráo. Đoạn văn này chỉ nói theo trường hợp tự tác.

Lại giải thích: Bao gồm cả nhân đẳng khởi và sát-na đẳng khởi. Nếu là sáu nghiệp đạo ác như sai người đi giết, v.v... hoặc có khi tự làm sau đó mới chết, v.v... thì chỉ do nhân đẳng khởi gần mà ba căn rốt ráo chẳng phải sát-na đẳng khởi vì sát-na đẳng khởi có tâm bất định có thể khởi các tâm khác. Chẳng phải do các tâm khác mà rốt ráo. Nếu là tham sân và tà kiến thì chỉ do sát-na đẳng khởi mà ba căn thành rốt ráo chứ chẳng phải nhân đẳng khởi. Nếu là bảy nghiệp đạo ác như tự giết, v.v... thì có đủ hai loại, hoặc nhân đẳng khởi hoặc sát-na đẳng khởi. Trong số ba giải thích trên thì giải thích đầu phi lý vì tham, v.v... chắc chắn do sát-na đẳng khởi, hai giải thích sau đều có thể nghĩa đúng.

21. Bài tụng và văn xuôi:

"Luận chép" cho đến "ba thứ này thành." Phần bài tụng có bốn tiết văn giải th1ich cũng có bốn; văn rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý quyển 41 chép: Nghiệp đạo tham sân chính là tham sân căn, vì sao nói là do tham sân rốt ráo. Như khi nghiệp đạo tà hạnh ở cõi Dục sinh khởi thì chắc chắn có tham căn làm rốt ráo chứ không phải lúc hai nghiệp đạo tham sân sinh khởi lại có tham sân riêng làm rốt ráo. Vì thế nên nói là ba pháp tham, sân, v.v... đều do si căn rốt ráo. Chẳng thể không có si mà ba pháp này sinh khởi được. Về vấn đề này có giải thích khác cho rằng pháp này là do loại rốt ráo này vì lúc tự thể sinh thì đó chính là nghiệp đạo. Trường hợp này vì đã cạn lý nên mới giải thích như thế. Thật ra ngay khi đang tham, v.v... hiện tiền thì nghiệp có si căn làm rốt ráo, tại sao không thừa nhận là chấp lấy tự thể? Tuy có thuyết này nhưng không thừa nhận, không nên cho rằng tất cả các nghiệp đạo đều do si rốt ráo chỉ vì lúc các nghiệp đạo thành thì chắc chắn có si. Không có lỗi như thế vì sát, đạo, v.v... tuy đều có si nhưng sân và tham lại mạnh hơn.

Hỏi: Nếu vậy tà kiến lẽ ra không phải do si vì si câu hữu với tà kiến thì không mạnh.

Đáp: Không đúng. Có tà kiến khởi thì si mạnh hơn vì lúc đó không có các căn bất thiện khác và vì không phải thể của tà kiến là bất gốc lành. Cho nên thuyết căn có si câu hữu hợp lý hơn.

Hỏi: Nếu vậy thì tham, v.v... lẽ ra không thể do si vì tham và sân là căn và mạnh mẽ hơn trong lúc si đi kèm lại yếu kém cho nên không thể nói các nghiệp đạo tham sân là do si rốt ráo.

Đáp: Nếu y theo năng rốt ráo thì lúc đó si mạnh lại không có các căn rốt ráo khác. Tự thể của tham, v.v... không có công năng giúp sức đối với chính mình làm sao có thể nói là tự làm cho chính mình hoàn mãn. Vì thế nói si rốt ráo không có gì phi lý. Lại có các giải thích khác về vấn đề này: Các pháp cùng có một quả với tham sân đều có thể tùy vào sự mạnh mẽ mà gọi là tham sân, vì các pháp này sinh cùng lúc với tham sân và cũng có thể nói các pháp này là rốt ráo tham sân. Đối với giải thích này cũng có gạn hỏi, nhưng vì sợ văn rườm rà nên không nói.

Giải thích: Luận Chánh Lý gồm có ba thuyết. Thuyết thứ nhất cho rằng nghiệp đạo tham sân do tương ưng si rốt ráo. Thuyết thứ hai cho rằng tham do tham rốt ráo, sân do sân rốt ráo. Thuyết thứ ba cho rằng nghiệp đạo tham sân tương ưng câu hữu các pháp, rốt ráo. Vì tương ưng và câu hữu với tham sân nên cũng gọi là tham sân. Luận Chánh Lý có ý chọn thuyết thứ nhất.

Hỏi: Nếu chọn thuyết thứ nhất vì sao tụng nói sát, thô ngữ, sân nhuế rốt ráo đều do sân. Đạo, tà dâm và tham đều do tham rốt ráo. Y theo văn tụng này sân do sân rốt ráo, tham dựa vào tham rốt ráo vì sao lại nói nghiệp đạo tham sân do si rốt ráo?

Giải thích: Nói tham sân tức cũng có ý chỉ cho si vì trong các pháp tương ưng hẳn có si. Nếu là sát sanh và thô ngữ thì do sân si rốt ráo; nếu là sân tức do si rốt ráo; nếu là đạo, tà hạnh thì do tham si rốt ráo, nếu là tham thì do si rốt ráo vì thế không trái nhau. Nên biết rằng trong mười nghiệp đạo thì tham, sân và tà kiến do si rốt ráo; sát và thô ngữ do sân, si rốt ráo; đạo và tà hạnh do tham, si rốt ráo; luống dối, chia rẽ, lời tạp uế đều có thể do ba căn rốt ráo.

Lại giải thích: Luận Chánh Lý có giải thích riêng; văn tụng có ý giống với thuyết thứ hai. Nếu giải thích như vậy thì không cần phải giải thích chung.

Hỏi: Nghiệp đạo Thiện rốt ráo vì sao không nói?

Giải thích: Ở trước có nói thiện đối với ba giai đoạn đều do ba gốc lành sinh khởi, tức đã có ý cho rằng ba căn đều có công năng rốt ráo nên không cần nói nữa. Lại giải thích: Tuy cũng đều do ba căn rốt ráo, trong đó chẳng phải không có thế dụng mạnh hơn. Đối chiếu với các pháp ác để biết.

22. Nói về y xứ của nghiệp đạo:

"Các nghiệp đạo ác" cho đến "bốn xứ sinh ra" là thứ ba nói về y xứ của nghiệp đạo. Như ở trước nói một hàng rưỡi tụng bốn tiết nghiệp đạo, ba ba một ba, tùy theo thứ lớp, đối với bốn chỗ như hữu tình, v.v... mà sanh. Đây là nêu chung ý bài tụng.

1) Giải thích 1:

"Nghĩa là ba thứ như sát sanh v.v... do hữu tình mà khởi" là giải thích sự sinh khởi từ xứ của hữu tình, tức thuộc tiết thứ nhất: Ba thứ sát sinh, thô ngữ, sân nhuế đều khởi từ hữu tình xứ. Tuy thô ngữ và sân nhuế cũng có khởi từ phi tình xứ nhưng vì quá nhẹ nên không thành nghiệp đạo.

Hỏi: Vì sao lại nói ba thứ như sát sanh, v.v... khởi từ hữu tình xứ mà không nói là từ chúng cụ, danh sắc, danh, v.v... khởi?

Giải thích: Vì giết hữu tình, chửi mắng hữu tình, sân hận hữu tình có tình quá mạnh nên thuộc hữu tình xứ khởi. Ba thứ như sát sanh, v.v... chỉ xảy ra ở hữu tình trong lúc chúng cụ và danh sắc gồm cả phi tình nên không nói là thuộc chúng cụ xứ danh sắc khởi. Sát sanh, v.v... có ở tất cả chúng hữu tình; ba thứ như danh, v.v... tuy thuộc hữu tình nhưng chẳng phải thuộc tất cả cho nên không nói thuộc các xứ như danh, v.v... khởi.

Lại giải thích: Danh, v.v... chẳng có công năng giết mà chỉ xâm phạm người khác vì có ý mạ lỵ người khác thì ngữ có công năng mạ lỵ hữu tình, chứ chẳng phải mạ lỵ danh v.v... Có ý sân hận hữu tình chứ chẳng phải sân hận danh v.v... Cho dù có người sân hận mạ lỵ danh, v.v... thì thuộc hữu tình cũng không nói là khởi từ các xứ như danh v.v... Tuy thô ngữ khởi cũng nương vào danh, v.v... nhưng cũng giống của ba pháp như luống dối, v.v... nương vào sở y tốt đẹp của cảnh cho nên chỉ nói theo cảnh để nói mà không nói theo y.

Lại giải thích: Lúc thô ngữ khởi thì tuy nương vào danh, v.v... nhưng vì sợ có người cho rằng nương vào ngoại pháp nên nói là hữu tình; lại phát thô ngữ không dựa vào xảo ngôn, vì thế luận Hiển Tông quyển 22 chép: Thô ngữ tuy dựa vào danh, thân, v.v... để khởi nhưng sợ hiểu lầm chỉ dựa vào ngoại pháp thì nghiệp đạo này cũng có thể thành, cho nên phải nói là chỉ dựa vào hữu tình xứ để khởi.

Lại giải thích: Dối gạt, v.v... khởi phải dựa vào danh, v.v... nhưng thô ngữ khởi không dựa vào danh. Vì thế luận Chánh Lý quyển 1 chép: Ngữ biểu nghiệp này có hai loại là y danh khởi và bất đãi danh khởi. Theo văn luận này thì biết rằng lời thô ác không nương danh, v.v... và

vì bất định nên không nói thô ngữ nương vào danh v.v... để khởi.

2) Giải thích 2:

"Ba thứ như trộm cắp v.v... xứ chúng cụ khởi" là giải thích về sự sinh khởi từ xứ chúng cụ, là tiết thứ hai: trộm cắp, tà hạnh và tham đều sinh khởi từ xứ chúng cụ. Dù tình hay phi tình đều là vật thọ dụng của người khác, nên gọi là chúng cụ. Nếu trộm cắp thì sinh khởi từ cả tình và phi tình xứ. Như trộm cắp vật nuôi, v.v... thì từ hữu tình xứ khởi; nếu trộm cắp vàng bạc, v.v... tức từ phi tình xứ khởi. Nếu là tà hạnh thì chỉ khởi ở hữu tình xứ; nếu là tham thì có cả xứ tình và phi tình. Cả hai trường hợp đều gây ra tội nặng nên gọi là nghiệp đạo. Tuy nhiên ở phần sau của luận này khi nói người ác tham muốn tài vật của người khác thì chỉ y theo phi tình; đúng lý ra cũng phải có cả hữu tình; không giống như sân nhuế chỉ có xứ hữu tình mà được gọi là Nghiệp đạo.

Hỏi: Vì sao ba nghiệp như trộm cắp, v.v... được gọi là khởi từ xứ chúng cụ mà không nói là từ các xứ hữu tình, danh sắc, v.v...?

Giải thích: Trộm cắp vật, v.v... của người, tà dâm với vợ con, v.v... của người đều là thọ dụng đồ của người khác nên thuộc xứ chúng cụ khởi. Hai nghiệp trộm cắp và tham đều có cả phi tình xứ. Không nói từ hữu tình xư khởi là vì tà hạnh tuy chỉ có ở hữu tình nhưng ý nghĩa của chúng cụ mạnh hơn nên chỉ nêu tên của loại xứ này. Lại, đối với ba thứ như trộm cắp, v.v... nếu y theo nghĩa ngăn dứt tội lỗi thìg đều phải đợi có hữu tình. Chúng cụ mạnh hơn nên được đặt tên; trộm cắp, v.v... chỉ khởi từ xứ chúng cụ. Danh sắc không phải chúng cụ; không nói khởi từ danh xứ. Trộm cắp, v.v... lại khởi từ chúng cụ trong lúc danh thân, v.v... có thể tánh không thuộc khí cụ, cho nên không nói khởi từ các xứ như danh, v.v...

3) Giải thích 3:

"Chỉ có tà kiến một gọi là sắc xứ khởi" là giải thích về sự sinh khởi từ xứ danh sắc, tức là tiết ba. Sắc uẩn thuộc về sắc, bốn uẩn còn lại thuộc về danh. Tà kiến tuy cũng có công năng duyên theo trạch diệt nhưng ở đây chỉ nói theo các trường hợp duyên pháp hữu vi. Lại giải thích: Sắc uẩn thuộc sắc, bốn uẩn còn lại và trạch diệt thuộc danh. Tà kiến chẳng duyên hư không, chẳng phải pháp trạch diệt cho nên ở đây không nói thuộc về danh. Nói "chẳng phải sắc pháp đều được gọi là Danh" vì luận Bà-sa chép: Các pháp có hai phần là sắc và phi sắc. Danh thuộc về phi sắc nên gọi chung phi sắc là Danh.

Hỏi: Vì sao nói tà kiến khởi từ danh săc xứ mà không nói từ các xứ hữu tình, chúng cụ, danh, v.v...?

Giải thích: Tà kiến bác bỏ nhân quả; danh sắc bao gồm cả nhân và quả; nhân quả lại thuộc về bốn đế. Nói danh sắc tức bào gồm cả nhân quả nên mới nói là khởi từ xứ danh sắc. Tà kiến cũng bác bỏ phi tình nên không nói là khởi từ hữu tình xứ; tà kiến cũng bác bỏ chẳng phải chúng cụ nên không nói khởi từ xứ chúng cụ; cũng bác bỏ không phải là danh, v.v... nên không nói khởi từ các xứ như danh, v.v... lại bác bỏ danh sắc, hữu tình, chíng cụ, danh, v.v... nên không nói riêng là nương theo ba thứ này.

4) Giải thích 4:

"Lời luống đối v.v... ba danh thân đẳng xứ khởi": là giải thích sự sinh khởi từ các xứ như danh thân, v.v... tức là tiết thứ tư: Lời luống dối, lời chia rẽ, lời trây trúa khởi ở các xứ danh thân, cú thân và văn thân.

Hỏi: Vì sao nói ba thứ luống dối, v.v... khởi từ các xứ danh, v.v... mà không nói khởi từ các xứ hữu tình, chúng cụ và danh sắc?

Giải thích: Ba thứ như luống dối là hành cuống, v.v... xảo ngôn phải nương vào danh v.v... Danh, v.v... là sở y thân cận của ngữ vì có tánh chất mạnh mẽ cho nên mới nói khởi từ các xứ như danh v.v... Ba thứ luống dối, v.v... tuy cũng nương vào các xứ hữu tình, chúng cụ và danh sắc để khởi nhưng chẳng phải sở y gần, không có tánh chất mạnh mẽ cho nên không nói hữu tình, chúng cụ, danh sắc. Luận Hiển Tông chép: Ba thứ như nói dối gạt, v.v... khởi từ các xứ như danh thân, v.v... vì thể của ngữ phải nương danh, v.v... để khởi. Ngữ tuy cũng nương vào hữu tình, v.v... để sinh nhưng phải nương vào danh thân, v.v... để khởi. Vả lại lời tạp uế không đợi có hữu tình; chẳng có trường hợp nào không nương vào danh thân, v.v...

23. Hỏi đáp phân biệt:

"Hữu khởi gia hạnh" cho đến "vô căn y khác nhau": dưới đây là thứ tư: hỏi đáp phân biệt, gồm:

1) Giết rồi chẳng phải căn bổn.

2) Người khác giết thành nghiệp đạo.

Ở đây nói giết rồi chẳng thuộc căn bổn; đặt câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "đều là cái chết trước của chết": là giải thích vấn đề vô căn ở câu đầu và câu cuối của bài tụng; đồng thời dẫn chứng rất dễ hiểu.

"Vì sao như thế": là giải thích về sự y cứ khác nhau cho nên nêu ra câu hỏi: Vì sao chết cùng lúc và chết trước đó không thành nghiệp đạo?

"Vì sát sinh" cho đến "lý không đúng" là đáp: vì kẻ bị giết hiện

tại mạng vẫn còn, không thể khiến cho người giết cùng chết và chết trước thành tựu tội sát sinh. Vì mạng của người bị giết chưa bị cắt đứt cho nên chưa thành nghiệp đạo; mạng phải dứt mới thành nghiệp đạo, mạng sống bị cắt đứt mới thành. Không phải kẻ giết chết cùng lúc hoặc chết trước đó từ khi qua đời cho đến niệm thứ hai có thể phạm tội sát. Vì sao? Vì đến niệm thứ hai tuy mạng sống của kẻ bị giết không còn nối tiếp nhưng vì kẻ giết đã có thân hậu hữu làm sở y riêng để sinh tức thân y chỉ của gia hạnh sát sanh. Nay đã đoạn diệt lùi vào quá khứ; đến niệm thứ hai tuy có thân đồng phần thuộc biệt loại sinh nhưng chẳng phải thân sở y của tội sát sanh. Thân này chưa hề khởi gia hạnh sát sinh cho nên nếu thành tựu nghiệp đạo thì không đúng.

24. Người khác giết thì thành nghiệp đạo:

Nếu có nhiều người cho đến "nên không có tội sát sanh" là thứ hai nói về người khác giết thì thành nghiệp đạo; như văn rất dễ hiểu.

"Nay kế sẽ nói" cho đến "gọi là tà kiến": dưới đây là thứ năm nói về các tánh chất của nghiệp đạo ác, gồm câu hỏi và trả lời. Đây là hỏi.

"Lại, trước phân biệt" cho đến "người khác tưởng bất ngộ sát" là đáp, gồm:

1) Nói về tướng của nghiệp đạo sát sinh.
2) Nói về tướng của nghiệp đạo trộm cắp.
3) Nói về tướng của tà hạnh.
4) Nói về tánh chất lời luống dối.
5) Nói về các tánh chất của lời chia rẽ, v.v...
6) Nói về tánh chất nghiệp đạo của ý.

Đây là phần giải thích các tánh chất của nghiệp đạo sát.

"Luận chép" cho đến "nghiệp đạo sát sinh."

1) Do tâm sở tư muốn giết được phát khởi trước đó; tức phân biệt với không có tâm sát giải thích ý nghĩa sát sinh do tư của văn tụng.

2) Thuộc về hữu tình khác (tha hữu tình); nói "tha" là phân biệt với tự, tự sát không thành nghiệp đạo; nói "hữu tình" là để phân biệt với phi tình vì giết phi tình cũng không thành nghiệp đạo; ở đây là giải thích chữ "Tha" trong bài tụng.

3) Do tưởng của hữu tình khác phân biệt với tự tưởng và phi hữu tình tưởng. Nếu tha hữu tình có tự tưởng thì không thành nghiệp đạo; nếu hữu tình có phi tình tưởng cũng không thành nghiệp đạo; ở đây là giải thích chữ "Tưởng".

4) Gây ra gia hạnh sát là phân biệt với không có gia hạnh như cầm

đao, v.v... đi từ chỗ này đến chỗ kia; ở đây là giải thích chữ "sát" thuộc câu cuối của văn tụng.

5) Giết mà không bị nhầm lẫn; nói không "nhầm lẫn" là phân biệt với lầm lẫn, hàm ý quả mãn. Nghĩa là chỉ giết kẻ đáng bị giết mà không giết oan người khác. Tức phân biệt với ngộ sát; ngộ sát thì không thành nghiệp đạo. Ở đây là giải thích ý nghĩa bất ngộ sát của văn tụng. Chữ "sát" này bao gồm cả gia hạnh bất ngộ, có đủ năm duyên này mới gọi là nghiệp đạo sát sanh.

25. Phân biệt các trường hợp khác nhau:

"Có do dự sát" cho đến "cũng thành nghiệp đạo" là phân biệt các trường hợp sai khác. Ở đây chỉ cho trường hợp do dự sát cũng thành nghiệp đạo. Lại giải thích: Trường hợp do dự sát thuộc về bất ngộ sát. Trong phần nói về bất ngộ thì có hàm ý loại này.

"Ư sát-na diệt uẩn vì sao thành sát sinh" là hỏi: Ở sát-na thuộc đời hiện tại diệt uẩn đương nhiên không trụ thì làm sao thành tựu sát sinh? Lại giải thích: Đối với uẩn sanh diệt trong từng sát-na thì quá khứ đã diệt, hiện tại không dừng trụ, vị lai chưa đến, làm sao thành sát sinh?

"Ngừng gió gọi là sinh" cho đến "tiếng linh gọi là sát" là đáp, gồm hai giải thích. Đây là giải thích thứ nhất: Hơi thở ra vào gọi là sinh, nương vào thân và tâm để chuyển. Nếu dùng đao, gậy, v.v... làm cắt đứt hơi thở này ở hiện tại thì không còn thế lực dẫn hơi thở cùng loại đến tướng sinh. Lúc không thể nối tiếp đến tướng sinh gọi là Sát. Đã nói "không nối tiếp" thì biết rằng sát uẩn ở vị lai. Như ngưng tiếng linh vì gió thổi tiếng chuông và tay cầm đèn ở hiện tại, v.v... không có thế lực dẫn dắt tự loại sau đó đến tướng sinh của chúng, không nối tiếp được đến sinh thì lúc đó gọi là Diệt.

"Hoặc sống lại," cho đến "tội sát làm xúc" là sư thứ hai đáp: Sinh là mạng căn. Nếu dùng đao, gậy, v.v... cắt đứt mạng sống hiện tại, không còn thế lực dẫn dắt mạng căn cùng loại nối tiếp đến tướng sinh; lúc không thể nối tiếp đến tướng sinh thì gọi là sát tức sinh tâm ác cắt đứt mạng sống của người, cho đến một niệm lẽ ra đến được tướng sinh nhưng vì thiếu duyên nên không thể sinh. Nên biết rằng chỉ có điều này mới quyết định tội sát. Không làm gián cách mạng căn hiện tại gọi là "phi dư", là không đụng chạm đến vấn đề tội sát. Ở đây hiện uẩn tự diệt nên không thể gọi là sát mà chỉ có thể gọi là suy vì uẩn hiện tại không còn nối tiếp mới gọi là Sát. Đã nói không nối tiếp mới gọi là sat thì biết rằng sát uẩn thuộc vị lai. Hai giải thích về ý nghĩa của sinh tuy có khác nhau nhưng nếu nói về nghĩa của sát thì đều thuyết sát uẩn vị

lai. Lại giải thích: Nếu y theo thể bị cắt đứt thì chỉ sát vị lai; nếu y theo suy dụng thì cũng sát hiện tại. Nghĩa này không có gì sai trái vì thế luận Bà-sa quyển 118 chép

Hỏi: Giết loại uẩn nào gọi là sát sinh, quá khứ, vị lai hay hiện tại? Nếu là quá khứ thì đã diệt, nếu là vị lai thì chưa đến, nếu hiện tại thì không dừng trụ, sẽ không có ý nghĩa của giết. Vì sao lại nói là giết?

Đáp: Giết uẩn vị lai mà không phải quá khứ hoặc hiện tại.

Hỏi: Vị lai chưa tới làm sao có thể nói là giết?

Đáp: Giết ở hiện tại ngăn cản sự hòa hợp của các uẩn thuộc đời vị lai nên gọi là giết. Vì làm ngăn ngại duyên hòa hợp sinh của các uẩn nên phạm tội sát. Có thuyết cho rằng giết các uẩn vị lai và hiện tại chứ không phải quá khứ.

Hỏi: Vị lại thì có thể được, nhưng hiện tại vốn không dừng trụ, dù cho không giết thì các uẩn này cũng tự nhiên diệt, tại sao gọi là giết?

Đáp: Đoạn diệt thế dụng của các uẩn gọi là giết. Bởi uẩn hiện tại trước đó tuy không dừng trú mà diệt nhưng không làm cho uẩn sau đó không nối tiếp. Nay uẩn hiện tại tuy cũng không trụ mà diệt, nhưng lại khiến cho uẩn sau đó không thể nối tiếp cho nên mới phạm tội sát.

Giải thích: Tuy nhiên không có lời bình. Thuyết đầu y theo theo thể bị đoạn để gọi là giết; thuyết sau kể thêm dụng bị cắt đứt và uẩn thuộc hiện tại. Nhưng cả hai nghĩa đều không trái nhau. Luận này đồng ý với thuyết thứ nhất. Nếu nói về suy thì cũng đồng ý với thuyết thứ hai. Luận Bà-sa chép

Hỏi: Trong số các uẩn, giết uẩn nào thì phạm tội?

Đáp: Có thuyết cho rằng sắc uẩn vì chỉ có sắc mới tiếp xúc với gậy gộc v.v... Có thuyết cho rằng cả năm uẩn.

Hỏi: Có bốn uẩn không thể tiếp xúc thì làm sao gọi là giết?

Đáp: Các uẩn này nương vào sắc để chuyển; lúc sắc uẩn hoại, các uẩn khác liền ngưng chuyển động nên gọi là giết, như khi bình bị vỡ thì sữa cũng mất. Hơn nữa khi khởi tâm ác để giết đều nương vào cả năm uẩn nên phạm tội sát đối với năm uẩn.

Luận Bà-sa chép Hỏi: Giết người tuổi thọ đã cùng tận có phạm tội không?

Đáp: Nếu vào đúng sát-na này tuổi thọ của người kia bị tận thì người gia hại không phạm tội sát; nếu do gia hại mà tuổi thọ vẫn còn an trụ dù chỉ trong một sát-na thì đều phạm tội sát, huống chi là còn nhiều sát-na.

“Mạng bị cắt dứt này là thuộc về ai?” Là người chấp ngã hỏi.

"Nghĩa là nếu mạng không còn thì kia liền biết" là đáp: Tuổi thọ bị cắt đứt này thuộc về người chết. Nếu không còn tuổi thọ thì người kia liền chết. Phần bị chết là thân, Vì thế luận Chánh Lý chép: Nếu không còn tuổi thọ thì gọi là chết tức thân là nơi mà tuổi thọ nương tựa.

Đã nêu thứ sáu chẳng phải ngã thì là ai? Người chấp ngã cho rằng tuổi thọ thuộc người chết, tức đã dùng sở hữu cách cho nên mới câu hỏi: Đã dùng sở hữu cách thì thuộc người chết; nếu không thuộc ngã thì thuộc về ai?

Trong "luận Phá ngã" cho đến "lý ấy quyết như thế" là đáp: Chấp ngã có thật sẽ được bác bỏ ở phần dưới; nay dẫn tụng là có ý chứng minh thân chính là tuổi thọ. Nói ba xả thân cho nên có mạng căn. Thân gọi là có mạng; không có mạng căn thì gọi là chết là lý đương nhiên chứ chẳng phải có ngã mạng riêng thuộc về người chết. Vì thế luận Chánh Lý chép: Như đối với già-đà lại nói là thọ noãn, v.v... vì thế thân có mạng gọi là thân mạng chứ chẳng thật có ngã; đó là lý đương nhiên.

26. Người ngoài chấp:

"Ly hệ giả nói" cho đến "cũng bị thiêu hại" là nói người ngoài chấp. Các người thuộc phái Ly hệ cho rằng không có tư mà giết cũng phạm tội sát vì sự giết đều như nhau cũng giống như khi gặp phải lửa; cho dù trước đó không có tư thì cũng vẫn bị đốt vì sự đốt giống nhau. Tức thuyết dù không có tư trước đó vẫn thành tội sát; không đồng với Phật pháp. Ly hệ tiếp Phạm gọi là Ni kiền đà. Phái này cho rằng bên trong thì xa lìa sự trói buộc của phiền não, bên ngoài thì lìa bỏ sự trói buộc của y phục, tức là ngoại đạo Lộ hình.

27. Luận chủ bác bỏ:

Nếu thế thì các ông cho đến "lập nghĩa sẽ thành" là Luận chủ bác bỏ rộng: Nếu cho rằng vì sự giết giống nhau nên cũng phạm tội sát thì Ly hệ các ông dù không có tác ý trước nhưng khi tình cờ nhìn thấy vợ người khác hoặc lỡ chạm vào thân lẽ ra cũng phạm tội vì sự thấy hay tình cờ thấy vợ người khác đều giống nhau, và cố xúc chạm hay lỡ chạm vào thân cũng đều như nhau. Tuy nhiên các ông lại thuyết cố ý nhìn và cố ý đụng chạm mới thành tội, chứ lỡ nhìn thấy hoặc lỡ đụng chạm thì không thành tội. Hoặc của người có tâm thiện vì muốn cầu phước nên cạo tóc, hoặc có vị sư vì từ tâm nên khuyên những người Ly hệ tu tập khổ hạnh, hoặc vì thí chủ bố thí đồ ăn đồ uông ngon ngọt nhưng ăn lại không tiêu, thì tất cả các trường hợp này lẽ ra cũng phải phạm tội đã làm khổ người khác. Tuy không có tâm ác làm khổ người khác nhưng so với người khởi ác tâm bắt phải cạo tóc, khởi tâm sân bắt phải chịu khổ

hạnh và khởi tâm ác bất phải thọ thực thì sự khổ đều giống nhau. Tuy nhiên Ly hệ lại thuyết người khởi tâm thiện thì được phước mà người khởi tâm ác thì phạm tội. Hoặc trong trường hợp trẻ còn ở trong thai thường phải chịu khổ hoặc làm cho người mẹ chịu khổ, lẽ ra cả người mẹ và thai nhi đều phạm tội làm khổ người khác, vì tuy không cố ý làm khổ người khác nhưng so với cố ý làm khổ thì nỗi khổ giống nhau. Tuy nhiên, theo thuyết của các ông thì thai nhi và người mẹ tuy làm khổ nhau nhưng đều không có tội. Lại, nếu các ông nói rằng tư và bất tư đều hợp với sự giết tức phạm tội sát thì phạm tội sát tức cũng giống như lửa không chỉ đốt những gì chạm vào lửa mà còn đốt ngay cả thanh củi mà lửa đã nương vào; như vậy lẽ ra không chỉ có người giết mới phạm tội. Lửa là dụ cho sự giết; thiêu đốt là dụ cho tội, thanh củi là dụ cho người bị giết, những gì xúc chạm lửa là dụ cho người giết. Lại, nếu tư hay không tư đều hợp với sự giết thì phạm tội sát thì trong trường hợp người tự sát cũng hợp với sự giết tức cũng phạm tội sát. Nếu sai người khác giết thì không có tội sát vì người sai không hợp với sự giết, như lửa không đốt được người bảo kẻ khác chạm vào lửa. Lại, nếu tư và bất tư cùng hợp với sự giết nên phạm tội sát thì gỗ, đá, v.v... lẽ ra cũng phải là thứ gây ra tội lỗi, vì như nhà bị sập đã có làm hại đến mạng sống; nếu đã hợp với sự giết thì cũng phải phạm tội sát. Lại, không phải chỉ nhờ nêu ra thí dụ thì ý nghĩa mới được lập thành mà đứng về lý thì cũng hợp nhau nên mới thành được ý nghĩa như trên.

8. Tánh chất của nghiệp đạo trộm cắp:

"Đã phân biệt sát sinh" cho đến "ra sức trộm lấy thuộc về mình": Đây là thứ hai nói về các tánh chất của loại nghiệp đạo trộm cắp.

"Luận chép" cho đến tội không cho mà lấy: là nói có đủ năm duyên mới thành tội trộm cắp. So với duyên sát sinh ở trước thì không lầm và tưởng và cố tư tùy theo sự thích ứng mà có thể áp dụng cho các thứ nghiệp đạo được nói tiếp theo đó, vì thế đối với các nghiệp đạo như trộm cắp, v.v... văn tụng không nói lại:

1) Cần phát khởi loại cố tư muốn trộm cắp, thì để phân biệt với trường hợp không có loại cố tư đã nói trên đây.

2) Đối với vật của người là phân biệt với vật của mình; tự lấy của mình không thành nghiệp đạo. Ở đây chính là chỉ cho hai chữ "tha vật" trong văn tụng.

3) Nghĩ là về vật của người, là phân biệt với tưởng vật của mình. Nếu đối với vật của người mà nghĩ dường như là vật của mình thì không thành nghiệp đạo. "Tha vật" được nói trong văn tụng nhưng tưởng thì

đã được nói trên đây. Lại giải thích: Nếu tưởng cũng là một duyên thì ở bài tụng sau hoàn toàn không có.

4) Hoặc cưỡng đoạt, hoặc lén trộm khởi gia hạnh trộm cắp, là phân biệt với không có gia hạnh. Ở đây chỉ cho hai chữ "lực thiết" trong văn tụng.

5) Không phải vô ý mà lấy làm của mình, là phân biệt với trường hợp do vô ý; vô ý mà lấy thì không thành nghiệp đạo. Lấy thuộc về thân mình; chữ "thủ" chứng tỏ xa lìa một nơi nào đó, có trong văn tụng, hai chữ "bất ngộ" (không phải vô ý) đã được nói từ trước. Phải có đủ năm duyên này mới gọi là phạm tội không cho mà lấy.

9. Kết tội trộm cắp khác nhau:

Nếu có người trộm lấy cho đến hướng về giữ gìn: dưới đây là nói về sự khác nhau trong việc kết tội trộm cắp. Tốt-đổ-ba nghĩa là cao thắng; xưa gọi nhầm là tẩu-đẩu-ba, hoặc dịch là tháp, là thuộc ngôn ngữ của một nước ở biên giới. Nếu gọi là chế-đa có nghĩa gom chứa thì lại tương tợ với Tốt-đô-ba. Ở đây có hai thuyết, thuyết đầu là đúng. Luận Chánh Lý cũng có hai thuyết và cũng có thuyết đầu là đúng. Lại có bác bỏ thuyết thứ hai: Như vậy người nào tự lấy của mình lẽ ra không có tội, vì thế thuyết trước là hơn. Luận Bà-sa quyển 115 cũng có lời bình cho rằng thuyết đầu của luận này là hơn: Có thuyết cho rằng đối với nhà vua cũng phạm tội trộm cắp; có thuyết lại cho rằng đối với người bố thí cũng phạm tội trộm cắp; có thuyết cho rằng đối với người giữ gìn cũng phạm tội trộm cắp; có thuyết cho rằng đối với người giữ gìn trời, rồng, dược-xoa, phi nhân cũng phạm tội trộm cắp. Như vậy đối với Phật cũng phạm tội trộm cắp.

Nếu có người vụng lấy, cho đến phạm tội trộm cắp: Tất cả những gì thuộc về đại địa cũng thuộc về nhà vua. Luận Bà-sa quyển 113 chép: Như lấy của cải chôn giấu nằm giữa hai nước, nếu gặp lúc Luân vương xuất hiện thì phạm tội đối với Luân vương; nếu không có Luân vương thì không có lý do để kết tội.

Nếu có người trộm lấy, cho đến các trường hợp khác nên suy nghĩ: Vật của vị Bí-sô đã qua đời gọi là hồi chuyển vật vì có thể hồi chuyển cho một vị khác.

10. Tánh chất của dục tà hạnh:

Đã nói về không cho mà lấy, cho đến làm việc không nên làm: là phần ba nói về các tánh chất của dục tà hành, tà hành cũng có năm duyên:

1) Khởi cố tư về dâm, là để phân biệt với không có cố tư, điều này

đã có ở trên.

2) Điều không nên làm, là để phân biệt với điều đáng để tự mình làm; văn tụng có nói về điều này.

3) Nghĩ về việc không nên làm, là để phân biệt với việc nghĩ rằng đáng làm. Nếu đối với điều không nên làm lại nghĩ cần phải làm thì không thành nghiệp đạo. Điểm này đã có ở trên.

4) Khởi gia hạnh tà dâm, là để phân biệt với không có gia hạnh. Điểm này đã có ở trên.

5) Không phải vô ý mà hành dâm, là để phân biệt với không cố ý; điểm này đã được nói từ trước. Như văn xuôi chép: Nói dâm là chỉ cho sự thành tựu, điều này đã có ở trên.

"Luận chép" cho đến "phương là phi thời." Thứ nhất là phi cảnh, tức có tâm xâm phạm làm cho người khác rất phiền não. Thứ hai là phi đạo, tức tuy không xâm phạm người khác nhưng quá buông lung. Thứ ba là phi xứ, tức đối với việc bỉ ổi mà không có tâm hổ thẹn. Thứ tư là phi thời. Do các trường hợp này quá nặng nên thành nghiệp đạo. Có thuyết cho rằng nếu thừa nhận thọ trai giới thì phạm phi thời; nếu không thừa nhận có thọ mà thường tự thọ, về sau có phạm cũng không thành nghiệp đạo. Thuyết đầu cho rằng dù nhận hay không nhận nếu có phạm đều thành nghiệp đạo.

11. Hỏi đáp về nghiệp đạo:

"Đã không ngộ rằng" cho đến "chẳng phải nghiệp đạo": dưới đây là phân biệt, nếu tâm không cố ý thì không thành nghiệp đạo.

Nếu đối với vợ người, cho đến "thành nghiệp đạo chăng?" Là hỏi; rất dễ hiểu.

"Có thuyết nói cũng thành" cho đến đối với sự rốt ráo khác là đáp, có hai giải thích. Giải thích sau là hơn vì cho rằng thuộc về vô ý. Nói "cố thọ dụng" là chỉ cho quả rốt ráo. Văn còn lại rất dễ hiểu.

Đối với "Bí-sô-ni" cho đến "có phạm nghiệp đạo chăng" là hỏi: Ni không thuộc "tha" thì y theo vào cái gì để kết tội?

Ở đây từ nhà vua cho đến "huống chi là người xuất gia" là đáp, có hai giải thích:

1) Đắc tội với nhà vua vì đã làm việc phi pháp, không thể chấp nhận được.

2) Lúc thọ tám giới, đối với thê thiếp của mình còn không nên làm, huống chi đối với người xuất gia, tức đưa ra trường hợp nhẹ để nói về trường hợp nặng. Chỉ cần xâm phạm thì thành nghiệp đạo. Tuy cùng phạm tội nhưng thê thiếp, v.v... thì thuộc phi thời, ni thì phi cảnh. Tuy có

hai giải thích, nhưng giải thích sau là hơn. Vì thế luận Chánh Lý chép: Bí-sô-ni v.v... như người vợ có thọ giới, nếu xâm phạm thì cũng thành nghiệp đạo. Có thuyết cho rằng tội này do vị vua sở tại vì thường che chở và không chấp nhận. Nếu vua tự phạm cũng thành nghiệp đạo. Vì thế thuyết thứ nhất cũng vẫn hơn. Lại giải thích: Thuyết này cũng thuộc nghĩa đúng. Nếu vua tự phạm thì đứng về mặt thính sát, v.v... đã phạm tội, vì vua là người chấp pháp.

"Nếu đối với đồng nữ" cho đến "đắc nghiệp đạo chăng?" Là hỏi.

Nếu đã thừa nhận điều ấy cho đến đều đối với vua đắc: là trả lời; văn rất dễ hiểu. Hành dục tà hạnh đối với đồng nữ và các hạng thiếu nữ khác đều phạm tội với vua. Giả như luận Chánh Lý đưa ra câu hỏi cho rằng nếu vua phạm thì làm thế nào kết tội thì nên giải thích như trên.

12. Tánh chất của nói dối:

"Đã nói về dục tà hành" cho đến "giải nghĩa luống dối" dưới đây là thứ tư nói về các tánh chất của nói luống dối, gồm

1) Chính là nói về lời nói luống dối.

2) Nói theo thấy nghe, v.v...

Đây là phần chánh nói về lời luống dối.

"Luận chép" cho đến "thành lời luống" là giải thích lời luống dối nếu đủ bốn duyên thì thành nghiệp đạo:

1) Đối với cảnh được nói đến có ý tưởng khác nhau được nói ra lời, thấy nói không thấy v.v...

2) Người bị lừa dối, hiểu được điều đã nói ra và cùng lãnh hội.

3) Khởi tâm nhiễm.

4) Không phải vô ý; điều này đã nói trong ba bài tụng trước.

Nếu đủ bốn duyên này thì thành lời luống dối.

13. Hỏi đáp về nói dối:

"Nhược lời luống dối" cho đến lời này là gì là hỏi.

"Là lời tạp uế" là đáp.

"Đã là lời luống dối" cho đến "lúc nào thành nghiệp đạo" là hỏi về thời gian thành tựu nghiệp đạo.

Và chữ cuối cùng cho đến "đều là gia hạnh này" là đáp: Tuy lới luống dối do nhiều chữ hợp thành nhưng chỉ cùng với chữ cuối cùng sinh khởi nghiệp biểu và nghiệp vô biểu để thành loại nghiệp đạo này. Hoặc người bị lừa dối vì tánh thông minh vừa nghe ít lời nói dối đã hiểu được hậu ý thì người nói dối tùy theo thời gian mà người bị lừa dối hiểu được ý nghĩa thì nghiệp biểu và nghiệp vô biểu liền thành nghiệp đạo. Chữ

trước cùng đi với biểu và nghiệp vô biểu đều thuộc gia hạnh; chữ sau cùng đi với biểu và nghiệp vô biểu đều thuộc hậu khởi.

Cái gọi là giải nghĩa cho đến "hiểu được danh giải" là gạn lại: Khi nói người bị lừa dối giải được ý nghĩa là y theo vào thời gian nào? Tức sau khi nghe và khi ý thức hiểu được thì gọi là Giải, hay khi nhĩ căn đang nghe và nhĩ thức hiểu được thì gọi là Giải?

Nếu thế thì có lỗi gì là đáp.

Nếu y theo đã nghe cho đến "đáng gọi là hiểu được" là gạn lại tiếp: Nếu y theo người bị lừa dối sau khi nghe xong và ý thức hiểu được gọi là giải và nói rằng ý thức biết được nghĩa được giải thích thì lúc đó ngữ biểu của người lừa dối và nhĩ thức của người bị lừa dối đã cùng lúc rơi vào quá khứ. Đúng lúc ý thức của người bị lừa dối hiểu được thì người lừa dối lại không có biểu nghiệp tức loại nghiệp đạo này lẽ ra chỉ được thành tựu do vô biểu. Nếu y theo thời gian nhĩ căn của người bị lừa dối đang nghe và ý thức hiểu được nên gọi là Giải thì tuy không có lỗi chỉ có vô biểu làm thành nghiệp đạo, nhưng vẫn chưa hiểu được làm thế nào khi nhĩ căn đang nghe lại có thể nói là nhĩ thức hiểu được.

"Người khéo nói nghĩa" cho đến "gọi là hiểu được" là đáp: Nhĩ thức ở trong giai đoạn từ sinh khởi cho đến hiện tại vì không có duyên mê loạn nên nói là hiểu được. Lại giải thích: Không phải nhĩ thức hiểu được nhưng vì có công năng dẫn sinh ý thức hiểu được nên nói là hiểu được. Tuy có hai giải thích nhưng hàm ý giải thích trước là hơn.

14. Lấy người không lỗi làm tông chỉ:

"Như người không lỗi nên thủ làm tông." Luận chủ ám chỉ trong hai lời gạn lại ở trên nếu không có gì sai lầm thì lấy đó làm tông chỉ, tức có ý thừa nhận thuyết đúng vào lúc nghe mà hiểu được gọi là hiểu được, vì lúc đó có đủ biểu nghiệp và nghiệp vô biểu. Nói "không có gì sai lầm" tức đã chấp nhận thuyết này. Lại giải thích: Luận chủ y theo tánh chất chung để nói rằng nếu người không có lỗi thì lẽ ra phải lấy đó làm tông chỉ. Nếu hiểu được tức thành nghiệp đạo thì làm sao xác định. Nếu nhĩ thức không gặp duyên mê loạn thì đã dựa vào lúc đang nghe mà hiểu được để gọi là hiểu và biểu, nghiệp vô biểu đều thành nghiệp đạo; nếu nhĩ thức gặp duyên mê loạn mà không thể hiểu và sau đó có ý xét nghĩ mới hiểu được thì căn cứ sau khi nghe mới hiểu được để gọi là giải thì chỉ có vô biểu thành nghiệp đạo. Chính vì điều này không chắc chắn cho nên luận chủ nói rằng như người không có lỗi thì lẽ ra phải lấy đó làm tông chỉ. Luận Chánh Lý chép: Nếu đang lúc đối diện với những người khác mà phát biểu sai lệch như không thấy, v.v... lại nói là thấy,

v.v... và người bị lừa dối khi nghe biết được điều này thì đúng lúc sát-na đó nghiệp biểu và nghiệp vô biểu được gọi là nghiệp đạo căn bổn. Có thuyết cho rằng khi nào người nghe công nhận mới thành nghiệp đạo. Nếu vậy lẽ ra không thể lừa dối bậc hiền Thánh. Người nào lừa dối hiền Thánh thì mắc tội rất nặng. Do đó nên biết rằng thuyết đầu là hơn. Giải thích: Cùng nhau hiểu được thì thành nghiệp đạo, không hẳn phải có người bị lừa dối chấp nhận mới thành.

Hỏi: Trong nghiệp đạo sát sinh, giết rồi mới thành nghiệp đạo nhưng trong nghiệp đạo nói luống dối, khi lãnh hội thì thành nghiệp đạo, vì sao không nói khi lãnh hội rồi mới thành?

Giải thích: Sát sinh y theo vào mạng sống bị cắt đứt; hiện tại mạng sống không còn nối tiếp mà gọi là nghiệp đạo, vì thế mói nói là "sau khi giết" trong lúc nói luống dối lại y theo vào sự lãnh giải; lúc đang lãnh giải thì thành nghiệp đạo, cho nên không nói "sau khi hiểu được".

15. Dựa vào kinh để đặt câu hỏi:

"Kinh nói các lời," cho đến "thấy các tướng" dưới đây là thứ hai nói về điều được thấy, v.v; dựa vào kinh để đặt câu hỏi. Mười sáu trường hợp nêu ra trong kinh, lời văn rất dễ hiểu. Nếu phân biệt chi li thì có khi thấy nói thấy, v.v... không thấy nói là không thấy, v.v... gọi là phi Thánh ngôn; hoặc thấy nói không thấy, v.v... không thấy nói thấy, v.v... gọi là Thánh ngôn. Vì thế Túc luận Tập Dị Môn quyển mười chép: Có khi thật đã thấy, v.v... nhưng nghĩ là không thấy, v.v... mà nói là mình thấy v.v... Như vậy tuy gọi là phi Thánh ngôn nhưng không thể gọi là "không thấy nói thấy", v.v... vì người này đã thật có thấy v.v... Lại chép: Có khi thật không thấy, v.v... nhưng nghĩ là có thấy, v.v... và nói là mình không thấy v.v... Như vậy tuy gọi là phi Thánh ngôn nhưng không thể gọi là ""thấy nói không thấy" v.v... Lại chép: Có trường hợp thật sự đã thấy, v.v... nhưng nghĩ là không thấy, v.v... và nói là mình không thấy v.v... Như vậy tuy gọi là Thánh ngôn nhưng không thể gọi là "không thấy nói không thấy", vì người này đã thật sự trông thấy v.v... Lại chép: Có khi thật thực sự không thấy, v.v... nhưng nghĩ là thấy, v.v... và nói là mình thấy v.v... Như vậy tuy gọi là Thánh ngôn nhưng không thể gọi là " thấy nói thấy", v.v... vì người này thật ra không nhìn thấy v.v... (Trên đây là văn luận). phải biết rằng nếu phát ngôn trái với ý nghĩ thì đều thuộc về phi Thánh ngôn; nếu lời nói ra thuận với ý nghĩ thì đều là Thánh ngôn. Luận Bà-sa quyển 171 trong phần Thích danh chép

Hỏi: Tại sao loại ngữ này gọi là phi Thánh?

Đáp: Vì bất thiện nên gọi là phi Thánh. Lại nữa, vì hiện tiền trong sự sự nối tiếp thuộc phi Thánh nên gọi là phi Thánh. Lại nữa, không phải là điều bậc Thánh nói ra nên gọi là phi Thánh. Lại nữa, không phải là điều bậc Thánh thành tựu nên gọi là phi Thánh. Lại nữa, vì không phải là Thánh cho nên chẳng mang tên Thánh, nên gọi là phi Thánh. Lại chép: Vì sao loại ngữ này được gọi là Thánh? Đáp: Vì thiện nên gọi là Thánh. Hơn nữa vì hiện tiền trong sự nối tiếp của bậc Thánh nên gọi là Thánh. Hơn nữa là điều mà bậc Thánh thành tựu nên gọi là Thánh. Hơn nữa là điều mà bậc Thánh nên gọi là Thánh. Lại nữa, vì là bậc Thánh do đây mà được gọi là Thánh cho nên gọi là Thánh. Luận này còn dẫn chứng thêm Túc Luận Tập Dị Môn để giải thích nhưng không thể nói hết ở đây.

"Tụng chép" cho đến điều thấy, nghe, hay, biết là tụng đáp.

16. Luận sư Tỳ-bà-sa giải thích:

"Luận chép" cho đến "gọi là sở giác" là nêu giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa: thấy, nghe, hay, biết là căn chứ chẳng phải thức, nhưng nói về thức là nói các căn như nhãn, v.v... tức do thức giúp sức mới có thể chấp lấy cảnh vì là đồng phần căn thường có tác dụng chứ chẳng phải bỉ đồng phần.

Vì sao? cho đến đặt tên riêng là Giác: là giải thích lý do vì sao ba cảnh đều có tên là Sở giác: Vì đều thuộc vô ký, có tánh muội độn giống như người chết không còn hay biết gì cả. Cho nên căn năng chứng mới có tên là giác. Luận Bà-sa quyển 121 chép "Hỏi: Vì sao ba thức như nhãn, v.v... đều được lập riêng thành từng loại khác nhau trong lúc ba thức tỷ, thiệt và thân được lập chung thành một loại gọi là giác? Tôn giả Thế Hữu nói: Sở duyên của ba thức chỉ có tánh vô ký; vì là cảnh vô ký nên căn được gọi là Giác. Lại nữa, vì ba căn chỉ chấp chí cảnh, hợp với cảnh nên chỉ đặt một tên là Giác. Đại đức nói rằng chỉ có cảnh giới của ba căn này là chậm lụt mờ tối giống như thây chết cho nên thức năng phát gọi là giác; v.v... như trong luận ấy có giải thích rộng.

"Làm sao chứng biết như thế" là hỏi.

"Do kinh lý chứng" là trả lời chung: do kinh và do lý.

1) Do kinh

"Nói do kinh" cho đến "vì sao gọi là sở giác" là nói lên do kinh. Man là tràng hoa. Con gái có tên là Man; người mẹ được gọi tên theo con nên nói Man mẫu. Phật bảo Man mẫu: "Ý của bà thế nào? Các sắc này chẳng phải do mắt hiện tại của bà thấy được, không phải bà đã từng thấy trong quá khứ, không phải bà sẽ thấy được trong tương lai;

không phải do bà cầu mong mà được thấy. Bà có vì các sắc cảnh này mà khởi dục, tham, thân, ái, A-lại-da, Ni-diên-để, đắm mê hay không?” Bảy pháp như dục, v.v... này đều là tên khác của tham. A-lại-da, Hán dịch là Chấp tàng. Ni-diên-đê, Hán dịch là chấp thủ, thú nhập, hay trầm trệ. Man mẫu đáp: “Trắng Đại đức không đúng. Nói rộng cho đến câu “không đúng! Đại đức”. Thế tôn lại bảo Man mẫu: “Đối với những gì thấy được, bà nên biết rằng sắc, v.v... đã thấy được chỉ là sắc, v.v... thấy được chứ không có pháp nào khác.” Kinh trước phối hợp ba cảnh; kinh sau lại nói về bốn thứ, giải thích lẫn nhau. Cho nên biết rằng cảnh của giác là ba pháp như hương v.v... Kinh trước vốn đã nói sắc, thanh và pháp là các cảnh sở kiến, sở văn và sở tri. Tuy không nói riêng ba cảnh như hương, v.v... được gọi là sở giác nhưng kinh nói ngoài thấy, nghe và biết ra lại nói thêm sở giác. Từ đó chắc chắn đối với ba cảnh như hương, v.v... đã đặt chung một tên Sở giác. Nếu không chấp nhận điều này thì tại sao trong kinh lại gọi là Sở giác.

2) Do lý:

“Lại, hương, vị, xúc” cho đến đó gọi là lý: ở đây nói do lý. Hơn nữa đối với hương, vị và xúc ngoài sở kiến, sở văn và sở tri ra, đối với ba cảnh này lẽ ra kinh không nên nói về sở giác. Nhưng đã có nói về sở giác thì biết rằng ba pháp này chính là Sở giác. Đó gọi là lý; tức ở đây y theo kinh để nói về luận Chánh Lý.

“Chứng này bất thành” cho đến “tướng ái chẳng phải ái” là Kinh bộ bác bỏ chung, giải thích ý kinh là khác, chẳng phải: Trong hai bộ kinh trước và sau này, Đức Thế tôn vì muốn phán quyết bốn thứ năng kiến, và nói rằng sở kiến, sở văn, sở giác, sở tri là tướng và tướng là chỉ cho thể. Nghĩa là Phật chỉ muốn khuyến cáo Man mẫu; đối với sáu cảnh và bốn thứ kiến thì nói sở kiến, sở văn, sở giác và sở tri đều là sự; sự tức là thể sự. Phải biết rằng dù là sáu hay bốn, là duyên hay không phải duyên thì đó chỉ là các loại sở kiến, v.v... mà không nên làm cho thêm lớn các tánh chất ái hay phi ái để khởi tham sân, v.v...

17. Hỏi đáp về thấy, nghe, hay biết:

Hỏi: Nếu vậy, vì sao kinh nói mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, v.v... và ý biết được pháp?

Giải thích: Văn kinh chỉ nói sắc chẳng phải mắt thấy, thanh không phải là tai nghe, pháp không phải ý biết; là không quyết định chỉ có mắt là năng thấy, tai là năng nghe, ý chỉ biết pháp. Có lẽ là kinh chỉ nói theo một tánh chất để nói.

“Nếu thế thì tướng nào gọi là sở kiến v.v...” là Tỳ-bà-sa hỏi.

"Có sư khác nói" cho đến "cũng là phi lý" là Kinh bộ trả lời: Có các luận sư khác thuộc Kinh bộ cho rằng nếu là năm cảnh do năm căn chứng được qua hiện lượng, vì phân biệt cho nên gọi là sở kiến; nếu theo Thánh giáo lượng, các truyền thuyết lại cho rằng sáu cảnh được gọi là sở văn; nếu qua tỷ lượng thì vận dụng tự tâm cùng tất cả các loại lý luận để so lường thì sáu cảnh được gọi là sở giác; nếu ý thức qua hiện lượng chứng được sáu cảnh thì gọi là sở tri; nếu ý thức nương theo năm thức để khởi sau đó thì chứng được năm cảnh bằng hiện lượng; nếu ở định thì ý thức chứng được pháp qua hiện lượng, hoặc qua hiện lượng của ý ở trong định cũng chứng được cả sáu cảnh. Đối với mỗi cảnh trong năm cảnh đều có thể nói là khởi được bốn thứ như kiến. Đối với bốn thứ sáu cảnh, trừ năm căn sở kiến còn lại ba thứ sở văn, v.v... nhờ loại giác này nên chẳng phải không được nêu lên, đó là sáu cảnh sở giác; ba cảnh như hương, v.v... vốn chung cả bốn thứ nên nói rằng chẳng phải không được nêu lên, tức gọi là sở kiến, sở văn, sở giác hoặc sở tri. Vì thế thuyết trên của các ông cũng là phi lý.

"Các sư Quỹ phạm ngày trước" cho đến "gọi là sở tri." Người Học luận Du già gọi là Tiên Quỹ phạm sư. Các luận sư này nói rằng sắc mắt đang thấy qua hiện lượng gọi là sở kiến; sở dĩ chỉ thấy được gọi là thấy vì sắc cảnh hiển hiện rất rõ ràng nên nhãn chỉ có thấy mà thôi. Nếu theo Thánh giáo lượng thì truyền thuyết cho rằng sáu cảnh gọi là sở văn; nếu theo tỷ lượng vận dụng suy tưởng của tự tâm thì sáu cảnh đều gọi là sở giác. Nếu bằng hiện lượng mà nhĩ, tỷ, thiệt và thân từ bên trong cảm nhận được bốn cảnh và ý căn hiện lượng chứng được từ bên trong cả sáu cảnh thì đều gọi là Sở tri. Nếu theo giải thích này, thấy chỉ có ở mắt, nghe và giác ở ý, tri bao gồm cả nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý. Trong sáu cảnh thì sắc cảnh có thể khởi bốn thứ, năm cảnh như thanh, v.v... có thể khởi ba thứ nghe, hay và biết. Trong đó sáu cảnh, sáu thức thuộc về pháp cảnh nên không thể nói riêng.

18. Luận chủ ngăn dứt tranh luận:

"Lại lời bên cãnh lẽ ra bày thân luận luận Chánh Lý" là phần chấm dứt tranh luận của luận chủ.

"Lại có khi do thân" cho đến "thành lời luống dối phải không:" dưới đây là hỏi đáp phân biệt; đây là hỏi.

"Nói rằng có," cho đến "và lúc bố-sái-tha" là dẫn chứng luận Phát Trí để trả lời: Có ba câu trả lời nhưng chỉ lấy câu thứ hai để trả lười cho câu hỏi trên; câu đầu và câu cuối có cùng nội dung vì thế luận Phát Trí chép:

Hỏi: Nếu có trường hợp không phát động thân mà hành sát thì có phạm tội sát hay không?

Đáp: Có, tức nói ra lời sai người khác giết.

Hỏi: Nếu không phát động ngữ thì có mắc tội nói luống dối hay không?

Đáp Có. Tức khi động thân chép vẽ.

Hỏi: Nếu không động thân cũng không nói ra lời nhưng vẫn hành sát và nói luống dối thì có mắc hai tội này không?

Đáp: Có. Tức khi vị tiên ý phẫn hận mà giết chúng sinh dù không động thân hoặc nói ra lời nhưng vẫn phạm tội. Lúc "bố sái tha" có sự trái nghịch; giới sư hỏi họ thì họ im lặng biểu hiện thanh tịnh mà không động thân hay nói ra lời nhưng vẫn thành tội nói luống dối. Bố sái-tha nghĩa là nuôi lớn, tức khi nghe thuyết giới thì nuôi lớn gốc lành; xưa gọi nhầm là bố-tát.

19. Luận chủ hỏi:

"Nếu không động thân" cho đến "nên dù mệt nhọc" là luận chủ hỏi: Nếu vị tiên kia và khi bố sái tha mà không động thân hay nói ra lời thì ở cõi Dục vốn không có vô biểu sinh khởi ngoài biểu, như vậy sát sinh và nói dối này làm sao thành nghiệp đạo? Đối với câu hỏi này phải cố gắng suy tìm để tìm lời giải thích. Luận Chánh Lý quyển 41 chống chế: Nhưng tôi chỉ giải thích lúc bố-sái-tha cũng giống như trường hợp vì có động thân năng biểu ngữ nghĩa nên sinh khởi ngữ nghiệp đạo; nếu không động thân năng biểu ngữ nghĩa thì cũng sinh khởi ngữ nghiệp đạo. Tuy nhiên lúc thuyết giới, những người phạm giới đều im lặng nói lên mình thanh tịnh khiến cho chúng tăng đều biết thì vì sao lại không thành nghiệp đạo nói dối cho được? Về vị tiên bị phẫn ý, v.v... mà dạy người; vị tiên vốn đã không đoái hoài đến hữu tình, chỉ có hạng phi nhân kính họ nên biết họ có tâm ác, động thân hành sát để sinh nghiệp đạo. Nhưng vị tiên biểu hiện như thế nào để khiến cho quỉ biết được tâm mình? Vị Tiên do phẫn ý nêu thân ngữ đều bị biến chuyển hoặc do ếm đối nên phải động đến thân ngữ. Có thuyết cho rằng ở cõi Dục không phải tất cả vô biểu đều phải nương vào biểu để sinh khởi; như năm Bí-sô, v.v... lúc đắc quả thì cũng đắc giới biệt giải thoát; về bất thiện cũng vậy. Nhưng trước đó chắc chắn họ đã có biểu. Các trường hợp khác cũng như vậy. Về vị tiên thì giống như đã nói ở trên. Về trường hợp lúc bố sái tha phạm tội nói dối là vì có kẻ không thanh tịnh dối nhập vào tăng chúng, hiện vẻ uy nghi hoặc có nói năng tức là biểu nghĩa đã có từ trước. Các ví dụ khác rất dễ hiểu. Giải thích: Từ "nhưng

ngã” trở xuống cho đến “tất động thân ngữ” là Chúng hiền giải thích lúc bố-sái-tha và vị tiên phẫn ý tạo thành nghiệp đạo. Phần thứ hai là trình bày thuyết khác: Có Luận sư cho rằng ở cõi Dục không phải tất cả vô biểu sinh khởi đều dựa vào biểu. Trong phần nói về mười trường hợp đắc giới thì khi Phật, Độc giác đắc quả và năm Bí-sô, v.v... đắc giới biệt giải thoát sẽ không dựa vào biểu để sinh. Đối với nghiệp đạo bất thiện cũng như vậy. Tuy không động thân cũng không nói ra lời nhưng không có biểu và chỉ có vô biểu mà nghiệp đạo cũng thành. Ở đây đâu có gì trái, vì sao kinh chủ lại đặt câu hỏi ở cõi Dục vô biểu không thể sinh khởi nếu không có biểu. Thứ ba là nói về chánh giải: Chúng hiền và Luận chủ không chấp nhận giải thích này cho nên nói rằng thật ra khi Phật, Độc giác đắc quả và năm Bí-sô, v.v... đắc giới vào giai đoạn gia hạnh trước đó chắc chắn đã có biểu, nối tiếp cho đến khi đắc quả nhập đạo. Dựa vào biểu nghiệp này mà phát khởi biệt giải thoát. Các nghiệp đạo bất thiện của vị tiên phẫn ý và vào lúc bố sái tha về lý cũng nương vào biểu để sinh khởi như vậy. Về trường hợp của vị tiên cũng được giải thích như trước: Lúc gia hạnh hoặc do phẫn ý nên thân ngữ sẽ biến, hoặc do ếm đối phải động thân ngữ. Nếu có thân biểu thì từ thân biểu sinh; nếu có ngữ biểu thì từ ngữ biểu khởi. Ở y theo gia hạnh thì có biểu nghiệp, chứ không y theo căn bổn, vì thế ở trên luận nói có ý nghĩa như để dạy bảo người khác. Nói “lúc bố-sái-tha phạm tội nói dối gạt” là để chỉ cho những kẻ không thanh tịnh nhập vào tăng chúng, ngồi hiện uy nghi tức từ thân biểu nghiệp nói ra lời vô biểu; hoặc có nói năng tức từ ngữ biểu nghiệp nói ra lời vô biểu. Ở đây có ý chỉ cho biểu nghiệp đã có từ trước. Các so sánh khác phải suy nghĩ tiếp. Nói “biểu nghiệp đã có từ trước” tức nhờ trước đó có biểu nối tiếp không dứt cho đến khi phát đắc vô biểu như đắc thiện giới và bố-sái-tha, v.v... hoặc tuy căn bổn không có biểu nghiệp nhưng ở giai đoạn gia hạnh trước đó lại có như vị tiên phẫn ý và sai người khác giết v.v... Luận luận Chánh Lý có ý cho rằng vô biểu thuộc cõi Dục tất nương biểu sinh hoặc ở căn bổn thì có biểu nghiệp, hoặc ở gia hạnh thì có biểu nghiệp. Tùy theo sự thích ứng mà ở cả hai giai đoạn đều có biểu nghiệp cho nên nói rằng vô biểu phải nương biểu mà sinh, không cần phải ở giai đoạn căn bổn mới chắc chắn có biểu. Nếu không phải như vậy khi sai người khác giết, v.v... căn bổn thành thì có loại biểu gì? Nếu giải thích như trên thì thuận với câu hỏi: Ở cõi Dục vô biểu không sinh ngoài biểu. Ý của tôi vốn như vậy cho nên không cần đưa ra câu hỏi như trên. Nếu cho rằng vì căn bổn chắc chắn có biểu nên câu hỏi rằng vô biểu ở cõi Dục không thể rời biểu mà

sinh khởi thì khi sai người khác giết, v.v... và căn bổn thành thì có loại biểu gì. Sư Câu-xá bác bỏ rằng: Trong tông phái các ông có thuyết cho rằng ở cõi Dục vẫn có vô biểu sinh khởi ngoài biểu như khi đắc quả, năm Bí-sô, v.v... và vị tiên phẫn ý, bố-sái-tha, v.v... vì không động thân và không nói ra lời. Vì muốn gạn lại các luận sư thuyết như trên nên tôi mới đưa ra câu hỏi vô biểu ở cõi Dục không thể sinh khởi ngoài biểu. Thật ra tùy theo các giai đoạn của gia hạnh và căn bổn mà chắc chắn có biểu nghiệp năng sinh nghiệp vô biểu. Các luận sư luận Chánh Lý vì không thể giải thích các tđen mắc này cho họ nên mới thuận theo câu hỏi của chúng tôi. Lại giải thích: Tông phái các ông vốn cho rằng vị tiên phẫn ý và bố sái tha không có biểu nghiệp vì không động thân và không nói ra lời. Các luận sư luận Chánh Lý gặp câu hỏi này trong khi tìm kiếm cách giải thích không ngờ lại phù hợp với câu hỏi của tôi.

20. Hỏi đáp về biểu, vô biểu:

Hỏi: Nếu Luận chủ cho thuyết vô biểu ở cõi Dục không thể sinh khởi ngoài biểu làm nghĩa đúng thì trong phần mười thứ đắc giới ở trước có chỗ nào nói rằng luật nghi biệt giải thoát không chắc chắn phải nương vào biểu mới phát khởi hay không?

Giải thích: Văn trước là nêu nghĩa của các thuyết khác; văn sau mới dựa vào tông để trình bày.

Lại giải thích: Cũng không trái nhau. Nói không chắc chắn nương biểu nghiệp phát khởi là ý nói không chắc chắn nương vào biểu nghiệp tự loại để phát khởi.

Hỏi: Nếu nói cõi Dục không có trường hợp vô biểu lìa biểu mà sinh khởi, vì sao văn trước nói rằng bảy nghiệp đạo thiện nếu từ thọ sinh thì có đủ cả hai; tức biểu và vô biểu vì thọ sinh thi-la thì phải nương vào biểu. Đã nói thọ sinh thì biết là đắc quả. Tuy nhiên năm Bí-sô, v.v... không từ thọ sinh cũng không nương vào biểu để phát, tức trái với điều này.

Giải thích: Văn trước nêu thuyết của các luận sư khác, văn sau lại y theo nghĩa đúng để đặt câu hỏi.

Lại giải thích: Cũng không trái nhau. Phật và Độc giác cùng năm Bí-sô, v.v... đắc biệt giải thoát, vì là yếu kỳ thọ, loại thọ sinh nên cũng gọi là thọ sinh. Lại giải thích: Phần văn sau khi nói vô biểu cõi Dục không sinh ngoài biểu là y theo cả hai giai đoạn gia hạnh và căn bổn chắc chắn có biểu nghiệp năng sinh vô biểu. Nếu dựa vào căn bổn cũng có vô biểu lìa biểu mà sinh khởi. Nếu không phải như vậy, thì sai người khác giết, v.v... lúc căn bổn thành thì có loại biểu gì. Nếu giải thích như

trên thì thuận với đoạn văn nói về mười thứ đắc giới ở trước vốn cho rằng không chắc chắn nương biểu nghiệp để phát, cũng thuận theo bảy nghiệp đạo thiện không phải thọ sinh thì không từ biểu khởi của bảy nghiệp đạo thiện. Tóm lại, trong phần nói về mười thứ đắc giới và bảy nghiệp đạo thiện cũng như văn sau đều có hai giải thích: Cõi Dục có loại vô biểu không do biểu sinh, hoặc vô biểu cõi Dục đều nương biểu khởi.

21. Ba tánh chất còn lại của ngữ:

"Đã nói về lời luống dối" cho đến "Nịnh-ca tà luận v.v..." đây là thứ năm nói về ba tánh chất còn lại của ngữ: Hai câu tụng đầu nói về lời chia sẽ, câu tiếp theo nói về lời thô ác, ba câu cuối nói về lời tạp uế.

"Luận chép" cho đến trôi vào trong đó: là giải thích hai câu tụng đầu: Lời chia rẽ phải có đủ bốn duyên mới thành nghiệp đạo.

1) Tâm Nhiễm ô.

2) Nói lời hoại người:

Dù người khác có bị tổn hại hay không nhưng chỉ cần nghe hiểu thì lúc đó liền thành lời chia rẽ. Cho nên luận Chánh Lý quyển 41 chép: nói lời chia rẽ và vào đúng sat na người khác nghe được thì biểu và vô biểu gọi là nghiệp đạo căn bổn. Có thuyết cho rằng khi người khác bị tổn hại mới thành nghiệp đạo. Nếu vậy bậc Thánh vững đen khó hoại lẽ ra không có tội nói lời chia rẽ làm hoại bậc Thánh. Tuy nhiên nếu hoại bậc Thánh thì mắc tội rất nặng. Từ đó biết rằng thuyết đầu hợp lý hơn. Luận Bà-sa cũng đồng với luận Chánh Lý; (3) Là Giải nghĩa; (4) Là Bất ngộ. Trong bốn duyên thì hai duyên đầu đều có ở văn tụng; hai duyên sau đã có nói trước.

22. Lời nói ác đủ bốn duyên mới thành nghiệp đạo:

"Nếu dùng tâm nhiễm" cho đến "nghiệp đạo mới thành" là giải thích câu tụng thứ ba, là nói lời nói thô ác cũng có đủ bốn duyên mới thành nghiệp đạo:

1) Tâm Nhiễm ô.

2) Nói lời phi ái hủy hoại người gọi là lời thô ác.

Ba chữ "lời nhiễm tâm" trong câu tụng đầu về lời chia rẽ ở trước chuyển đến lời thô ác trong câu tụng thứ ba lẽ ra nên nói là nhiễm tâm phi ái được gọi là lời thô ác.

3) Hiểu nghĩa.

4) Không lầm. Nên biết rằng hai duyên cuối giống với lời chia rẽ ở trước, tức khi hiểu được những lời nhục mạ thì nghiệp đạo thành không cần đợi đến khi phát sinh phiền não. Cho dù người khác có bị

phiền não hay không thì vẫn thành lời thô ác. Cho nên luận Chánh Lý chép: Lúc nói lời thô ác và vào sát-na người khác lãnh hội thì biểu và vô biểu được gọi là nghiệp đạo căn bổn. Có thuyết cho rằng khi khởi phiền não mới thành nghiệp đạo. Nếu vậy bậc Thánh vốn có nhẫn lực nên không phiền não thì người nhục mạ lẽ ra không có tội. Tuy nhiên lăng mạ bậc Hiền Thánh có tội rất lớn vì thế biết rằng thuyết đầu hợp lý hơn. Bà-sa cũng đồng với luận Chánh Lý.

23. Lời tạp uế có hai duyên:

"Tất cả tâm nhiễm" cho đến, cho đến trong đây: là giải thích câu tụng thứ tư. Theo văn luận, lời tạp uế có hai duyên:

1) Tất cả tâm nhiễm.

2) Nói ra các lời, vì lời nói nhiễm được nói ra đều là lời tạp uế.

Y theo chữ "Ngữ" trong câu tụng đầu cho đến câu tụng thứ tư, lẽ ra lời nói với tâm nhiễm ô tâm là lời tạp uế. Thuyết này có ý cho rằng tuy có lời tạp uế độc khởi, nếu có ba thứ ngữ trước khởi phát thì gồm cả lời tạp uế. Tuy nhiên lời tạp uế mà người khác không lãnh giải thì không thuộc về bốn ngữ nghiệp đạo. Vì thế luận Bà-sa quyển 107 chép: Tức trong trường hợp có người ở chỗ vắng lặng một mình nói ra những lời lẽ bất thiện như không có tuệ thí, không có thân ái, không có thờ cúng nhưng hữu tình thế gian không hiểu được thì không thuộc về bốn nghiệp đạo. Theo luận thuyết này nên thêm một duyên nữa là Giải nghĩa.

24. Nêu thuyết khác:

Có sư khác nói, cho đến "thuộc về lời tạp uế" là giải thích câu năm và câu sáu. Thuyết này có ý cho rằng khác với ba thứ ngữ đầu, phải do tâm nhiễm phát khởi mới thành tạp uế, đều là lời độc khởi lời tạp uế. Lúc ba thứ ngữ trước phát khởi không kèm thêm tạp ngữ. Vì có sự khác nhau này cho nên nêu thuyết khác; đoạn văn này rõ ràng nên rất dễ hiểu. Hoặc có thể là lời tạp uế cũng có bất ngộ như tâm mong cầu, dua nịnh vô tình dèm pha kẻ khác cũng không thể trở thành nghiệp đạo. Nếu theo giải thích này thì cũng có đủ bốn duyên tuy nhiên giải thích đầu là hơn.

"Luân vương hiện thời" cho đến "thuộc về lời tạp uế" là hỏi.

"Do lời kia từ" cho đến "chẳng phải dự nhiễm tâm" là đáp: Do tâm nhiễm phát thì gọi là uế tạp; do xuất ly thiện tâm phát, khen ngợi điều thiện, hủy bỏ điều ác, thường dẫn đến thiện tâm xuất ly và không can dự tâm nhiễm thì không gọi là tạp uế.

Có sư khác nói cho đến "bất thành nghiệp đạo" là nói về thuyết

khác cho rằng lúc đó cũng có tâm nhiễm phát ngôn, nhưng vì quá nhẹ nên không thành nghiệp đạo. Vì thế ở đoạn văn trước viết rằng nghiệp đạo ác ngữ đối với hành vi ác không thuộc về gia hạnh, hậu khởi và khinh chính là ý nghĩa của thuyết này. Lúc có Luân vương lời tạp uế thuộc loại nhẹ, tuy người khác nghe hiểu được nhưng không thuộc về nghiệp đạo, không phát vô biểu, vì thế luận Chánh Lý chép: Có thuyết cho rằng nếu có người nói lời xin cưới gả, v.v... thì thuộc về tạp uế mà không phải nghiệp đạo vì thuộc loại mỏng nhẹ nên không dẫn phát vô biểu, chứ không phải vô biểu không thuộc về nghiệp đạo.

25. Tánh chất của ý nghiệp đạo:

1) Nghiệp đạo tham:

"Đã nói ba ngữ" cho đến "gọi là nghiệp đạo tà kiến" là thứ sau nói về các tánh chất của ý nghiệp đạo.

"Luận chép" cho đến "gọi là nghiệp đạo tham" là giải thích câu tụng đầu, nói về nghiệp đạo tham. Nói "tha vật" là để phân biệt với tự vật; nếu vật của mình thì không thành tham. Đúng lý ra cũng phải nói khởi tham đối với hữu tình nhưng không nói vì có thể ngầm hiểu. Hoặc nhẹ để nói về nặng, tức khởi tham đối với phi tình còn thuộc nghiệp đạo huống chi đối với hữu tình. Hoặc có thể nói "tha" là đã bao gồm hữu tình. Hoặc chỉ có khởi tham đối với phi tình mới nặng để thành nghiệp đạo, nên luận không nói về hữu tình. Giải thích trước hợp lý hơn, tức đối với vật của người lại khởi tâm ác muốn thuộc về mình. "Lực" là sức mạnh; "thiết" là lén lấy. Tức khởi tâm lén lấy tham cầu tha vật. Ác dục như vậy gọi là nghiệp đạo tham. Loại tham này chỉ thuộc tu sở đoạn; trong các phiền não được dứt ở tu đạo, tham đắm vật của mình không thành nghiệp đạo, vì thế luận Chánh Lý chép: Chỉ có khởi ác dục tham đối với vật của người khác mới gọi là nghiệp đạo tham. Nếu không phải vậy, thì tham đắm vật của mình cũng sẽ thành nghiệp đạo. Vấn nạn về Luân vương, Châu phía Bắc cũng như vậy.

"Có sư khác nói" cho đến "nói chung về dục ái." Thuyết này có ý cho rằng ở cõi Dục năm bộ các ái đều gọi là nghiệp đạo tham. Trong kinh Ngũ Uẩn, dựa vào triền cái tham dục mà Phật nói nên dứt trừ loại thế gian tham này cho nên biết rằng chữ "Tham" chỉ chung cho tất cả năm bộ tham ái.

"Có chỗ nói dục ái" cho đến "thành nghiệp đạo tham." Thuyết này có ý cho rằng ở cõi Dục tuy năm bộ tham ái đều gọi là tham nhưng chẳng phải nghiệp đạo. Đối với hành vi ác, loại nghiệp đạo tham này bao gồm tham thuộc tánh chất thô vì thế không nên cho rằng Luân

vương và Châu Câu-lư ở phía Bắc đều khởi dục tham đối với vật của mình là thành nghiệp đạo tham, vì tham này quá nhẹ. Cho nên ở trước khi luận nói rằng ý nghiệp ác đạo đối với ý ác hạnh không bao gồm ác tư và khinh tham, v.v... chính là ý nghĩa của thuyết này. Phần văn trước đồng với thuyết này, tuy nhiên chỉ lấy cái sau làm nghĩa đúng vì tham được dứt ở kiến đạo không duyên tài sản.

2) Nghiệp đạp sân:

"Đối với loài hữu tình" cho đến "gọi là nghiệp đạo sân": là giải thích câu tụng thứ hai: Muốn làm tổn hại hữu tình là nghiệp quá nặng nên gọi là nghiệp đạo sân. Nếu khởi sân đối với tự thân và phi tình thì không thành nghiệp đạo vì quá nhẹ.

3) Nghiệp đạo si:

"Đối với thiện ác v.v..." cho đến "nghiệp đạo tà kiến" là giải thích hai câu tụng cuối, nói về nghiệp đạo tà kiến. Thiện, ác là chỉ cho nghiệp thiện và nghiệp ác. Chữa "Đẳng" bao gồm quả và Thánh v.v... Đối với sự thấy biết về các điều lành, v.v... lại bác rằng không có sự thấy biết này, nên gọi là nghiệp đạo tà kiến.

26. Dẫn kinh chứng minh:

"Như kinh nói" cho đến sau thuộc về lời nói là phần dẫn kinh chứng minh vì tà kiến nên bác bỏ là không. Kinh có tất cả mười một điểm không giống nhau. Ba trường hợp nói không có bố thí, không có ái lạc và không có thờ cúng đều thuộc tà kiến chê bai người và được dứt ở kiến tập. Luận Bà-sa quyển 98 trong phần giải thích ba trường hợp này có chép: Có giải thích cho rằng không khác nhau vì cùng trình bày một nghĩa; lại có giải thích cho rằng chỉ có tên gọi khác nhau. Ngoại luận cho rằng không có bố thí, nghĩa là không phước thuộc ba thứ bố thí, không có ái lạc nghĩa là không có phước bố thí riêng cho Bà-la-môn, không thờ cúng nghĩa là không có phước bố thí cho chúng Bà-la-môn; ngoại luận cũng có nhiều giải thích khác được nêu ra. Nội luận thì cho rằng không có bố thí nghĩa là không có phước thuộc quá khứ, không có ái lạc nghĩa là không có phước vị lai, không có thờ cúng có nghĩa là không có phước hiện tại. Lại nữa, không có bố thí là không có phước thuộc thân nghiệp, không có ái lạc là không có phước thuộc ngữ nghiệp, không có thờ cúng là không có phước thuộc ý nghiệp. Lại nữa, không có bố thí thì không có phước thuộc thí tánh, không có ái lạc là không có phước thuộc giới tánh, không có thờ cúng là không có phước thuộc tu tánh. Lại cho rằng không có bố thí là không có phước thuộc thí bi điền, không có ái lạc là không có phước thuộc thí ân điền, không có thờ cúng

là không có phước thuộc ruộng phước. Và cũng có nhiều giải thích khác như luận ấy có nói rộng. Thứ tư là không có diệu hành vi ác hạnh, tức bác bỏ chung về vấn đề hạnh mầu, ác hạnh cũng thuộc chê bai nhân tà kiến và được dứt ở kiến tập. Thứ năm là không có quả dị thục do các nghiệp thuộc hành vi thiện và hành vi ác chiêu cảm, tức bác bỏ chung quả do nghiệp chiêu cảm; chê bai quả tà kiến do kiến khổ dứt trừ. Thứ sáu là không có thế gian này, thứ bảy là không có thế gian kia. Hai trường hợp này đều chung cả chê bai nhân và quả. Nếu là chê bai nhân thì thuộc kiến tập dứt; nếu là chê bai quả thì thuộc kiến khổ dứt.

Cho nên luận Bà-sa giải thích "Hỏi: thế gian kia vì không hiện thấy nên có thể nói là không có nhưng thế gian này hiện thấy vì sao nói là không có? Đáp: Ngoại đạo do vô minh che mờ nên đối với hiện sự cũng chẳng bác bỏ. Không nên trách kẻ vô minh, kẻ ngu muội, vì sẽ đọa lạc. Lại có thuyết cho rằng ngoại đạo chỉ chê bai nhân quả mà không chê bai pháp thể. Nói "không có thế gian này" nghĩa là thế gian này làm nhân cho thế gian kia, hoặc không có thế giới này trở thành thế giới kia; nói "không có thế gian kia" nghĩa là thế gian kia không làm nhân cho thế gian này, hoặc không có thế kia làm quả cho thế giới này, thứ tám là không có mẹ. Thứ chín là không có cha. Hai trường hợp này là chê bai nhân tà kiến, thuộc về thấy tập dứt. Cho nên luận Bà-sa chép "Hỏi: Ở thế gian đều hiện thấy có cha mẹ, ngoại đạo thấy biết như thế nào mà bảng bổ là không có? Đáp: Vì bị vô minh che lấp v.v... Lại có thuyết cho rằng ngoại đạo bác bỏ vấn đề không có cha mẹ, chiêu cảm nghiệp của con, chứ không chê bai thể tánh của cha mẹ. Lại có thuyết cho rằng ngoại đạo bác bỏ nghĩa cha mẹ chứ không bác bỏ thể tánh; v.v... Thứ mười là không có hữu tình hóa sinh. Điều này chung cả chê bai nhân và quả. Nếu là chê bai nhân thì thuộc kiến tập dứt; nếu là chê bai quả thì thuộc kiến khổ dứt.

Luận Bà-sa giải thích: Có ngoại đạo thuyết rằng hữu tình sinh ra đều do tinh huyết, v.v... ở hiện tại, chẳng phải vô duyên mà bỗng nhiên ra đời, như mầm mộng sinh là do hạt giống, nước, lửa, thời tiết, chứ chẳng phải không có duyên mà sinh ra được. Vì thế chắc chắn không có hữu tình hóa sinh. Điều này để bác bỏ nghiệp chiêu cảm hóa sinh hoặc bác chúng sinh được nghiệp chiêu cảm hóa sinh. Hoặc có thuyết cho rằng hữu tình hóa sinh chính là Trung hữu. Nói không có đời này đời khác là bác bỏ sinh hữu; nói không có hữu tính hóa sinh là bác bỏ Trung hữu. Có ngoại đạo cho rằng không Có trung hữu, từ thế gian này đến thế gian kia không thể có thế gian thứ ba. Điều này để bác bỏ nghiệp

chiêu cảm Trung hữu, hoặc bác bỏ chúng sinh được nghiệp chiêu cảm trung hữu, hoặc bác Trung hữu là nhân của sinh hữu, hoặc bác bỏ trung hữu là quả của tử hữu. Tức bác bỏ luôn cả nhân và quả; thuộc thấy khổ tập dứt. Thứ mười một là thế gian không có Sa môn, Bà-la-môn, A-la-hán. Đây là loại tà kiến chê bai Thánh; thuộc kiến đạo đoạn. Tùy theo sự thích ứng mà nói rằng kinh ấy đã nói đầy đủ các loại tà kiến chê bai nghiệp, chê bai quả, chê bai Thánh. Nếu theo luận Bà-sa thì có thêm loại tà kiến chê bai diệt, như luận ấy nói không có "chánh chí". Đây chính là loại tà kiến chê bai diệt và thuộc kiến diệt dứt. Chánh chí là chỉ cho Niết-bàn, v.v... tức đạo vô lậu phải đạt đến. Như trong luận ấy có nói rộng.

■